

## ЧОВЕШКАТА ЛИЧНОСТ В ПОЕТИЧЕСКИТЕ ТЕКСТОВЕ НА СТАРОБЪЛГАРСКИТЕ ПИСАТЕЛИ

ДИМИТЪР ЕФЕНДУЛОВ

При така поставения проблем в това изследване ще бъде направен опит да се потърси отговор на следния методологически въпрос: възможно ли е в границите на християнската религия и по-точно на теологията, която обединява някои частнонаучни знания през средните векове, да се говори за човешка личност? Ако отговорът е утвърдителен, следва да се попита: как тази личност се проявява като творец и литературен герой в старобългарската поезия?

Разрешаването на този въпрос изисква усилията да бъдат насочени в две направления: 1) към източноправославната патристична антропология в лицето на нейните най-ярки представители, в чиито богословски трудове проблемът за човешката личност е разработен на основата на някой от най-важните християнски догмати; 2) към конкретните поетически текстове от втората половина на IX и началото на X век, в които личностната позиция в „АЗ“-изказа (и не само там!) намира своята реализация по законите на творчеството, схващано в теологическа насока. Естествено към така избрания подход могат да бъдат отправени възражения относно неговата целесъобразност, като се имат предвид възможностите на съвременното научно мислене. Не трябва да се забравя обаче, че на основата на новозаветните библейски книги и особено на апостол Павловите послания източното богословие, представено от кападокийската школа, от Псевдо-Дионисий Ареопагит, от Максим Изповедник и др., преосмисляйки Аристотелевата *Substantia abstracta et concreta*, създаде за пръв път в историята на религиите и философските школи учението за бога като „СЪЩНОСТ“ и „ИПОСТАС“ И то не само във вид на различие между „битие въобще“ и „конкретно битие“ (Плотин), а като триипостасна субстанция, която разпространява своите ипостаси в човешкия свят. Затова ипостасът в неговата божествена или човешка същност се схваща като самостоятелен образ-лице на битието в самото себе си (Григорий Назианзин). По този начин източната патристична в лицето преди всичко на тримата кападокийци, Григорий Ниски и Псевдо-Дионисий Ареопагит създаде богословско определение за божествените ипостаси и на базата на т. нар. символически реализъм (за този термин ще стане дума по-късно) метафизически обоснова своята теория за ипостасите на човека. Или, казано с други думи, светоотческата антропология осмисли богословско-персоналистичната същност на отделния човек във от „колективистичното“ съзнание в границите на рода, племето, държавата по времето на патриарситев Стария завет и известна степен на града-държава от епохата на гръцката античност. А като се има предвид, че християнските църковни отци от Изтока (естествено и първите представители на старобългарската литература) са и поети, и философи-теолози, едва ли може да се постави под съмнение споменатият по-горе подход: присъствието на човешката личност като творец и литературен герой в старобългарската поезия да се разглежда в отношение към патристичното учение за човека. Защото да се пренасят съвременни възгледи за човешката личност върху

произведения, които бележат началото на старобългарската литература и в частност поезия, би значело разминаване с нейната същност и функции в конкретното време. Естествено е да се твърди, че подобно разминаване няма нищо общо с едно съвременно изследване на основата на историко-генетическия метод. И още — подобен подход дава възможност да се наблюдават някои аспекти на личността, развити в по-малка или по-голяма степен в зависимост от народностни, религиозни и други особености през съответната епоха, а също така и някои страни от човешкия „АЗ“, намерили проява в отделни типове словесна творческа дейност. И не на последно място: разглеждането на произведенията на изкуството, дошли до нас от древността, в отношение към митологията и религията не е цел, чрез която се преследва „възстановяването“ на техните „застинали форми“, а средство, част от инструментариума на днешния изследовател, чрез който се осмисля съвременното възприемане на произведенията от миналото. Разбира се, като не се забравя, че става дума за словесно творчество, създадено през епоха, в която тясната връзка (в известна степен даже сливането!) между религията и поезията е резултат на някои общи особености и закономерности в естетическата и религиозна проява на човека. По думите на Маркс теоретичното, научното познание се осъществява в абстрактни категории. За разлика от научното той нарича художественото и религиозно познание „практически-духовно“ усвояване на света<sup>1</sup>, като има предвид, че в тази област възпроизвеждането на действителността изисква чувствено-нагледни, предметни образи, които се реализират в определена материална форма. Без да се поставя знак за равенство поради принципните различия помежду им, трябва да изтъкна, че в християнската тринитарна теория за триипостасния бог от времето на големите догматически спорове през IV век, свръхестествената субстанция, която по принцип е непознаваема, може да бъде умопостижима единствено чрез своите ипостаси, т. е. в конкретно осезаеми образи-лица, които са преходни символи на един друг — вечен и съвършен свят. Следователно в горното твърдение става дума за спецификата на художественото и религиозното познание (вединия случай като отражение на обективната действителност, а в другия — на трансценденталното начало), което и в двата случая се осъществява по образен път. В заключение на тези встъпителни мисли трябва да изтъкна, че изследването на проблема за човешката личност в набелязаните по-горе насоки и граници за съвременния читател има смисъл преди всичко като възможност за запознаване с безграничния потенциал на човешкия дух да създава култура. Сама по себе си тази култура е и неговото (на човека) безсмъртие, което се проявява в своите „ипостаси“. Или, с други думи казано, това е стремежът на човека към абсолютното.

И така, преди да пристъпя към наблюдения върху ритуалната и извънритуалната поезия от най-ранния период на българската литература с оглед да се проследят някои страни от човешката личност в процеса на художествено-творческа реализация, налага се във възможно най-схематичен вид (с всичките рискове на подобно представяне) да бъде изложено християнското учение за човека според виждането на източноправославните отци на църквата. Трудността при осъществяването на това произтича от факта, че представителите на раннохристиянското богословие не са писали специални съчинения по горепосочения проблем, в които схващанията им да бъдат изложени в систематичен вид; техните виждания за човека са разпръснати в писма, слова, беседи и трактати, създадени по други поводи. Затова, като се имат предвид целите на това изследване, начинът, по който ще бъдат представени тези виждания, не претендира за обхванатост и изчерпателност.

Патристичното учение за човека, което се опира на библейските книги от Стария и Новия завет, утвърждава идеята, че най-висшето от всички живи същества на земята — човекът — е преди всичко духовно явление. Като разумна сила, която „носи в себе си... подобие на божествения образ“<sup>2</sup>, той пребивава временно на земята, поради което след смъртта си се заселва в един друг, тайнствен и вечен свят. Затова противоре-

<sup>1</sup> К. Маркс, Ф. Енгелс, Соч., т. 12, с. 728.

<sup>2</sup> Творения святого Григория Нисскаго. — В: Творения святых отцев в русском переводе. Т. 40, ч. IV. М., 1862, с. 241.

чието у човека между телесното и духовното се решава винаги в полза на последното. Защото земното, вещественото (в това число и самият той като материя) са функция на Логоса; отблясък на предвечния, отпечатък на този, който е — сий. Или, с други думи казано: земният свят в своето многообразие е изпълнен с „видими символи“ на една непреходна, божествена реалност. Ето какво пише по този повод през VII в. мистикът Максим Исповедник: „Във всеки един от видимите символи може да се открие боготворящия Логос и в Логоса — Бога, ако те (символите, б. а.) се разглеждат не с чувственото зрение, а с духовния взор.“<sup>3</sup> Този тип световъзприемане, известен в богословието като символически реализъм, е крайъгълният камък в християнската религия. Чрез него се утвърждава вярата в реалното съществуване на първообраза — въздъхна бог, който стои в основата на всеки символ, тъй като видимият свят е негова символическа функция. Затова според теологическата гносеология познанието се реализира най-вече чрез символното начало, без изцяло да се изключват генетическото и причинно-следственото. От тази основна максима тръгва светоотческото учение за човека, който като плът, материя е подчинен на законите на природата, но в същото време за разлика от всички други живи същества носи в себе си частица от първообразния дух, поради което според апостол Павел той може да се одухотворява (I Кор. 15: 44). Нещо повече, по думите на Псевдо-Дионисий Ареопагит всяка „... материя, получавайки битие от Истинната Красота, съхранява чрез цялото свое устройство следи от духовното благообразие, чрез чието посредничество тя (материята, б. а.) може да се издигне до нейните нематериални първообрази“<sup>4</sup>. Следователно и като дух, и като материя всичко у човека води до „първообразния дух“, до „нематериалните първообрази“. В този смисъл човешката личност носи в себе си „божествените ипостаси“, т. е. своята неповторимост, която се съхранява даже и след телесната смърт; именно затова според християнската есхатология в задгробния живот и пред страшния съд всеки човек лично ще отговаря за делата си и в зависимост от тях ще му бъде отредено да се мъчи или да блаженствува във вечността. Вглеждането в собствената душа, която е сътворена същност, същност жива, разумна, и която със свойствените си движения управлява чувствителните органи, е път към себепознанието, опит за откъсване от общия живот и оформяне на съзнание за „АЗ“-а. Човешката личност носи в себе си усещането, че е най-мъдрото същество в разумно устроеното мироздание; в ръцете на човека е собствената му съдба, защото той притежава изборителна възможност, воден от своята воля, и защото проявява свободата си в богоуподобяването (теосиса), отхвърляйки от себе си греха и срама да бъде в дълг на върховното благо, т. е. на своя създател (Григорий Ниски). В основни линии тази е отправната точка на светоотческото учение за човешката личност; отделните страни на тази личност могат да се открият в съчиненията, посветени на християнските догми за сътворението на света, за грехопадението, за теосиса, т. е. възможностите за обожествяване на човека подобно на въчеловечаването на Логоса в Богочовек. Обемът и целите на това изследване не разрешават да се направи изложение в теоретичен план на горепосочените християнски догми, но те ще се имат предвид при изследване на поетическите текстове, зад които непосредствено стои личността на човека-творец според схващането на Григорий Богослов. Затова ще спра вниманието си само на една от библейските догматически постановки, разработвана от почти всички значителни теолози след IV век, поради това, че тя заема централно място в християнското вероучение и патристичната антропология. Става дума за стих 26 от първата глава на книгата „Битие“, където може да се прочете: „След това рече Бог: да съворим човек по Наш образ, (и) по Наше подобие. . .“<sup>5</sup>. В светоотческите ексегетически и догматически съчинения този текст се тълкува, общо взето, в духа на традицията и в същото време нееднозначно. В едни случаи двете думи в израза „образ и подобие“ се схващат като синоними, а в други — с различна семантика, т. е. едни от църковните творци смятат, че божият образ и подобие у човека — това са неговата ра-

<sup>3</sup> Цит. по: А р х и м. К и р и а н. Антропология св. Григория Паламы. Париж, б. г., с. 337.

<sup>4</sup> Пак там, с. 349.

<sup>5</sup> Всички цитати на съвременен български език са по новото издание на Библията. С., 1982.

зъмност, свободна воля, безсмъртие на духа, способност да твори и т.н., а други приемат образ божи като *даденост* във връзка с горепосочените качества за разлика от подобие-то, смятано за *възможност за развитие*. В патристичната литература сред всички способности, които притежава човек, с особено внимание се ползува дарбата му да твори. За Блажени Теодорит, Йоан Дамаскин и особено за патриарх Фотий богоподобие-то на човека в най-голяма степен се проявява в творческата дейност, тъй като тя разкрива в него големи дълбочини, изисква самовглъбяване и целенасочено развитие на собствените му способности. На човека като потенциална възможност да твори е отредена върховната роля: да продължи на земята съзидателната мощ на бога в границите на културата, строителството на живота и историята, защото според патристиката в творческата дейност на човека има нещо много общо със самото създаване на света (Бит. 1:1). Разбира се, човешката личност не твори подобно на бога от абсолютното небитие, но затова пък тя създава нещо, което не е съществувало до момента, т. е. твори ценности. Във връзка с това Методий Олимпийски пише: „Не веществото твори градовете и храмовете, но художественото творчество ги създава в този вид; художеството не се ражда от съществуващото преди това художество на материята, а от художество, което е липсвало по-рано в нея.“<sup>6</sup> И така, не е случаен фактът, че за източната патристика творческата същност на човека в най-голяма степен създава у него самочувствие и царствено достойнство, за да надмогне житейската си униженост и болка. По този повод С. Аверинцев пише: „Именно така стоят нещата с християнството. То учи човека да мисли за себе си като за нещо високо, много високо“, и като цитира думите на Григорий Назианзин, продължава с думите на последния: „Ако ти мислиш с унижение за себе си, то аз ти напомням, че ти. . . си създаден Бог, който чрез Христовите страдания отива към нетленна слава“<sup>7</sup>.

Както е известно, християнството в своята цялост (в това число и теологията) представлява сложна система, формирала се, от една страна, под влияние на юдейския монотеизъм, така както той е представен в книгите на Стария завет, а, от друга — на основата на неоплатонизма в лицето най-вече на Плотин. Християнското богословие, което се стреми да даде научна (според представите на църковните отци) обосновка на религията, се оформя в остра борба с ранногръцката натурфилософия, с античния пантеизъм и елинското езичество; на тази база се създава и патристичната антропология, за която човешкото същество е разумно словесно създаване с неповторима същност, определено предназначение и набелязана цел. Като надмогна старозаветното разбиране за човека, който няма съзнание за себе си извън рода, племето и държавата и живее в постоянно лутане между вярата в Иехова<sup>8</sup> и отклонението в езичество; като се противопоставя на древногръцкото натурфилософско разбиране за човека, който е зависим от природата, защото е неделима част от космоса, схващан в духа на хилозоизма и пантеизма или на антропоморфното по своята същност езичество, християнската антропология внася нещо ново в сравнение с известните дотогава учения за човешката личност освен изтъкнатото по-горе персоналистично обособяване, разбирано в богословска насока. Става дума за същността на вярата в бога, така както е разкрита в евангелието на Марко. Ето какво пише във връзка с това новозаветният автор: „Исус им отговори и рече: имайте вяра в Бога. Защото истина ви казвам: ако някой каже на тая планина: дигни се и се хвърли в морето, и не се усъмни в сърцето си, а повярва, че ще стане по думите му — ще му се сбъдне, каквото и да каже“ (11:22, 23). Смисълът на този текст, тълкуван в контекста на цялото евангелие и останалите новозаветни книги, отвежда към принципното противоборство на християнското учение в отношение към ранногръцката философия, според която светът от никого не е създаден: „той е бил, е и ще бъде“ — както твърди Хераклит. И то съществуващ като единен, жив и цялостен организъм, част от който е и самият човек. Оттук произтича убеждението за хармоничното взаимодействие между човека и природата и за необходимостта той да живее при-

<sup>6</sup> Архим. Киприан. Цит. съч., с. 374.

<sup>7</sup> С. Аверинцев. На прекрестке литературных традиций. — В: Вопросы литературы, 1973, кн. 2.

родосъобразно, изучавайки нейните закони. Горепосоченият евангелски текст дава възможност да се разбере, че пряка зависимост на човека от материалното битие не съществува; за разлика от твърденията на древногръцката натурфилософия новозаветният автор убеждава, че повярвайки, ако не се съмнява в своята вяра, е напълно свободен от природните закони. А тази свобода, равна на чудодейство, го прави съучастник в творението: умопостижим съучастник в небесните дела и реален в земните, по повод на което Григорий Ниски отбелязва, разсъждавайки върху творческата дейност на човека. „Изкуството — пише той — е някаква твърда мисъл, приведена в действие във връзка с някоя цел с помощта на веществото; мисълта пък е някакво собствено движение и действие на ума. . . , който е нещо друго в сравнение с видимото.“<sup>8</sup> Християнският модел на религиозната вяра е също така нещо различно и от вярата на Авраам; за старозаветните библейски автори всемогъщ е само Иехова, защото той, а не човекът е всемогъщият. Ето защо не е случаен фактът, че в Стария завет постоянно се подчертава човешкото безсилие и даже нищожество. Тази съществена разлика, за която стана дума дотук, очертава и статута на човешката личност в християнската антропология, статут твърде различен в по-голяма степен от античното схващане и в по-малка от старозаветното най-вече във връзка със свободата на волята и творческата същност на човека. Ако това е така, естествено е в хода на тези мисли да се попита: така оформеното разбиране за човека според светоотческото учение оказва ли и в каква степен влияние върху резултатите от самата творческа дейност на личността в границите на изкуството и в частност на словесното творчество. Отговорът естествено е утвърдителен, но той се нуждае от доказателства на базата на съпоставки с творческата дейност през древността — юдейска и древногръцка. И понеже в тази област С. Аверинцев е написал проникновено изследване, ще се позова на него. Като характеризира разликата между двете наследства в областта на словесното изкуство, авторът отбелязва: „... в Библията душевното състояние се предава като идеща като отвън и изпълваща всичко стихия на страдание или ликуване. . . ; у гърците нещата са много по-еднозначни и здраво се локализируют в затворения, пластично-релефен „индивидуум“ като обект на философско или художествено разглеждане отстрани.“ И по-нататък: „... библейската поетика е поетика на притчата, която изключва пластичността (както в гръцката литература, б. а.). . . хората се представят не като обекти на авторско наблюдение, а като субекти на избора и действието. . .“<sup>9</sup>

Позволих си тези дълги цитати, защото в тях се съдържа принципната разлика между двете културни наследства и в частност между двата типа поетики на словесното творчество при опит да се очертаят техните типологични разлики на базата на противопоставянето и даже взаимоизключването. Естествено средновековната литература в християнска Византия (а чрез нея и старобългарската литература) наследява в по-малка или в по-голяма степен традицията и на двете култури, но не трябва да се забравя, че това става след сложни трансформационни процеси, които се извършват на основата на нова религия и съответстващата ѝ богословска мисъл. Вън от обсега на това изследване е характеристиката на новото изкуство и още по-малко на поетиката, свързана със словесното творчество. Ще изтъкна само, че те се изграждат на базата на противоборството или преосмислянето на елинското поетическо наследство и дострояването на старозаветната библейска традиция. И още нещо — същността на човешката творческа дейност се обяснява на основата на религиозния символизъм, т. е. на патристичната теория за символа. Ако според богословието в областта на познанието *светът е символическа функция на трансценденталното*, ако човекът като индивидуална неповторимост е също функция на божествените ипостаси, то *човекото творчество*, чрез което личността се извисява до подобие на твореца, *се състои в създаване на символи* за назоваване на неназовимото според една от основните християнски антиномии. Или, с други думи: художественият ум на човека-творец по пътя на непосредствената интуиция се

<sup>8</sup> Григорий Ниский. Цит. соч., с. 222.

<sup>9</sup> С. Аверинцев. Гръцката „литература“ и близкостичната „книжнина“. — В: Проблеми на старогръцката литература. С., 1984, с. 35.

„вглежда“ в земните явления и намира в тях нещо сродно с един друг свят, т. е. намира или създава символа. С тези символи са изпълнени Псалтирът, книгите на пророците и цялата богослужебна химнография. Следователно символът е човешко творчество, чрез което личността проявява своя творчески ерос повече като една зададеност, изискваща активно отношение от страна на твореца. Повтарям, активно отношение, а не механично пренасяне на дадености. Затова колкото човешката творческа дейност да е ограничена в рамките на канона, последният не е равен на догмата в богословието; канонът изпълнява регулативна функция и в значително по-голяма степен (в сравнение с догмата) предполага личностна интерпретация в зависимост от степента на таланта, т. е. на божествения ерос според определянето на патристиката.

И така, като се има предвид изложеното дотук, ще се опитам да очертая образа на творческата личност в поезията от края на IX и началото на X век, а също така в известна степен и образа на „лирическия говорител“ (казано с думите на съвременното литературознание), доколкото той не се покрива с биографичния образ на твореца. За целта ще използвам част от триодните произведения на Константин Преславски и вписания в тях стихотворен акростих „Гранеса добра Константина“, а също така известните „Проглас към евангелието“ и „Азбучна молитва“, т. е. наблюденията ми ще бъдат насочени към два типа поезия според социалното ѝ предназначение: ритуална и извънритуална.

Ритуалната поезия от края на IX век е почти изцяло преводна, но още в първите стъпки на старобългарските поети в тази област се забелязва стремежа им да създадат свое лично творчество по подобие на известните византийски химнописци. Този стремеж най-добре е проявен в триодните произведения на Константин Преславски и по-точно в неговите трипеснеци и четирипеснеци, които той написва и помества в преведения от него постен триод наред с канонните цикли на известните византийски автори Климент и Теодор Студит, Йосиф Песнописец и др.<sup>10</sup> Естествено това не са единствените химнографски произведения в старобългарската литература с доказано българско авторство; предпочитанията ми към оригиналните канони на Константин Преславски се обуславят от особения статут на постния триод сред цялата ритуална поезия. А той се определя от своеобразието на богослуженията през четиридесетте дни преди Възкресение — дни, отредени от църквата за пост и лично покаяние за сторени грехове, т. е. това са дни на духовна равностметка, произтичаща от основното противоречие у човека, който е „храм“ на божественото начало, но този „храм“ според известния кондак за неделата на Митаря и Фарисея живее в несъвършен създ — тялото, плътта, и поради това е „весь оскверненъ“. Съзнанието за собствена греховност и недостойнство пред бога от теологическа гледна точка е основната двигателна сила, която подтиква личността към очистване и оттам към самоусъвършенствуване. Или, казано с езика на „апостола на езичниците“ Павел, усвоил в най-голяма степен „религиозната диалектика“, човек е единство от външна обвивка, тяло в собствения смисъл на думата и дух, субект на живота, личност; каквато и борба да съществува между духовното и телесното, това не са усилия за отричане на плътта, без която човек не може да съществува на земята, а върховно напрежение на волята срещу загнездилите се в тялото грях като потенция и реалност. И така съзнанието на личността е разединено: противоречието между умопостижимата възможност за богоуподобяване и влечението на плътта като вместилище на греха е неизбежно. Разпъната вътре в себе си, човешката личност, която заема централно място във видимия свят, трябва да избира между настоящия живот, отреден по думите на Григорий Назианзин „от рождението до гроба да живеем, за да изтлеем“, и светлата бездна на отвъдния вечен и нетленен живот, т. е. между настоящото и бъдното, между чувственото и умопостижимото, без двете страни на противоречието взаимно да се изключват. От това съзнание е проникната и личността на автора на триодните трипеснеци и четирипеснеци К. Преславски; в отделните канони за четиридесетте дни на великия пост, в

<sup>10</sup> Г. Попов. Триодни произведения на Константин Преславски. — В: Кирило-Методиевски студии, кн. 2. С., 1985. Всички цитати от канонните цикли на Константин Преславски са по това издание, поради което по-нататък ще бъде отбелязвана само страницата.

отделните песни и даже във всеки тропар се излива плачът на поета — сдържано мъжествен, искрено смирен, но не и безпомощен. Плач, породен от съзнанието за лична вина, за собствени грехове, затова той е „сладката печал на сърцето“:

азъ молю ти се спсе съгрѣшихъ ти јако ннѣ  
 никтоже опустн н постыню ми дарун  
 матнѣв бо неси могын спсти вако полцихъ те с'  
 вѣроу непрвстан'но въ вѣки в'се: (с. 391).

Наистина своеобразното предназначение на тази поезия дава основание на някои да се съмняват в нейните възможности да разкрива личното преживяване на твореца под предлог, че това в действителност са чувствата на мнозинството по време на ритуала. Действително, от една страна, безспорно е така, но в случая трябва да се има предвид следното важно съображение. Както беше подчертано, творческата сила на личността според патристичната антропология се реализира на основата на съзнанието за персоналистична обособеност на отделния човек и в никакън случай не може да се изравни например с фолклорния аноним независимо от предназначението на творчеството, което създава. Затова по повелята на свободната си воля и според заложеното призвание в плодовете на своя труд човекът творец проявява собствения си стремеж към нравствено съвършенство, защото тази дейност не може да бъде дело на мнозинството. И поетът зове себе си и себеподобните:

браге се време настѣ прѣосщен'наго постѣ  
 сшен'но его примѣмъ дѣла добри съвршающе  
 на соуд бо н на г'нѣвъ не постите рѣ прѣкъ нѣ  
 вакаъ съюзъ неправиъ рѣшите јако пнше: (с. 398).

Това е духовният подвиг на личността, която се стреми чрез „дѣла добримъ“ към очистване на душата; това са онези усилия на човека като субект на действеното начало, насочени към собственото му съвършенство. Следователно съзнанието за лична греховност на човека води до търсене на собствени пътища за надмогване на човешкото недостойнство пред бога. Затова „прѣосщен'наго постѣ сшен'но его примѣмъ“, тъй като постът е условие за усмирение и приятно лечение на тялото и душата. И още — постът води до смирение, т. е. съзнание за греховност, а не до бездействието, защото без смирение няма покаяние, т. е. съзнание няма очистване на душата: такъв е пътят към „възкресението“ на човешката душа за друг, по-съвършен живот:

еже постити са постни са ѿ гнѣ(ва) н  
 лѣжж н яднн хулы н клеветын н всекого дѣла  
 заа пльтска да чисти узрнмъ пасхѣ хѣж (с. 479).

Изгонването на „всяко зло дело от плътта“ не решава проблема с нравствения катарзис на личността. Макар грехът да действува чрез тялото, т. е. чрез „ниските степени“ на човешкото съществуване (според отците на църквата), първопричината за греховността е в изкусителните помисли. Защото ако чувственият грях само се подбужда от вещите, духът на злобата се ражда в човешката душа. Или, с други думи казано, плътските страсти имат своето истинско начало в страстния ум, затова „мислената борба“ изисква особено съсредоточаване на силите, пълно „влизване на душата в самата себе си“ (Ареопагит), за да може да се надмогне духът на въображението и се победи всеки *съблазнителен земен образ*. По думите на Григорий Ниски чувственото начало, плътската страст „... е подобно на някаква истинска земна стена, с която хората на слабия ум сами си преграждат пътя към умственото прозрение“<sup>11</sup>, а без това прозрение, което е

<sup>11</sup> Григорий Нисский. Цит. соч., с. 208.

най-съвършената душевна деятелност, стремежът към високите степени на нравственото очистване, т. е. към т. нар. онтологически катарзис, се прекъсва. Затова поетът пее:

РѢКИ СЛЪЗЪ МН ДАРУЮ СЯ МАТНЬЕ ДА ИЗМЫЖ ДШЖ МОЖ  
ОКААНЖЖ Н СРЦЕ ЖЕ СИ ОКААНЕ ГРѢХИМ ДА НА  
ВЪКРЕСНИ ТВОЕМЪ И СТѢМЪ ІАВЛА СЯ ЧИСТЪ  
ТЕБЕ ВЕЛНЧЫЖ: (398 с.).

Конкретната образна тъкан на тези стихове не отвежда само до ритуалния празник Възкресение и до цялата поредица от външни деяния, свързани с поведението на личността по време на поста. Дълбоко символизираното поетово слово насочва към онова състояние на духа, при което върховните усилия на човека („Ръки слъзь“) са единственият път към нравствения катарзис, а оттам и към богоуподобяването, които са невъзможни в своята умопостижимост за личността без измиването от греха на окаяните душа и сърце. И още нещо, което е съществено за източната патристика и което в цитирания по-горе тропар е намерило убедителна образна реализация: няма равенство между отделните човешки личности в способността им чрез своята деятелност да се стремят към богоподобие, т. е. към съвършенство. Защото не всичко у човека е предопределено завинаги: значителна част от неговия духовен мир се реализира благодарение на потенциалните възможности, които стоят пред човека като „богопредделено задание“, чиито плодове зависят от волята на отделната личност. Както няма равенство и в богопознанието, макар всички да са чада божии, защото условията за това богопознание са две: едното е заложено в човека, а другото е плод на неговите лични усилия; при това между тези две условия, от които зависи приобщаването към съвършенството, съществува равенство, както твърди патристичната антропология. Следователно плачът на душата, самообвинението в греховност — често срещани мотиви в тропесниците на Константин Преславски — са път към очистване на личността, или, казано с думите на поета, теса онези „Смыслъною всю веаю“, с която „лица оумѣнъ въз'не“. И това е напълно в духа на светоотческото завещание, според което... единствено чистият човек, единствено здравият човек може да бъде такъв създ, в който може да бъде изследвана силата на неговата свободна воля<sup>12</sup>.

Безспорен е фактът, че християнската космогония е антропоцентрична; от своя страна богословската антропология е хрисоцентрична, т. е. цялото християнско учение за човешката личност е тясно свързано с Христос — сина божи, който, въчеловечавайки се, стана син човешки. По този начин само учението на църковните отци за ипостасите на бога се свързва с човека: тъй както едното от лицата на бога става човек, така и човекът може да стане бог (Псевдо-Дионисий Ареопагит). И това в най-голяма степен утвърждава идеята: подобно на личността на Богочовека всяко човешко същество, запазвайки своята неповторимост, може... да стане участник на божественото естество... (2 Петра 1:4). От безнадежно обречен длъжник на сляпата съдба или жертва на злите сили според християнската религия човек се превръща в син божий. Гаранция за това е появата на Богочовека на земята:

ІАН АДАМЪ ЗАТВОРН НЕОУДРЪЖАННЕМЪ  
ІТОРЫН ЖЕ АДАМЪ ХЪ БЪ МОЙ ВЪРЪЗЫ Н ПОСТОМЪ  
ТЪМЖЕ Н КЕСЕЛО ПРИМЪМЪ: (с. 384)

Самият факт на боговъплъщението — приемането от страна на бога в пълнота на човешкото естество без първородния грях — е основата на християнското вероучение, т. е. оня божествен акт, който човечеството напразно е търсило, както твърди богословието, до идването на Христос. Именно затова поетът вижда в лицето на Исус „вторъги же Адамъ“. Ако първият „рай... затвори неоудръжаниемъ“, то вторият — „Христос

<sup>12</sup> Творения иже во святых отца нашего Ефрема Сирина. Ч. V. Свято-Троицкая Сергиева лавра, 1900, с. 27.

Бог мой“ — е новият Адам, който възвръща възможността на човека за богоподобие, т. е. възвръща неговото самочувствие в сложния диалог, който той води в самия себе си между тленното и нетленното, между временното и вечното. Новият Адам, надмогнал старозаветния герой, става начало на ново родословие, защото помръкналият образ божий в човека чрез грехопадението на прародителите се възстановява. Следователно в тази поетическа творба К. Преславски — превъзходно боравещ с християнската символика — по образен път разкрива възможностите на човешката личност да се доближи до божествената субстанция посредством един от нейните ипостаси — Богочовека. И това за поета и неговата аудитория е върховна радост („тѣмже и весело примѣмъ“), защото Христос отвори вратата на:

НОВЫИ РАЙ ІАЕН СЯ БЦЕ ДРѢВО ЖИВОТНОЕ  
 ѿ НЕГОЖЕ БЫСН БЪКОУШАЮЩЕ ЧАКЦН  
 ПРИЧАСТНИЦИ НЕТЛѢННО БУХОМЪ: (с. 386).

Сложните мисловни умопостроения на светоотческото богословие в току-що цитираната поетическа творба са само идеологическата основа, която чрез въображението на поета се реализира в жива картина; в нея всеки образ е познат до болка и в същото време носи нещо ново в себе си. Старозаветният рай, който в праотците са изживели първата и катастрофална за тях „трагедия на познанието“, райското дърво, което крие в себе си тайната на познанието, вплетената в него змия (символ на съблазънта) са само основа на новата картина. Впрочем архетипните образи, вече в трансформиран вид, изпълняват друга функция, защото в тази поетическа миниатюра авторът в известна степен ги е пресемантизирал. Затова раят е нов, поради което в него липсват прародителите; при това той се явява на хората, за да бъде за тях „дърво животно“. И още — ако старозаветното дърво на познанието с вплетената на него змия е причина за първородния грях, то всички, които вкусат от новото дърво на живота, „причѣстници нетлѣнню бѣхомъ“. Или, казано на съвременен език: архетипният образ на световното дърво или дървото на живота (както в конкретния случай), което води началото си от дълбоки митически времена, в старозаветния рай се трансформира, като на новото си място има стойност преди всичко със своите плодове. Красивата ябълка — символ на доброто, — откъсната от дървото на познанието, дълбоко в себе си носи неочаквано прикрито зло, затова и очарованието на прародителите от реализираното опитно познание се превръща в начало на греха. Същият този образ — дървото на живота — в светоотческата литература, а оттам и в химнографията прераства в персоналистичен образ — Исус Христос, който идва на земята, за да възстанови нарушената след грехопадението връзка между бога и човека и да възвърне възможността за богоуподобяване на раждащите се в грях човешки същества. Ето защо централният образ-лице в триода, обединяващ около себе си останалите библейски герои, е синът божий, Логосът, който реализира своя божествен ипостас в земен образ, за да даде своя Нов завет на хората и увисне пригвозден на кръстното дърво — един нов вариант на познатия архетипен образ:

ДААНИ ПРѢСТЕ И НА КРѢ СЯ ПРСТЕРЬ ДААЧЕ  
 СТОЯЩЪ ѿ ТБЕ ЖЗКЪ ККО ПРЛВЧЕ БАНЗЬ  
 СТОЯТИ ТБЕ: (с. 589).

На вкопания в земята, но изправен към небето кръст е прострял ръцете си оня агнец, който „вземан грѣхн всего мнра“, събира около себе си отделните хора и народите и в този смисъл Христос е център в новата религия, в богословието и ритуалната поезия. . .

От съвременна гледна точка ритуалната поезия не разкрива цялостно човешката личност. Обект на нейното внимание са преди всичко духовните способности и потребности на човека, поради което неговите природно-естествени качества изостават на заден план. Впрочем телесното начало е само обект за преодоляване и надмогване, защото плътта е временен съезд на нетленната душа. Относителната самостоятелност на духовното като вътрешен живот на личността не нарушава единството и целостта на човека, защото

реализацията на духовното се осъществява чрез материалното съществуване на хората. Или, с други думи казано, телесният живот е стойностен само тогава, когато в организмите на човешкото тяло има чувствителност и в нея действа умствената сила, т. е. божественото начало, което със собствените си стремления движи чувствените органи (Гр. Ниски). И още — чувственият живот трябва да води до съкровеното, което само в себе си бидейки мислено, надмогва чувственото и води човека към познание за себе си и бога. В този смисъл външната парадоксалност, проявена като едновременност на сълзи за разкаяние и самоунижение, от една страна, и гордо съзнание от същността да се предвкуси приобщаването към нетленното, от друга страна, води към същностни страни на тази поезия, която е плод на човешкия творчески ерос и поради това носи белезите на индивидуална неповторимост, на своя автор като личност. И още — ритуалната поезия на Константин Преславски се реализира винаги чрез „АЗ“-изказа — на места открито проявен, а другаде завоалиран. При това „АЗ“-ът на поетовия говорител изпълнява твърде интересна комуникативна функция. От една страна, той е проникнат от съзнанието, че е вместилище на божественото начало и поради това неговото предназначение е приобщаване към божествената субстанция; по този начин в тропарите се признава обективността и властта на бога. Но в същото време не трябва да се забравя, че тези кратки панегирични произведения изразяват дълбокото желание на поета и неговия говорител да се обособи като поклонник на бога, с когото е в съкровен диалог, защото само той е достоен за този диалог, в който желаното слово божие съживява човека, но и човекът принася на бога своя „дълъ добър“:

слово бжне мож ѹмерщжж дшж словомъ жнем  
 си жнен іакѡ бѣ и спѡи еѡтен принести  
 дълъ добръ тебе спсе: (с. 631).

От друга страна, „АЗ“-ът в тропарите разкрива видимата връзка с богомолците по време на ритуала, които за него са „братя“, „друзя“, „христолюбци“ и т. н. Към тях той се обръща, тях призовава (на места си служи даже със заклинание) да обърнат духовен взор към умопостижимото, да се приобщат към него, очиствайки се от греха:

имже ерѡма брѡе сен днь спсѡна  
 тыцьмъ быстро всн чѡ бо течѡна и  
 тыщаннѡ добра никакоже не ослабѡше: (с. 604).

В този смисъл стремежът към обособена индивидуализация — диалогът между човека и бога по посока от земното към небесното — се превръща отново в опит за сближаване със съмишлениците братя-християни на основата на вярата. Тази вяра, без да изключва родовото и племенното съзнание сред древните евреи и гражданското чувство сред членовете на елинския град-държава, се издига над тях. Защото известната фраза на апостол Павел „... всн бо въ єдино єсте ѡ Христѣ“ е онзи магнетизъм, който споява новата общност подобно закона в Стария завет и правото сред древните гърци.

Такива са в основни линии границите, в които се проявява човешката личност като творец и литературен герой на основата на канонните цикли в постния триод. Възможностите за изграждане на по-адекватна представа за тази личност на базата на конкретния словесен текст за съвременния възприемател са в зависимост не само от отдалечеността във времето, но се влияят и от факта, че ритуалната поезия освен за своя автор и някои посветени в тази насока няма самостоятелен живот: наред с музиката, изобразителното изкуство и др. тя е включена в сложния комплекс, наречен богослужение. И в този смисъл тази поезия е елемент от едно синкретично изкуство, в чиято основа стои сакралното начало. Сам по себе си този факт променя статута на словесния текст като самостоятелно явление както в границите на цялото — богослужбения ритуал, така и в словесното последование — службата, когато става дума за непосредственото възприемане. Тази неотменна даденост обаче не изключва възможността съвременният изсле-

довател да подходи към канонните цикли на Константин Преславски като към относително независим словесен акт, чиято смислова и формална стойност е вътре в самия него. Защото каквито и да са съображенията на автора относно бъдещата социална функция на неговата поезия, тя се създава най-напред като словесен текст и следователно може да бъде възприемана и самостоятелно, без това да е в противоречие с горните съображения. И още — тя се ражда в резултат от творческата енергия на личността и за разлика от откровението, което се изпраща от бога и при което ролята на човека е механична, тази поезия е личното „откровение“ на човека към бога и заедно с това към единородните на човека. В този смисъл тя е плод на отношението между личното „АЗ“ (колкото и да са различни неговите форми на проявление) и „ТИ“ — боже, човече, братя и т. н., и съдържа съзнанието, че творещата личност, укрепнала и със самочувствие, отправя химни към бога, като постига чрез това нравствено въздействие във вид на поучение към една действителна аудитория.

Твърдението, че човешката личност в старобългарската литература има твърде независим дял в творческия процес поради това, че тя е под силното влияние на библейските и богословски изходни текстове и търпи ограниченията на канона, не е убедително. Нима е възможно да бъде посочена епоха, през която горепосочените дадености да не са съпътствували човека-творец, макар и съдържанието на даденостите, и степента на въздействие да са се променяли; при това и като доброволно приемане на традицията, и като противодействие. Следователно мястото на личността в творческия процес се определя от нещо друго, и то трябва да се търси по посока на преосмисляне на традицията и надмогване на канона. А това са същности, чиято реализация зависи от „ръста“ на творческата личност и степента на нейния талант. И още — от съзнанието и необходимостта творческият „АЗ“ да води диалог с бога и човека, от убеждението, че в този диалог той създава ценности, разбираани в теологическа насока. Не е трудно да се защити подобно твърдение на основата на канонните трипесници и четирипесници от постния триод, в които Константин Преславски е вписал своя стихотворен акростих<sup>13</sup>. Още повече, че осемнадесетте стиха са първата поетическа творба в старобългарската литература с доказано авторство. Още в първия стих „Гранеса добра Константинова“ поетът заявява (макар и косвено) своя творчески „АЗ“, при това със самочувствие, на което би „завидял“ дори един ренесансов поет. Ако от композиционна гледна точка този първи стих изпълнява роля на встъпление, то по отношение на семантика той е с неимоверно голям смислов товар именно по отношение на личностното присъствие на автора и неговия говорител. И това не е необяснимо, като се има предвид, че К. Преславски е под въздействие на ранното средновековно влияние, което извежда личността — онеправдана и потисната дотогава — на преден план<sup>14</sup>. При това с дълбоко убеждение: аз, поетът Константин, пиша за вас, братя по вяра и народност, съвършени по форма и съдържание стихове. Едва ли е необходимо да се отбелязва, че в този конкретен случай са показани и творческото самочувствие на поета, и жанрът на създадената от него творба, и оценката за собствените му стихове. Даже и да се приеме, че този „дрзостен“ акт е резултат на спецификата на акростиха, който закодира произведението, това в никакъв случай не подценява същността на явлението. Защото в случая става дума за съзнанието на творческата личност, а не за рецепцията на сътвореното; съзнание, което в никакъв случай не може да се определи като частична проява на поетовото разбиране за творчество. Напротив, високото равнище, на което стои поетовият „АЗ“, определя и структурата на стихотворението: в него пулсира човешката личност със силна, целенасочена воля и съзнание за творческа енергия. Сега вече думите на Гр. Назианзин, отправени към човека: „... аз ти напомням, че ти... си създаден Бог...“ придобиват своя истински смисъл: творещият човек и в частност неговият „АЗ“ се изправя пред другите, за да ги назидáva чрез словото. И тези други са не само богомолческата аудитория, към която е отправена ритуалната поезия, а славяните „по всен землн“ (стих 9),

които поетът приканва заедно с него да запяат песен: „Хръста же понте и слаенте дръво“

<sup>13</sup> Г. Попов Цит. съч., с. 121.

<sup>14</sup> Едва през Късното средновековие творческата личност в повечето случаи ще се скрие зад анонима.

(стих 10). Тази творческа позиция на Константин Преславски да заяви своето присъствие още в встъплението на стихотворението, е коренно противоположна на онези опити, при които авторското „АЗ“ се скрива зад произведението. В този смисъл семантиката на стих 13 — „приним боже ми пинне се малое“ — отвежда по-скоро към жанра на творбата (краткото стихотворение), отколкото към скромността и самоунижението на личността. Впрочем моето твърдение за позицията на твореца, изведена на преден план в произведението, се потвърждава от смисъла на цялото стихотворение, чието съдържание, прочетено в контекста на историята, води до мисълта за необходимост от личното самочувствие и чрез него — от славянско самосъзнание, за които религиозното чувство не само че не създава усещане за механична зависимост на човешката личност от бога, а обратното — всява съзнание за сила в личен и народностен план. В този смисъл вpletеният в канонните трипеснеци стихотворен акростих представя Константин Преславски, т. е. творческия „АЗ“, в нова светлина по отношение на личностно присъствие. Или по-точно казано, доизгражда представата за това присъствие и дава по-надеждни възможности твърденията в тази насока да намерят опора в самия текст на стилистично, лексикално и композиционно-структурно равнище, за което стана отчасти дума по-горе.

Когато защитавам тезата за личностното присъствие на твореца и неговия говорител в старобългарската поезия, имам предвид и онези случаи, при които подобно на старогръцкия епос (както например в първия стих на „Илиада“) поетът се обръща към музата, т. е. към бога с молба да възпее герой или събитие. Наистина близък на този подход се наблюдава и в първите стихове на „Азбучна молитва“ и изобщо в „АЗ“-изказа на всяка молитва в границите на ритуала или вън от него. Това дава основание на някои изследователи да твърдят, че човекът творец, който е зависим от бога, няма възможност да проявява своята творческа свобода. Подобно изравняване между античния поет, който отстъпва песента на божеството (О, музо, възпей. . .), и средновековния творец не може да се смята за приемливо, защото, както беше изтъкнато, не съществува равенство между античната антропология и патристичното учение за човека. Ето защо външната прилика (обръщението към бога) все още не е достатъчен аргумент, за да се твърди, че съществува аналогия между античността и Средновековието в тази насока. Много важно в случая е да се изтъкне, че при античния поет обущането с бога в хода на творческия процес се изгражда на базата на езическия антропоморфизъм, така както той е представен в цялата антична митология. За отбелязване е, че този антропоморфизъм се основава на чувственото начало, което богословието смята за ниска степен на познанието (в това число и художественото) поради факта, че той е свързан повече с телесното, отколкото с духовното в човека. Средновековното схващане в тази насока е различно, и то най-добре може да се усети в думите на Григорий Ниски: „Като наблюдаваме света, ние имаме основание от видимото да гадаем съкровеното. Съкровеното е това, което само по себе си, бидейки плод на мисълта. . ., надмогва чувственото.“<sup>15</sup> А мисълта според видния богослов и философ е нещо друго в сравнение с видимото, чувственото. Както става ясно, отношението на човека към бога се основава на спомената вече символически реализъм, а елементите на антропоморфизъм са с по-различно съдържание в сравнение с античността; тези елементи са проникнати от разбирането, че човек е образ и подобие на божественото начало и поради това той е някаква криптограма, съдържаща в себе си частица от тайната на твореца. Следователно античното вярване, че човекът творец се предава на волята на музите, които му вдъхват своя глас, и като елемент на религията, и като елемент на поетиката не може механично да бъде пренесено в една по-късна епоха, в която господства друга религия, а оттам и друго разбиране за същността на творческия акт. Затова „АЗ“-позицията на поетовата личност например в „Азбучна молитва“ е с друг, различен от античността статут. Още в първия стих поетът заявява своето присъствие, представяйки себе си като достоен за бога събеседник; още в „азъ словомъ снмъ молжса богъ“<sup>16</sup> конкретната човешка личност чрез

<sup>15</sup> Григорий Нисский. Цит. соч., с. 212.

<sup>16</sup> Б. Ангелов, М. Генев. Стара българска литература. С., 1922, с. 84.

собственото слово, по собствена воля установява контакт с бога, за да измоли Светия дух „ДУХА ЖНЕЖИГАГО“ / „ДА ЕДЪХИЕТЪ ЕЪ СЪРДЪЦЕ МИ СЛОВО“ (стих 5), т. е. духът трябва да вдъхне словото на личността, а не непосредствено чрез човека да произнесе словото. В защита на моето твърдение наложително е да се обърне отново към светоотческото учение, според което за отделната личност молитвата е „ревностно упражнение“ и „противоборство с лукавия“, за да може да бъде открит пътят за приближаване към бога. В конкретния случай молитвата, отправена към зиждителя на видимото и невидимото, е съкровен опит за самоутвърждаване чрез словото като върховен акт на творческа изява и едва тогава авторът обръща внимание на функционалната същност на словото, което ще бъде „на успъхъ въсьмъ“, за да мога аз, молящият се за пространно слово „ХВАЛЖЪ ВЪЗДА“ от името на славянското племе, тръгнало към кръщение, т. е. обновление.

В хода на тези мисли за личностното присъствие на човека в първите поетически произведения на старобългарската литература трябва да се има предвид и още нещо, което се отнася до вътрешното раздвоение на твореца — от една страна, като съзнание за вяръност към религиозната догма, от друга — като необходимост от волност на поетическото въображение. В случая имам предвид „Проглас към евангелието“ чисто авторство в повечето случаи се приписва на Константин-Кирил Философ. Разбира се, в конкретната творба става дума за такова вътрешно противоречие у автора, което не се проявява като взаимоотношение между богослова и поета, а се изгражда на съзнанието, че каквато и близост да съществува между религия и поезия (а тя за конкретната епоха безспорно е налице), това са две дейности в границите на човешката култура, между които знак на равенство не може да има. Следователно тук съществува раздвоение, при което двете страни противодействуват, без да се отричат. Във връзка с това още веднъж искам да подчертая: ако в основата на средновековното изкуство и в частност на неговия канон стоят религията и богословието, то изравняване между канона и догмата в теологията не може да съществува. Защото догматът не се променя — канонът се надмогва; догматът може да се отрече (както при еретиците) — канонът, т. е. традицията се преосмисля. Впрочем нека се опитам да проследя това взаимоотношение в „Прогласа“ на Константин-Кирил. Известно е, че славянският равноапостол, както това личи от неговото Пространно житие и от „Написание за правата вяра“, превъзходно владее риториката, философията и теологията, от което следва, че той познава основните постановки в светоотческата антропология и по-точно дихотомията в човека, който е единство от тяло и дух. В противовес на манихейския дуализъм отците на църквата твърдят, че не само душата, но и тялото е творение на бога, поради което към материята човек не трябва да се отнася с презрение, защото тя е божие творение и поради това е прекрасна; чрез материята, т. е. материализирания Логос, се извърши спасението на човека, затова тя е пълна с божествено действие и благодат (Йоан Дамаскин, Григорий Ниски и др.). Наистина любим автор от светите отци за Константин Философ е Григорий Богослов, който в някои от своите трудове е особено чувствителен към противоречието между телесното и духовното, но авторът не отхвърля единството в човешкото същество, което в себе си носи божественото единство. Как да се обясни тогава наличието на такива стихове в „Прогласа“, в които тялото е обявено за враг на човека, затова истинската победа на всеки пред бога е бягството от мръсното гниене на плътта:

ниже во снхъ словеса глагоше  
 ꙗкоже  
 ꙗкоже ни въдъхъ крага ѡбенти  
 ꙗкоже ни приносеше къ боу доброму  
 ꙗкоже ни въжеше тале гниенныи (стихове 71—74).

И понеже подобно отношение се наблюдава и в стихове 76—80, възниква въпросът: няма е възможно поетът да не познава светоотческото разбиране за човешката плът; няма може да се предполага, че в конкретния случай той е в плен на манихейския дуализъм? Отговорът на този въпрос изисква да се обърне отново към представителите

на класическата патристика и в частност към Григорий Назианзин. Ето какво пише видният византийски теолог и поет в стихотворението „О стихахъ своихъ“<sup>17</sup>: Стихи мои вмѣщаютъ в себѣ по большей части дълное и нечто игривое, но нѣтъ въ нихъ ни растянутости, ни излишества. . . Ибо въ нихъ иное изъ нашего ученія, а иное изъ ученій вѣншихъ, и то или похвала добродѣтелей, или оужденіе пороковъ. . . , или краткіе изреченія, замѣчательныя по сочетанію рѣчи.“ Без да се нуждае от текстуален анализ, горният цитат показва усета на този поет от ранното Средновековие, според когото поетическото творчество (особено когато пряко не е свързано с ритуала и богословието) съдържа в себе си нещо „дълное и. . . игривое. . . Ибо въ нихъ иное изъ нашего ученія“. Това ми дава основание да твърдя, че поетическият канон е нещо различно в сравнение с догмата в теологията, без те да се взимат изключват. Или ако отново си послужа с думите на Гр. Богослов от същото стихотворение, тези, които обичат и познават мерената реч, добре трябва да знаят, че „въ стихахъ находилъ я отраду“, защото на човека е необходимо „горечь заповѣдей подсладивъ искусствомъ. Да и натянутая тетива требуетъ нѣкотораго послабленія. . .“. Сега вече поетическите хиперболи в „Проглас“, за които стана дума по-горе, не будят недоумение. Ученикът на Гр. Назианзин — Константин Философ, използва опита на своя учител в областта на поезията. За него е пределно ясно, че всяко отклонение в областта на богословието във връзка с догматическите максими довежда до еретизъм, но всяка трансформация на кой и да е догмат в поезията може да роди истинското изкуство, което и за старобългарския поет е „какъ бѣ пріятное какое врачество“, защото поезията в най-голяма степен разкрива възможностите на човешката личност да твори красота.

И така, опитът да се изследва човешката личност на основата на нейните творчески проявления в границите на старобългарската поезия от края на IX и началото на X век дава възможност да се направят следните изводи:

1. Творческата личност носи в себе си съзнанието, че поезията е върховен акт, в центъра на който стои човешкият „Аз“, персоналистично обособил се и заявил своето присъствие на достоен партньор в диалога между бога и човека, между човека и себе-подобните нему. В това твърдение не може да има съмнение, шом не се забравя, че подобно разбиране за човешката творческа личност се оформя под влияние на ранно-средновековната богословска мисъл, която на основата на евангелската проповед за унижените и оскърбените извежда човешката личност на преден план. Това от своя страна съпада с конкретния исторически момент, който също изисква съзнание за личностно присъствие в борбата за народностно и културно обособяване. И не само съзнание!

2. Разглеждането на проблема за човешката личност на основата на ранната старобългарска поезия в отношение към патристичната антропология дава възможност да се смятат за неприемливи някои твърдения, според които зависимостта на човека от бога изключва неговата проява като личност, поради което обезличеният човек се скрива зад някакъв аноним. Казвам неприемливи твърдения, тъй като те винаги се основават на ония места в библейските книги и патристичното наследство, в които на преден план се изтъкват човешкото смирение и съзнание за греховност, тълкувани като робска подчиненост и безпомощност. Аз вече имах възможност да се спра на тези моменти и да покажа своето тълкуване, когато става дума за взаимоотношението религия — поезия, но въпросът има и друга страна. В случая имам предвид ония места в религията и богословието, в които се утвърждава човешкото достойнство и правото на личността да проявява свободната си воля, разбирани в теологическа насока. И още — за личната отговорност на човека пред божествения и земния закон.

3. И понеже съвременните критерии за човешката личност не са приложими към една отдалечена епоха, защото в такъв случай тя — личността — би била представена като в криво огледало, остава да се приеме твърдението, че човекът през определена епоха трябва да се изследва на основата на конкретноисторическите критерии. Ако това е безспорно, трябва да се приеме тезата за етапи в развитието и проявлението на човешката личност от античността (схващана не в европоцентричен смисъл) до наши дни; етапи, всеки от които има своите специфични особености във формирането на личността по пътя на нейното постъпателно развитие.

<sup>17</sup> Творения иже во святых отца нашего Григория Богослова. Ч. VI. М., 1889, с. 83.