

„АЗБУЧНА МОЛИТВА“ В СВЕТИНАТА НА БИБЛЕЙСКИТЕ И ПАТРИСТИЧНИТЕ ТЕКСТОВЕ

ДИМИТЪР ЕФЕНДУЛОВ

Първите поетически произведения на старобългарската литература в рамките на култовата (химнична) и извънкултова поезия са плод на формиращи се културни норми, свързани с приемането на християнската религия през втората половина на IX век, когато тя е вече сравнително завършена в себе си теологическа система. Философско-гносеологическите, естетическите и етическите канони на тази система не са нищо друго освен онзи здрав смисъл, който средновековното общество влага във видимия и свръхестествения свят. От този здрав за епохата смисъл е проникната всяка творческа дейност като създаване и рецепция. И понеже културните норми са исторически променлива величина, то степента и мярката за възприемане на средновековен поетичен текст от страна на съвременния читател зависи от възможностите за вникване в културната традиция на отминалата епоха. Всяко несъобразяване с това затруднява тълкуването на тези текстове, а в някои случаи води и до разминаване с техния смисъл. И така рецептивната активност на съвременния читател, който носи в себе си културната традиция на своето време, влиза в диалогичен контакт с текст, съдържащ в себе си друг културен пласт. В умението да установи взаимоотношаване между двете епохи като културно наследство, без да нарушава тяхната относителна самостоятелност, е заложен успехът на съвременния интерпретатор на старобългарски текстове. А когато културните пластове са изградени на коренно различна философска и идеологическа основа, това в още по-голяма степен затруднява взаимоотношаването поради факта, че съвременният човек трудно се освобождава от своите „предпочитания“ като мярка и норма в областта на духовния живот и в частност в изкуството. . . Ако това е така, може да се твърди: неизбежно условие за вникване в идейно-естетическия свят на старобългарските литературни паметници, т. е. за тяхното тълкуване и разбиране, е да се проследи как завършените в себе си универсали на християнската теологическа система семантично се преосмислят от старобългарските творци в процеса на създаване на новите текстове. Целесъобразността на това условие се обуславя от следното: 1. Всяко произведение на словесното творчество през средновековието не само се отнася към християнската теологическа система във философско-естетическа и идейна насока; всеки текст в структурно отношение (тема, композиция, основни образи, символи, лексика) се изгражда на основата на канонизираните библейски текстове, на свещеното предание и творенията в областта на патристиката, които присъствуват в новосъздадените текстове във вид на цитати (явни или скрити), реминисценции, перифрази, примери и др. 2. Предвид на това, че Свещеното писание, чиито откъси са „интегрална част на новосъздадените творби“, като текст има не само буквален, но и символно-алегоричен смисъл, налага се да се изследва генезисът на гореспомнатите цитати с цел в контекста на оригинала да се изяснят „тъмните места“ в тях (и не само те!), а това значи да се има предвид класическата екзегетика. Този факт от своя страна налага във взаимоотношението поетичен текст — интерпретатор да бъде въведен трети

елемент, който в случая е културната традиция на епохата, през която е създаден литературният паметник. . .

Според някои представители на съвременната херменевтика, „ . . . колкото и широка да е амплитудата на рецепционните колебания, колкото и вариативно да е прочитането на произведението, то винаги протича около определен стожер, в определено, макар и способно за разширяване, русло“⁴¹. Може да се каже без колебание: този „определен стожер“ при съвременната интерпретация, който е основа за разбиране на старобългарските литературни творби, са базисните текстове, взети от вехтозаветните и новозаветни книги, и тяхното тълкуване в класическата екзегетика. Естествено това схващане не трябва да се приема като алтернатива при решаване на горепосочените проблеми; съвременната херменевтика предлага и други подходи. Ние само твърдим, че това е един от най-надеждните пътища за разбиране на старобългарските поетически текстове и че този път няма нищо общо със средновековните антиисторически и теологически форми на херменевтиката. В изложението по-нататък ще бъде направен опит да се докаже това.

В хода на тези размисли възниква въпросът за пътя, по който може да се реализира взаимоотношението средновековен поетичен текст—съвременен интерпретатор—историческа културна традиция, а това от своя страна е свързано с крайния резултат от своеобразния диалог между двете твърде отдалечени една от друга епохи, който диалог в действителност води до интерпретацията като основа за разбиране на поетичната творба от страна на съвременния читател. И така *дали днешният прочит на кой и да е старобългарски литературен паметник трябва да остане в рамките на теологическите универсалии*, които (както изтъкнахме по-горе) са „интегралната част на текста“, с цел те да бъдат изтъкувани подобно на случаите в екзегетическите съчинения, или *главните усилия в процеса на анализа трябва да бъдат насочени към конкретизацията на тези универсалии, т. е. към опит да се проследи тяхното семантично префункционализиране в границите на конкретната творба?* Ето какво предлага Алда Джамбелука-Косова в своята статия върху литературното наследство на Климент Охридски: „В действителност — пише тя — Похвалното слово за Кирил с богатото преплитане на библейски цитати, реминисценции и позовавания е ярък и показателен пример за *разяснителна (екзегетична) дейност на Климент Охридски*“ (к. м., Д. Е.)². Ние оставаме настрана неподходящото уеднаквяване на разяснителна словесна дейност, свързана с всякакъв вид текст, с екзегетична дейност, която се отнася до символно-алегоричните библейски текстове. Авторката пристъпва към „Похвално слово за Кирил“ с цел да анализира наличните библейски цитати и това за нея да представлява „филологически анализ на паметника“. На друго място във връзка с изследванията си върху „Азбучна молитва“ А. Джамбелука доразвива своята теза, като изтъква: „При един внимателен прочит, впрочем, не може да ни убегне майсторството на автора изкусно да създава една мозайка. . . , чиито компоненти представляват кратки, но важни реминисценции и сведения от Библията. Дългата серия от библейски фрагменти. . . са съставна, а заедно с това и идеологическа част от структурата на съчинението. Следователно — продължава тя — ще грешим, ако подценим или, още по-зле, ако не вземем под внимание тези фрагменти. . .“³. Несъобразяването с тази особеност на произведението според авторката довеждало „ . . . големи изследователи да открият в старославянските текстове едно възбращаемо „наличие на сведения, които изглеждат смътни, противоречиви, малко вероятни“⁴. От току-що цитираните мисли на италианската изследователка става ясно, че в своя анализ на „Молитвата“ тя ще остане в границите на теологическите универсалии, т. е. ще тълкува „дългата серия от библейски

¹ Ю. Борев. Херменевтика и изкуство. — Лит. мисъл, 1986, кн. 3, с. 102.

² А. Джамбелука-Косова. Наблюдения върху литературното наследство на Кл. Охридски. — В: Кирило-Методиевски студии, Кн. I, С., 1984, с. 120.

³ A. Giambelluca-Kossova. Ricerca assiduamente la sapienza nella preghiera. . . — В: Литературознание и фолклористика (Сборник в чест на акад. П. Диеков). С., 1983, с. 69.

⁴ Пак там.

фрагменти“ на базата на една хипотетично (поради липса на точни цитати) изградена антология от вехтозаветни и новозаветни стихове. Това се потвърждава от нейния извод за смисъла на творбата, до който тя стига в края на анализа: „Азбучна молитва“. . . представлява една молба за получаване дара на Мъдростта (?), необходим за „разкриване Евангелското слово“. . . : с други думи, един *ревностен призив да се наблюдават с прилежание и вяра предписанията на Бога, за да се постигне вечното спасение*“ (к. м., Д. Е.)⁵. Постарали сме се примерите, които току-що приведохме, да не са тенденциозно подбрани съобразно степента на съгласие или несъгласие с авторката от наша страна, а да отразяват същността на нейните позиции във връзка с тълкуването на старобългарски литературни паметници и в частност на „Азбучна молитва“. Още повече, че този подход, в основата на който стои видният славист проф. Рикардо Пикио, се споделя и от други автори, също негови последователи. А основното в тези позиции се свежда до намерението точно да се вникне в същността на текста, за да се открие духовното състояние на автора в процеса на творческия акт с цел да се разбере и усвои смисълът на творбата. Конкретният път обаче за реализиране на това се свежда в общи линии до интерпретационните похвати на екзегетиката, която, както е известно, си поставя за задача вярно да тълкува библейските текстове от позициите на теологическата традиция. . . И така съвременният подход към старобългарските литературни паметници, предложен от италианската изследователка, трябва в основни насоки да бъде такъв, какъвто е подходът на средновековната екзегетика към художествено-митологичния текст на Библията, схващан от нея, екзегетиката, като откровение. Или с други думи умението да се вниква в средновековните теологически универсалии едва ли не е единствен път за интерпретация на всеки старобългарски литературен паметник, създаден в конкретна историческа епоха. . .

По принцип не може да има съмнение в полезността на този подход към старобългарското литературно наследство, въпреки че той все още липсва (и това е обяснимо!) в съвременната българска медиевистика. Според нашето убеждение обаче подобна тенденция не може да бъде основна цел при изследването на старобългарските произведения от позициите на съвременната херменевтика; тази тенденция може да изпълнява само помощна функция. Ето някои съображения в подкрепа на горното твърдение: 1) Средновековната екзегетика като част от теологическата наука приема библейските текстове за боговдъхновени и поради това за неизменни; нейната цел е на основата на буквалния и символно-алегоричния характер на тези текстове да разкрие вложения в тях смисъл, като ги изучава и тълкува в духа на теологическата традиция. Съвременната херменевтика използва завоеванията на екзегетиката в областта на средновековната литература, но тя се интересува предимно от текста като плод на човешка инвенция, затова се насочва главно към словесно-образното изграждане на творбата и към структурните проблеми на нейния художествен свят, за да може чрез тях да разкрие вложения замисъл. 2) Екзегетиката (разбира се, и близките на нея подходи), която спомога за появата на културологичната херменевтика, се интересува от семантиката на текста като устойчива културна традиция; затова конкретното слово при нея се подвежда винаги под знаменателя на християнската образна система на типологична основа. Като има предвид това, но без да се задоволява с него, съвременният изследовател насочва вниманието си към конкретния художествен свят на творбата като словесно-образно изграждане, което почива на определени принципи и норми както в поетически, така и във философско-естетически граници. 3) Както е известно, християнската теологическа система се оформя на базата на юдейския монотеизъм, намерил израз във вехтозаветните книги на Библията и късноантичния неоплатонизъм най-вече в лицето на Плотин. Характерното за юдаизма е, че конкретно-историческата съдба на евреите като минало, настояще и бъдеще се осмисля чрез типологични религиозни образи, сред които първенстваща роля играе Иеховà (Яхве). Евреите почитат Иеховà, отхвърляйки другите богове, но и Яхве избира единствено

⁵ Пак там.

евреите сред другите народи, за да прояви чрез тях волята си. Следователно в идеята за богоизбраност юдаизмът предлага една постоянна връзка между конкретно-историческото и типологичното на религиозна основа, затова той остава в историята на религиите като еврейска религия. На базата на широко застъпления в старозаветните книги месианизъмът обявява Христос за Месия и по този начин довежда до завършен вид учението за очаквания Спасител. Сега вече всички народи могат да търсят и се надяват на богочовека Иисус, пред когото по думите на апостол Павел

„*Нѣсть Юдей, ни Еллинъ: нѣсть рабъ, ни свободъ: нѣсть мужески полъ, ни женски: вси бо въ единому есте в Христѣ*“ (Гал. 3:28)⁶. По този начин в името на все-

побеждаващата християнска любов новата религия се обявява за религия на всички народи (това е обяснимо и от социална гледна точка!) или, казано с други думи, конкретно-историческото, свързано със съдбата на определен народ, почти изчезва, претопявайки се в типологичното. . . Когато обаче през IX век и по-късно славяните приемат християнството, за да се приобщи към неговата богата култура, християнството е завършена в себе си теологическа система, която славянските народи приемат, за да утвърдят себе си като народности със свой обществен и политически статут, макар това да не е единствената причина за християнизиранието им. Ето кое ни дава основание да твърдим, че на сцената отново излиза конкретно-историческото, което търси своето проявление в типологичното на религиозна основа. И обратното, типологичното, което вече е канонизирано в християнската религия, при определени случаи се използва за утвърждаване на конкретно-историческото. В потвърждение на това ще приведем следния пример от „Проглас към евангелието“ на Константин Философ. Според твърдението на текстолозите в началните стихове на произведението поетът е използвал приблизително точен цитат от книгата на пророк Исайя, считана от теолозите за най-богатата на христологични пророчества. Ето двата текста:

Константин-Кирил

Иако же пророци прорекли соуть прежде
Христось гредеть языки събрати
Свѣтъ бо Гість всемоу миру
Рѣше бо они слѣпши прозреть
Глоуси оуслышать слово боуковноіе
Бога познають Іако достоинъ. . .
(2—7 ст., к. м.)⁷

Исайя

Азь Господь Богъ призвахъ тя въ
правдѣ. . . и дахъ тѣ въ завітѣ
рода во свѣтъ Іазыковъ.
И оуслышатъ въ день оный
глуши словеса книги (сел) и
иже во тмѣ, и иже во мглѣ, *очи*
слѣпныхъ оузрять. (42:6 и 29:18, к. м.)

От приведения пример става ясно, че поетът Константин си е разрешил (може би за пръв път в световната поетическа практика) да „коригира“ базисния текст, като замени „И оуслышать . . . глуши словеса книги сел“ с „Глоуси оуслышеть слово боуковноіе“. Наглед незначителната промяна, която му предоставя синонимията като поетичен похват и която авторът извършва по закона на подобие (Авр. Августин), в действителност е довела до нещо съществено: конкретно-историческият образ БУКВЕНО СЛОВО се уподобява на СЛОВО БОЖИЕ и се включва в системата на основните образи от християнската типология. По този начин както за човека изобщо словото божие е път към безначалния и вечен абсолют, така и за глухите (т. е. за посветените в новата вяра), които ще чуят БУКВЕНОТО СЛОВО, „Бога познають Іако достоинъ“ (7 ст.). Казано с други думи, сакрализацията на творческата дейност (създаването на буквите) е път за утвърждаване на конкретно-историческото чрез причисляване към типологичното в границите на християнската религия. . . И понеже примерът не е единичен, логично е да се приеме, че това е съществена черта на старобългарската ли-

⁶ Всички старозаветни и новозаветни цитати са по църковнославянската адаптация на Библията.
⁷ Й. Ив. Иванов, Български старини из Македония. С., 1908, с. 72.

татура, в която взаимодействията между конкретно и типологично служат не само за утвърждаване на религиозните максими, но и на човешката творческа дейност в сложната историческа обстановка. . . Кои са причините някои изследователи да не се съобразяват с изтъкнатото по-горе, не е предмет на нашето изследване. Ще отбележим само, че тезата на А. Джамбелука в цитираните статии възстановява принципите на класическата ексегетика, която по същество е антиисторическа.

И така старобългарските литературни паметници са плод на творчески акт, в който широко се използват библейските текстове; тези текстове обаче, откъснати от контекста на оригинала, на своето ново място (в зависимост от начина на използване) изпълняват друга семантична функция, съобразно замисъла на твореца. И ако задачата на съвременния изследовател е да разкрие този замисъл, то това би могло да стане, като се проследят пътищата за смислово префункционализиране на базисните библейски текстове, т. е. да се изследват онези междинни процеси, които настъпват при пренасянето им от един контекст в друг. Нека се опитаме да направим това, като анализираме от тази страна „Азбучна молитва“⁸.

В основата на тази ярка поетическа творба, чийто автор е все още спорен, макар да преобладава мнението, че тя е създадена от Константин Преславски, стои образът СЛОВО в неговите възможно най-широки семантични граници, основание за което се открива в библейската и патристична традиция (напр. в псалом 118). Интересното е, че същото явление се наблюдава и в други поетични произведения като „Проглас към евангелието“ и новооткрития в поетния триод стихотворен акростих „Гранеса добра“ на К. Преславски⁹; разбира се, при всеки отделен случай с различна организация. Това ни дава основание да твърдим, че образът СЛОВО с неговата традиционна семантична натовареност в границите на християнската религия е възлов образ в споменатите стихотворни творби. Както отбелязва проф. К. Куев в изследването си върху „Молитвата“, в цялото произведение единствено образът СЛОВО се повтаря пет пъти, от които два самостоятелно и три с прилагателни имена (ст. 1, 5, 10, 16, 32). Като се прибавят и синонимите му, а именно: „заповѣдъхъ ти“ (7 ст.), „Законъ твои“ (9 ст.), „дарѣ твои“ (11 ст.), „начыжъ пѣсати“ (27 ст.), „хвалжъ въздаѣхъ“ (33, 36 ст.), оказва се, че от общо четиридесет стиха в дванадесет този образ се повтаря в познатите от библейските книги синонимни варианти. Затова без колебание може да се твърди: „Азбучна молитва“ в структурно отношение се изгражда на основата на образа СЛОВО, който определя и нейната идейна насоченост. Ще отбележим само, без да си поставяме задача да правим сравнителен анализ, че в „Проглас“ това съотношение е следното: при 108 стиха СЛОВО и близките нему по смисъл думи-образи се повтарят над 35 пъти, а в стихотворния акростих „Гранеса добра“ при 18 стиха — 13 пъти. Като изтъкваме това, ние сме далеч от мисълта да твърдим, че количественият показател решава едва ли не всички проблеми около създаването на творбата, около нейната структура и идейна насоченост. И все пак наличието на този основен образ в споменатите поетически текстове е резултат на замисъла, вложен от авторите, а той е тясно свързан с конкретния исторически момент. Защото СЛОВО и в сферите на изкуството (а то е тясно свързано с религията) има да изпълнява важна обществена функция: да бъде „основно оръжие“ при кръщението на славянския род с ВОДА И ДУХ (Дух и Слово-Логос като два от ипостасите на Троица са синоними!). Ако е вярна мисълта на Дюмезил, че „... всяка теологическа и митологична система. . . помага на изповядващото я общество да проникне в самото себе си, помага му да се самоутвърди, да изгради своето историческо самочувствие, да вярва в онова, което е и което ще бъде“¹⁰ (к. м., Д. Е.), то молитвата на поета животворният дух „ДА ВЪДЪХНЕТЪ ВЪ СРЪДЪЦЕ МИ СЛОВО / ЕЖЕ БЪДЕТЬ НА ОУСПѢХЪ ВЪСЪМЪ“ (5 и 6 ст.) отвежда не само към чисто теологи-

⁸ К. М. Куев, „Азбучна молитва“ в славянските литератури. С., 1974 г., с. 170. Всички цитати са по това издание.

⁹ Г. Попов, Триодни произведения на Константин Преславски. — В: Кирило-Методиевски студии, кн. 2, С., 1985, с. 121.

¹⁰ Цит. по А. Грейщор, Митология на славяните. С., 1986, с. 21.

ческите реалии, където образът-символ СЛОВО изпълнява аналогична функция за приобичаване към свръхестествения абсолют, а и към конкретния смисъл на този образ: СЛОВО във възможно най-широките си семантични граници да бъде „СВЪТИЛНИКЪ ЖИЗНИ“ и „СВЪТЪ СЪЗАМЪ“ (8 и 9 ст.) в земните измерения на живота според представите на средновековния човек в дадения исторически момент (например псалом 118:105). Тази едновременност на конкретно-историческо и иносказателно тълкуване на старобългарската литература произтича естествено от библейските текстове, във връзка с които юдейските и християнски екзегети все още не са решили спора докъде се простира буквалният смисъл на тези текстове и откъде започва тяхното невербално (символично) значение, като не се забравя, че канонизираните библейски книги аргументи се приемат за боговдъхновени¹¹. И понеже поетическите творби никога не са се считали за откровение в теологическия смисъл на думата независимо от това, че съдържат в себе си библейски откъси и в идеологическо отношение са тясно свързани с християнското учение, следва да се приеме, че тези творби само в основни линии са верни на християнските максими, т. е. спазвайки канона, те го надмогат, без да го отричат. В тази насока трябва да се търси и авторското „аз“ в творческия акт през средновековието, когато става дума за поезия.

И така както всяка молитва в християнската религия „Азбучна молитва“ е диалог между молещия се (казано на съвременен език между лирическият „аз“) и трансцендентния абсолют. Защото не подлежи на съмнение, че средновековният човек като степен в историческото развитие осъзнато и по необходимост търси свръхестественото, за да общува с него; защото . . . религията е именно признаване на човека по околен път, признаването му чрез посредник¹². В този смисъл молитвата изобщо (и в частност конкретната творба) е субектно-обектно отношение между две несъизмерими по възможности и сила величини според представите на средновековните хора; отношение, при което по неизбежност „индивидът . . . се явява като несамостоятелен, приналежащ към по-голямото цяло . . .“¹³. В този диалог между „Аз словомъ симъ молѣж сѧ“ и „Зиждителю видимъймъ и невидимъймъ“ (1—3 ст., к. м., Д. Е.) трябва да се отбележи, че индивидуалният субект („аз“) е в неразкъсваемо единство с колективния субект („въсѣмъ живѣщимъ въ заповѣдъхъ ти“). Това от своя страна определя и неговото личностно присъствие в ролята на апостол, който проповядва сред народа истините на СЛОВОТО, и пророк, който чрез КРЪЩЕНИЕТО предрича бъдещето на един „ѧзыкъ новъ“. Ето защо твърде неприемливи са твърденията на някои изследователи, според които . . . мястото на авторското „аз“ е съзнателно отместено на втори план¹⁴, поради което личностното присъствие в творческия процес едва ли не се свежда до механично действие (в случая не става дума за книгите, написани по боговдъхновение според учението на християнската църква). В действителност, както вече бе изтъкнато, в стремежа да се сакрализира земната дейност на човека в границите на творческия акт и чрез това обществено да се утвърди, трябва да се търси индивидуалното присъствие на човека-творец и неговата творческа свобода през конкретната историческа епоха. . . В хода на тези мисли възниква въпросът, какво цели да постигне молещият се, отправил своята молба към свръхестествения повелител. Ако отговорът се потърси в някои изследвания от последните десетилетия, може да се твърди, че се очертават две тенденции. Според първата „Молитвата“ трябва да се свърже с конкретния исторически момент и нейният текст да се тълкува като отговор на обществени проблеми, които вълнуват българската държава през втората половина на IX век. Защото . . . не религиозни преживявания пораждат молитвата, не идеята за бога тук е център на авторското внимание, а новият живот на славянството. . . обособяването му като самостоятелен и културен народ със свой език¹⁵. Според втората

¹¹ А. И. Кривелев. Библия: критико-исторический анализ. М., 1982, с. 211—230.

¹² К. Маркс, Фр. Енгелс. Съчинения, т. I, с. 375.

¹³ Пак там, т. 46, ч. I, с. 18.

¹⁴ К. Стаичев. Стилистика и жанрове в старобългарската литература. С., 1985, с. 57.

¹⁵ К. Куев. Цит. същ., с. 127.

тенденция, защитавана от А. Джамбелука, която се опира на проф. Р. Пикио, „Азбучна молитва“ трябва да се тълкува в духа на „Свещеното писание, съчиненията на църковните братя“, които „са били използвани като семантични клавиши. Ако не сме запознати с тези източници на Истината, ние не можем да открием верните значения на мнго текстове“.¹⁶ Едва ли бихме могли да се съгласим с двете становища, взети поотделно, особено като се има предвид, че някои изследователи ги противопоставят едно на друго. Въпреки аргументираната обосновка на авторите, необходимо е да се подчертае, че тези твърдения не са взаимно изключващи се. Разбира се, това не значи, че трябва да се прибегне към компромисно решение на поставения въпрос. . . Като изхождаме от структурата на творбата и в частност от разположението на възловите образи в контекстуален и парадигматичен план в границите на цялото, ние твърдим:

1) *Организацията на текста в „Азбучна молитва“ се осъществява на равнище свободно тълкуване (за разлика от ексегетическите съчинения) на откъси от библейски книги, а не на ниво „буквално“ тълкуване на исторически събития.* 2) *Логиката при подбора и подредбата на библейските текстове се обуславя от историческата „поръка“ на времето, а не само от чисто религиозни съображения; в основата на тази логика стои образът СЛОВО в неговите конкретно-исторически и символно-алегорически семантически граници.* Основание за първото твърдение може да се открие в това, че поезията по начало се изгражда върху симетрията, повторението, съразмерността и др., а не върху причинно-следствени връзки на събития, изложени последователно във времето (както това се наблюдава в житието!). Точно симетрията и повторението при организацията на стихотворния текст в „Азбучна молитва“, когато става дума за разположение на основния образ СЛОВО в творбата, определят нейния облик и имат пряко отношение към идейния замисъл на произведението. „Азъ СЛОВОМЪ симъ молижъ са богу“ (1 ст.), животворният дух „Да въздъхнеть въ срѣдце ми СЛОВО“ (5 ст.), което ще бъде за ония, „Иже ищеть Іевангельска СЛОВА“ (10 ст.). . . И отново: „Нъ мнѣ нѣиѣ пространо СЛОВО даждъ“ (16 ст.), за да може „Цѣломждрьно да начыиъ ПЬСАТИ“ (27 ст.) и „Іавѣ сътвориъ Іевангельско СЛОВО“ (32 ст.), (к. м., Д. Е.). От токущо приведените примери става ясно, че съзнателно търсеното повторение на основния образ-символ СЛОВО се използва от страна на автора за постигане на определена съразмерност между първата трикратна употреба на образа и втората също трикратна употреба, при което поетът не посочва носителя на чуждото слово. Вероятно спазването на акростиха, изискванията на метриката и най-вече логиката в последователността при изграждане на новия образ СЛОВО са накарали автора да прибегне към по-свободно използване на текстовете от първообраза, подчинявайки ги на своя замисъл, за да може да внуши, че СЛОВО е начало на началата (Йоан 1:1), СЛОВО е сътворяване (Бит. 1:3), СЛОВО е мъдрост (респ. познание) за бога и човека (Екл. 1:13) и т. н., все в духа на християнската типология. Но СЛОВО в същото време е и творчество „ . . . пространо СЛОВО даждъ“, „Цѣломждрьно да начыиъ пьсати“, СЛОВО е единство за „Іазыкъ новъ“, който „хвалж (синоним на слово) въздаѣ присно“, СЛОВО най-после е „ОУСПѢХЪ всѣмъ“, които „Живѣщимъ въ заповѣдъхъ ти“ — сега вече в духа на времето и в рамките на „нов народ“ в решителен за него исторически момент. От това следва, че текстът на „Молитвата“ е резултат на една завидна мозаична техника, но в определена система, при която типологично на религиозна основа и конкретно-историческо взаимно се допълват съобразно замисъла на твореца. И още нещо твърде важно за „Азбучна молитва“: конкретното разположение на образа СЛОВО в текста на творбата се среща във всички познати на науката преписи! . . . Навярно усетът на ония, които са преписвали произведението, че този образ е освоен и в композиционно-структурно отношение, и в идеологическа насока, не им е разрешил да променят неговото разположение. От това почти със сигурност може да се предполага,

¹⁶ А. Giambelluca-Kossova. Цит. съх.

че този факт отвежда към една от същностните черти на текста-първообраз. . . И така в привидния парадокс, който на пръв поглед може да събуди недоумение: със слово се моля, за да ми бъде дадено слово, та като имам пространно слово, да направя явно евангелското слово, образът СЛОВО, реализиран в „техническо“ отношение чрез симетричното повторение, е основа на творбата. Елементите на този образ са подредени в такава последователност, която се предопределя от историческата необходимост на времето. Или, ако конкретизираме горното твърдение, трябва да се подчертае: едната част на споменатото вече трикратно повторение е обрамчила централния образ КРЪЩЕНИЕ — „Къ кръщению обратиша сѧ вси / Люде твои наречи сѧ хотѧще“ (13 и 14 ст.). Следва другата част на повторението, която по смисъл е много близка на първата. И така чрез СЛОВО към КРЪЩЕНИЕ и от КРЪЩЕНИЕ към СЛОВО — такава е вътрешната логика на творбата, която може да се открие без особени затруднения както в композицията, така и в цялата структура на произведението. . . В хода на тези размисли възниква въпросът, защо поетът превръща образа КРЪЩЕНИЕ в център на своята творба. И още защо този образ той свързва със СЛАВЯНСКОТО ПЛЕМЕ¹⁷: „И летитъ нѣнѣ славѣнско племѧ / Къ кръщению обратиша сѧ вси / Люде твои наречи сѧ хотѧще (12, 13, 14 ст.). Отговорът на този въпрос не би ни затруднил, ако не се забравя, че К. Преславски е първият старобългарски екзегет, чието произведение „Учително евангелие“ е дошло до нас. За образования тълкувател на евангелското слово водното кръщение е външен белег на онова, което се променя вътре в човека. И още — водното кръщение е символ на „погребването на стария човек“ и духовното раждане на новия (още древните евреи според старозаветните книги са смятали жертвената кръв и водата за богопределени символи на очищението). На-

вярно поетът е познавал думите на апостол Павел: „Елици бо во Хрѣта крѣстесѧ, во Хрѣта облекостесѧ“ (Гал. 3:28), за да види в кръщението новородение, духовна промяна на целия славянски род¹⁸, която му дава нови очи за света и живота в него. Затова не без основание може да се твърди, че в този вид християнското кръщение и като ритуален акт, и като поетичен образ, използван в „Молитвата“, е средновековното религиозно проявление на античния катарзис, без да се смята, че аналогията е пълна. В случая е важна преди всичко типологичната близост между двете етически и естетически категории, която близост се проявява в потребността от духовно обновление на човека чрез нравствено прераждане. . . Чрез катарзисното очистване човек се чувства божествено прероден и изпитва според Аристотел възродителна „безвредна радост“. Кръщението „с Дух святии и огън“ (Лук. 3:16) е изгонване на нечестивото, на греха и порока според екзегетите, за да се постигне небесното безсмъртие. Пак по думите на Аристотел катарзисът е преодоляване на страх или „угризение на съвестта“ чрез състрадание, чрез съчувствие и морално освобождение от допуснати грешки в живота. Според християнското учение кръщението с вода е богопределен символ на нравствено обновление, което настъпва след разкаяние за извършени грехове (Мат. 3:6) и в същото време е приемане на задължението за нов, обновен живот. . . И така от „трагическия страх“ към състраданието и оттам към моралното очистване и радостта от това очистване — такъв е пътят на „сложното превръщане на чувствата“ (Виготски) при катарзиса. Аналогичен е процесът и при кръщението: от покаяние и опрощаване на греховете (Мар. 1:4,5) към духовно единение с благовестието (т. е. със СЛОВОТО) за царството божие, проповядвано от Христос (Марко 1:15), защото . . . чрѣзь *Свѣтото Кръщение* ставаме синове Божии. . . , защото ако ли се облякохме въ Христа, Който е Синь Божий, прочие и подобни станахме съ Божия Синь, и тѣй приехме едно

¹⁷ В четири от познатите на науката 38 преписа на „Молитвата“ образът кръщение е заменен с възнесение. Този факт може да се обясни със съществуващата семантична близост между двата образа. Образът възнесение винаги отвежда към трансформация на земното в небесно; подобно нещо се наблюдава и в кръщението.

¹⁸ Този образ, в чиято автентичност в рамките на „Азбучна молитва“ някои текстолози се съмняват, присъствува неизменно в „Проглас към евангелието“ и „Гранеса добра“.

сродство и подобие с Него и станахме по благодат онова, което Той е по естество"¹⁹ (к. м., Д. Е.). . . Сега вече връзката на образа-символ КРЪЩЕНИЕ като духовен акт с обществен резонанс, от една страна, със СЛАВЯНСКИ РОД, от друга страна, е неизбежна и тя е най-яркият израз на взаимовръзката между конкретно-историческото и типологичното на религиозна основа в произведението. А като се има предвид, че тази връзка е налице в „Проглас“ и „Гранеса добра“, естествено е да се приеме, че тя се налага като постоянен компонент в старобългарската поезия. . . Затова образът КРЪЩЕНИЕ, който от композиционна гледна точка е стожер в „Молитвата“, едновременно отвежда и към второто, духовно раждане на човека чрез приобщаване към новата вяра, и към раждане на новото славянобългарско народностно съзнание отново чрез вярата: „Азъкъ нѣвъ хвалъ въздама прсно/отцоу, сзгноу и сватоу/емоу доухоу“ (36 и 37 ст.). Наистина един нов народ чрез кръщението извършва най-значимото в своята история до този момент ТАЙНСТВО — придобива народностно самочувствие, т. е. самоутвърждава се не само със силата на оръжието, но и със силата на духа.

Когато става дума за семантиката на образа-символ КРЪЩЕНИЕ, не би било без значение още веднъж да се обърне внимание на неговото конкретно присъствие в „Молитвата“ — сега вече на ниво поетически синтаксис, и то отново в съпоставка с евангелските книги. Внимателното вглеждане в текста на четиримата евангелисти (в това число и „Деяния апостолски“) показва, че споменатият по-горе образ в евангелието присъствува предимно в предикативна форма, без да се наемаме да коментираме този факт. В случая е важно, че К. Преславски в стиха „КЪ КРЪЩЕНИЮ ОБРАТИША СѦ ВСИ“ е използвал субстантивирания форма на образа, което в рамките на стиха-изречение изисква и наличието на предикат. И авторът е прибягнал към глагола ОБРАТИТИ СѦ, като постига едно съчетание, което не може да се открие в библейските книги. Нравственото и естетическо значение на образа КРЪЩЕНИЕ в произведението е постигнато чрез двойно внушение на идеята за преобразование, трансформация, обрат в нещо, съдържащо се и в субстантивирания форма, и в предиката. Това от своя страна отново отвежда към двете семантични равнища на образа: конкретно-историческо и типологично в границите на християнските универсалии. Ето защо всеки опит да се разкъсат тези равнища е неубедителен и антиисторически. В този смисъл твърде неприемливо е становището на акад. Е. Георгиев, който пише: „Както всяко значително литературно произведение т. нар. „Азбучна молитва“ доста точно отразява историческия момент, в който е създадена. Определят го особено стиховете ѝ: „Летить нѣнѣ и словѣнскоѣ племѣ / Къ кръщенію, обратиша сѧ вси. . .“²⁰ (к. м., Д. Е.). И авторът търси историческото събитие кръщение в конкретно десетилетие, за да докаже своята теза за авторството на „Молитвата“. Повтаряме, не е приемливо, защото в случая не става дума за хроника или житие, а за поетическа образност, чиято сила (подобно на библейските образи) е в едновременното действие на двете семантични равнища. Освен това трябва да подчертаем, че тази едновременност не дава основание на ония изследователи, които тълкуват текста на „Молитвата“ единствено в иносказателна насока, оставяйки в границите на теологическите универсалии. Защото в новия поетичен текст тези универсалии освен сакралното си значение на типологична основа придобиват и конкретен земен характер следствие на факта, че са извикани на живот в друго време, за да задоволят други духовни нужди при други условия. И още независимо от волята на автора, чиято творческа свобода при създаване на „Молитвата“ се проявява също в конкретно време и носи (макар и опосредствувано) печата на това време. Подобен е случаят с образа СЛОВО, който също отвежда към християнската типология: Слово на истината (II Тим. 2:15), чисто Господне слово (Пс. 17:31), откровение на истината (Пс. 18:8) и т. н. Но в същото време този

¹⁹ Теофилакт Охридски. Толкование четирнадесетте Послания Святаго славнаго и всехвалнаго ап. Павла. Св., 1889, с. 273.

²⁰ Е. Георгиев. Кога възниква т. нар. „Азбучна молитва“. — В: Кирило-Методиевски студии. Кн. I. С., 1984, с. 39.

образ значи буквено слово, писменост, книги — „Нъ мнѣ нѣнѣ пространо слово даждъ“... „Цѣлом — дръно да начнѣ пѣсати“ (16 и 27 ст.) и отново отвежда към конкретното време в неговите духовни прояви. За да стане чудото: буквите се рисуват на разтворен свитък или книга по икони и стенописи, превърнали се в нов символ на познанието, на мъдростта, на творчеството. И до днес!..

Тук искаме да поставим още един въпрос, свързан с „Азбучна молитва“. Защото той има принципно значение и се отнася повече или по-малко до всички произведения на старобългарската литература. Става дума за насоката, в която протича тълкуването поради факта, че тези творби се създават на основата на библейски базисни текстове. Логично е да се мисли, че при интерпретацията на новосъздадените произведения горепосочените текстове имат решаващо значение, особено когато са отбелязани техните автори (пророци, евангелисти, апостоли — както в „Проглас към евангелието“) и когато цитатите са точни или приблизително точни. В този случай тълкуването до голяма степен се предопределя, и то протича наистина в „определено, макар и способно за разширяване, русло“. Рисковете започват от оня момент, когато новата творба се окаже реминисценция на текстовете-първообрази, както това се наблюдава в „Азбучна молитва“ и в „Гранеса добра“. Казваме рискове, защото всеки опит да се намерят точни отпратки в Библията при подобни случаи е хипотетичен, поради което насоката на тълкуване на семантично равнище не е ясно очертана. Като се има предвид, че в „Молитвата“ могат да се открият няколко образа-символа, основни за християнската типология (например слово божие, закон, заповеди, евангелско слово, Троица, мъдрост, кръщение и др.), и като се знае, че за всеки един от тези образи библейските книги предлагат десетки отпратки, то посоката, в която трябва да протече интерпретацията, остава неизвестна, без да се смята, че тълкуването може да бъде еднозначно. Ако интерпретаторът се движи в границите на християнската типология, откъсвайки поетичния текст от действителния свят, то неговото тълкуване не може да претендира за универсалност даже и в рамките на културологичната херменевтика, тъй като не е все едно дали тежестта на анализа ще падне върху образи като СЛОВО, КРЪЩЕНИЕ или върху ЗАКОН, ЗАПОВЕДИ, МЪДРОСТ. Нека се обърнем отново към споменатия анализ на „Молитвата“ от А. Джамбелука, тъй като с него са свързани нашите възражения на принципна основа във връзка с възможните насоки на интерпретация, когато става дума за текст на конкретна творба. Като насочва вниманието си към т. нар. „тематичен ключ“, който според изследователката представлява за читателя основна информация, даваща му възможност да схване замисъла на твореца, Джамбелука пише: „Ако последните четири стиха на цитирания откъс²¹ предлагат една сbitа, но жизнена възхвала на Мъдростта (Прем. Сол. 7:10, 26, 29), те също така дават „тематичния ключ“ за разбиране на духовното послание на автора... Съблюдаването на Заповедите, усърдното подчинение на божествения Закон, допълнен и усъвършенствуван от Евангелието, е единственият начин за постигане на съвършенство, следователно единствен път, предложен на хората, за да постигнат спасението...“²² И така, божите заповеди, законът, мъдростта, които се откриват и в Евангелието, са път към съвършенство, към спасение на хората, за да постигнат спасение — от тези мисли е проникнат целият анализ на произведението. Не бихме имали нищо против този подход на авторката, ако тя би ни посочила критериите за избор на „тематичен ключ“, който дава и насоката на нейния анализ. Защото текстът на „Молитвата“, изграден на основата на типологични образи в рамките на християнската религия, дава възможност за избор на друг и даже на други „тематични ключове“, които биха могли да насочат тълкуването в друга насока, например пресвета Троица, бог като създател на всичко видимо и невидимо, мъдростта като познание за бога и т. н. А изходни текстове за тези типологични образи могат да се открият на десетки места в Библията. И отново

²¹ Става дума за стиховете: „Зѣло бо Ієсъ свѣтильникъ жизни / Законъ твои, свѣтъ стѣзамъ того, / Иже ищетъ Іевангелска слова / И проситъ сѧ дары твоя прилати.“

²² А. Giambelluca - Kossova. Цит. съм.

стигаме до въпроса за критерии при избор на „тематичен ключ“, отговор на който авторката не дава до края на своята статия. А този отговор се намира единствено в конкретната организация на текста на „Молитвата“, в логиката при постройката на творбата, на която логика е подчинено разположението на основните образи-символи. Не е възможно, ако се отнасяме сериозно от изследователска гледна точка към текста на „Азбучна молитва“, образи като ЗАКОН ТВОЙ, МЪДРОСТ, които явно са подчинени в композиционно-структурно отношение на основния образ СЛОВО в неговите възможно най-широки семантични граници в рамките на християнската теологическа система, да бъдат извеждани на преден план и да определят насоката на тълкуване на произведението, както това се наблюдава при анализа на Джамбелука. Защото образът СЛОВО в смисъл на букви, писменост се съдържа в акростиха на „Молитвата“, СЛОВО е основен мотив в творбата, в която „АЗЪ“ и „ВЪСЪМЪ“ . . . ПРОСИТЬ СЯ ДАРЫ (синоним на слово) ТВОЯ ПРИЯТИ“ (11 ст.). И още—СЛОВО е „ДОСТОЙНОМЪ“ (за повярвалите, б. а.) СИЛЪ, СЛОВО „ПЕЧАЛЪ МОЯ НА РАДОСТЬ ПРЪЛОЖИ“, за да може молещият се „ЦЪЛОМЪДРЪНО ДА НАЧЪНЪ ПЪСАТИ“. И не на последно място: СЛОВО цели всяка ипостас (същност, б. а.) прераждайки я чрез КРЪЩЕНИЕ с вода и огън. . . Следователно да се пренебрегва разположението на основните образи СЛОВО, КРЪЩЕНИЕ, СЛАВЯНСКО ПЛЕМЕ в композицията на творбата, значи да не се зачитат симетрията, съразмерността, които са съществени за всяко поетическо произведение и които би трябвало да определят посоката на неговия анализ, т. е. да не се съобразяваме с неговата структура. Това от своя страна довежда до нарушаване и на неизбежния за всяка творба на средновековното баланс между споменатите две семантични равнища — конкретно-историческо и символно-алегорическо. Или, казано с други думи, това поставя изследователя във от границите на конкретния поетичен текст.