

## „ПРОГЛАС КЪМ ЕВАНГЕЛИЕТО“ В ОТНОШЕНИЕ КЪМ БИБЛЕЙСКИТЕ ТЕКСТОВЕ

ДИМИТЪР ЕФЕНДУЛОВ

Както е известно, средновековната българска литература за ритуални и извън-ритуални цели се създава на основата на библиейската традиция<sup>1</sup>, използвана съобразно изискванията на канона в рамките на отделните жанрове и личните предпочитания на твореца. Тази неизбежност в словеснотворческата практика на средновековието включва в себе си не само учението за вярата като идейна насоченост; нещо повече: всеки текст се изгражда и като тема, и като композиция на базата на старозаветните и новозаветните библиейски книги. Затова старобългарските поетически и агиографски произведения са изпълнени с множество явни и скрити цитати, с перифрази и реминисценции, с кратки и пространни примери от Священото писание — една задължителна за официалната литература приемственост, чрез която се „възпроизвежда“ философско-естетическата същност на християнската религия.

Една от първите поетически творби на българската литература — „Проглас към евангелието“ — е създадена напълно в духа на ранносредновековния естетически канон. Тази особеност на произведението се отбелязва от почти всички негови изследователи. Някои от тях спират вниманието си на връзката между изходния библиейски текст и „Прогласа“, когато вникват в идейния патос на творбата, а чрез нея и във философско-естетическите възгледи на нейния автор (Е. Георгиев, В. Велчев)<sup>2</sup>. Други автори анализират тази връзка, за да изследват вътрешните закономерности на произведението като поетика при опит да се изтъкнат нови страни от неговата идейно-естетическа същност (В. Н. Топоров)<sup>3</sup>. По-малко внимание досега е обръщано на проблема за междинните процеси, които настъпват при семантичното префункционализиране на изходния библиейски текст, когато той се включи в нов контекст. Впрочем това ще бъде и обект на моето внимание при опит да се навлезе от този ъгъл в идейно-естетическия свят на „Проглас към евангелието“.

Като съзнавам сложността на процесите във взаимодействието между мита, религията и литературата в по-широк смисъл, ще се огранича в рамките на горепосочения частен проблем с цел да изследвам отношението „чуждо слово“ — „своє слово“ не в смисъл на полифонизъм, а на основата на цитата и начините за неговата употреба, използвани от автора на „Прогласа“<sup>4</sup>. И така, на единия полюс стои текстът на

<sup>1</sup> Библиейската традиция включва в себе си старозаветните и новозаветните канонически книги, а също така и някои неканонически, поместени в Библията.

<sup>2</sup> Георгиев, Е. Две произведения на св. Кирила. С., 1938. Велчев, В. „Проглас към евангелието“ — възвестяване културното самоопределение на славянския етнос. — Език и литература, 1938, № 4.

<sup>3</sup> Топоров, В. Н. Проглас Константина Философа как образец старославянской поэзии. — В: Славянское и балканское языкознание, вып. 5, 1975, с. 39.

<sup>4</sup> Иванов, И. Български старини из Македония. С., 1908, 72—74. Всички цитати са по това издание.

старозаветните и новозаветните библейски книги със своеобразната си символно-алегорична образна система — на другия полюс е художествено-поетическото произведение „Проглас към евангелието“. Първият текст като смисъл е догматически регламентиран от богословите законодатели, които считат за знаково-образната му система за боговдъхновен и поради това за неизменна; вторият е плод на творческата инвенция на поета като земно дело, което се реализира в духа на Священото писание. Или с други думи, в случая разполагаме с два вида текст — единият, плод на божествения творец, съответствува напълно на неговия замисъл във вид на откровение; вторият, създаден от земния творец, само се приближава до божественото начало (Аврелий Августин). Затова „... базисните семантични гнезда и опозиции в средновековния текст (в случая поетическия, б. а.) са породени в митологическия (т. е. библейския, б. а.) и функционират в цялата средновековна литература, бидейки семантичен код не на единична творба, а на цялата литературна система“<sup>5</sup>. В този смисъл „свое слово“ в средновековната литература има свой специфичен характер, предопределен като цяло от Священото писание, от учението на Светите отци и произтичащите от това философско-гносеологически, естетически и етични концепции за вселената и човека. Следователно ако „Проглас към евангелието“ е поетически модел на света и стремежите на човека в него, възниква въпросът, какъв е делът на неговия автор като творец, щом като той изгражда своята творба на основата на изходния текст, който е с предварително регламентиран „семантичен код“; и още, дали творческата индивидуалност на поета трябва да се търси само в композиционните решения при изграждането на новия текст и неговата тема<sup>6</sup>.

Преди да пристъпя към отговор на поставените въпроси на основата на конкретната поетическа творба, налага се да подчертая, че според източната патристика човешката творческа дейност в областта на словото е плод на мисълта, която от своя страна е вътрешно присъщо „движение и действие на ума“ (Гр. Ниски). В този смисъл тя не е равна на откровението, което се предава непосредствено от бога, чрез неговите избраници на земята. Впрочем нека се опитам да проследя как поетът Константин-Кирил Философ изгражда своята творба на основата на боговдъхновените библейски текстове. Прави впечатление, че старобългарският поет използва книгите на Священото писание в определен ред: от старозаветните пророци (стихове 2, 5) през четиримата евангелисти (стих 13) до апостолските послания (стих 49). Още в самата последователност може да се открие опит да се наложи един авторитет, който в случая е ядрото на християнското мировъзрение — божественият абсолют, И не само в последователността, но и в пространствено-временните измерения на този авторитет, който е без начало и край, който е над всичко и поради това не подлежи на човешко обсъждане и решение. Тази алтернативност в християнското светоусещане естествено обуславя и позицията на поета, която се отличава с определена зависимост от божественото начало, без тази зависимост да обезличава човека-творец. Ето защо изходният текст на Священото писание се приема от средновековния писател за текст от „висш“ разряд за разлика от поетическите творби, които поради това, че не са непосредствен резултат от свръхестественото, са от „нисш“ разряд. Следователно библейските текстове и особено богословските съчинения на класическата патристика са и правило, и закон, които поради своята предпоставеност „до известна степен ограничават възможностите на автора“<sup>7</sup> или изключват даже и относителната автономност на индивидуалния опит у твореца (Кр. Станчев). Като приемам с известни резерви твърденията на двамата изследователи, в моите наблюдения върху „Проглас към евангелието“ ще си служа с понятията в з а н и м о о б в ъ р з а н о с т и в з а и м о з а в и с и м о с т между „чуждото слово“ — библейския текст, и „своео слово“ — поетичния текст въпреки различията в йерархията на стой-

<sup>5</sup> Станчев, Кр. Поетика на старобългарската литература. С., 1982, с. 166.

<sup>6</sup> Топоров, В. Н. Цит. съч., 39—41.

<sup>7</sup> Топоров, В. Н. Цит. съч.

ностите според християнската религия. Защото няма официална художествено-творческа дейност извън философските и идеологическите концепции на конкретното време, поради което взаимоотношенията идеология — литература не може да се разглежда на основата на „сляпа подчиненост“ особено когато тя, идеологията, е водеща духовна сила в развитието на обществото през съответната епоха. Самият факт, че авторът на „Прогласа“ изгражда своя текст и носената от него поетическа идея на основата на определени авторитети (в конкретния случай Свещеното писание) говори не само за зависимост на твореца от божественото начало, но и за неговата свобода земните човешки дела (писмеността, преводите) да превръща в поетически символи със сакрално значение, което по същество е редуциране на човешкото дело в дело божествено, т. е. сътворяване чрез боговдъхновение.

Твърде отдавна текстолозите са установили, че началото на „Проглас към евангелието“ (1—7 стих) като цяло може да бъде отнесено към книгата на пророк Исаия, считан от древните юдейски историци, от евангелистите и отците на църквата за най-велегласния пророк, обявил себе си срещу всякакви чуждестранни влияния в религиозния и обществено-политическия живот. Най-характерното за пророческата му дейност според богословите екзегети са предсказанията му за Месия (Христос), поради което пророкът е наречен пети евангелист. Ето началото на „Прогласа“:

Прогласъ естъ свѣтаго евангеліа  
іако же пророци прореканъ суть прежде  
христовъ грядеть кзыки събратн  
свѣтъ бо естъ всемоу миру  
решѣ бо оини слѣпни прозреть  
глаголюши оуслышеть слово божіе  
бога познать іако достѣтъ... (1—7 стих).

А ето и откъс от книгата на Исаия:

1. „... се Богъ нашъ судъ въздаеть, той приидет и спасет насъ. **Тогда отверзутся очи слѣпыхъ, и оуши глухихъ оуслышатъ**“ (35:5).
2. „... Азъ Господь Богъ призвахъ тя въ правдѣ, и оудержу за руку твою, и оукрѣплю тя, и дахъ тя въ заветъ рода бо свѣтъ кзыковъ. **Отверсти очи слѣпыхъ...**“ (42:6, 7).
3. „**И оуслышатъ въ день оный глауци словеса кннги и иже во тмѣ, и иже во мглѣ, очи слѣпыхъ оузрятъ**“ (29:18), п. м.<sup>8</sup>

Биха могли да бъдат посочени и други места от Исаия, като например 49:6, 61:1, а също така да се използват и отпратки в Новия завет, които са цитати от христологичните пророчества в Стария завет. Защото горните три примера и тези, които не цитирах, показват богатите възможности откъм смислови нюанси на изходния текст. Фактът, че Константин-Кирил като поет и философ-теолог (последното не трябва да се забравя) познава тези текстове, не буди съмнение. Това впрочем ще бъде доказано по-късно. В случая е по-важно да подчертая, че авторът на „Прогласа“ не ще да се е насочил случайно към най-велегласния пророк, към пророка патриот и неговия ярко проявен месианизъм, защото това не са проблеми, които отвещат само към интуитивно предположение за връзки с жанра на творбата, с нейния емоционален заряд, образна система и т. н. И в същото време поетът не споменава собственото име на пророка, подвеждайки го под общото название „Тако же пророци прорекли“ но запазвайки носителя на чуждия изказ, макар и в по-общ вид. Че в този случай, авторът прибегва към използване на поетическо средство, съмнение не трябва да има: включването на конкретното пророчество в общия поток на старозаветните христологични предсказания за идването на Месия цели да засили авторитетността

<sup>8</sup> Библейските цитати са взети от църковно-славянската адаптация Библията и са с развързани титли.

(всички пророци предсказват!) и мистичната сила на твърдението за появата на Христос. А това са основни елементи в християнската религия: анагогическото начало за приобщаване към трансценденталния абсолютен по пътя на мистичното внушение. Тези елементи са необходими на старобългарския поет, поради което няма основание те да не се възприемат и като поетически похват.

От приведените по-горе примери, използвани от Константин-Кирил за изходен текст при изграждане на първите седем стиха от „Прогласа“, става ясно, че поетът не цитира буквално пророк Исая; впрочем на този принцип той остава верен и при други случаи до края на произведението. Частичният или по-цялостен, относително обособеният или вплетен, но в лексикален смисъл точен цитат на новото си място запазват своите семантични „граници“, които идват от първоизвора. При този случай „своето слово“ се примирява с предварително определения семантичен код на цитата, при което той, цитатът, в новия контекст или се тълкува, или се използва във вид на авторитетно доказателство (подобно явление се забелязва най-вече в екезетичните съчинения). Дали съзнателно или в резултат на интуитивен усет за поезия, но в „Прогласа“ Константин-Кирил избира не буквалното, а приблизително точното цитиране. При това външно той „имитира“, че ще бъде буквално верен на изходния текст чрез персонално определен носител на „чуждото слово“ („Ръше бо они“, пророците, б. а.), а смислово се отклонява, като допуска лексикални различия и синтактични промени при оформяне на фразата. Ето как изглеждат тези различия:

#### Нсангь

Аз Господь Богъ призвахъ тя въ правдѣ, и оудержу за руку твою и оукръплю тя и дахъ тя въ завѣтъ рода во свѣтъ Іазыковъ. (42 : 6) Н оуслышатъ въ день оный глаголи словеса книги и ниже во тмѣ, и ниже во мглѣ, очи слѣпыхъ оудрѣтъ. (29 : 18, п. м.)

#### Константин-Кирил

Иако же пророци прорекли соуть прежде Христось гредеть Іезыки събрати свѣтъ во вѣст всемоу миру Ръше бо они слѣпши прозреть глаголи оудышеть слово боуквоное Бога познають Іако достоятъ. . . (2—7 стих, п. м.)

Безспорно е, че изискванията на собственото поетическо слово във връзка с метрическото оформяне на стиха оказват влияние върху вида и начина на цитиране. Едва ли обаче тези изисквания са определящи при изграждане на творбата, в която изходният текст не изпълнява прагматична функция, включвайки се в нов контекст, т. е. той не служи за аргумент на автора. По-важно в случая е намерението на поета чрез внушение да наложи абсолютния авторитет — божие слово, изречено чрез пророците, и затова той създава впечатлението, че ще цитира буквално: „Иако же пророци прорекли соуть прежде“. Впрочем това впечатление се потвърждава и от факта, че възловите образи са едни и същи и в двата текста: *бог* изпраща *Христос*, т. е. Месия сред *народите*, той — Христос — е *светлина* за тях, от която слепите *ще прогледат*, а глухите ще чуят божие слово (у Исая „словеса книги“ — у Константин-Кирил „слово боуквоное“). И остава впечатлението, че като се изключат синтактичните различия, които вероятно се налагат от стихотворната метрика, а също така и някоя малка лексикални промени, поетът е повторил думите на пророка, оставяйки верен в догматично отношение на изходния текст. Не е възможно да се омаловажат тези факти още повече, че те се наблюдават и на други места в „Прогласа“, но те не са достатъчни във връзка с категоричното твърдение за *ограничените възможности на личния поетически опит в областта на творчеството*. Защото наред с тях се наблюдават и други явления, на които е наложително да спре вниманието си. Думата е за основния мотив в творбата на Константин-Кирил Философ — Евангелието, който се налага на вниманието още в първия стих: „Прогласъ Іествъ светаго еванге-

лия". Впрочем това е и основният образ-символ в цялото произведение, който трябва да се прогласи сред „Словѣнскъ народъ всѣ“<sup>9</sup>.

И така, *Евангелието*, Евангелското слово, *Божие слово*, *Свещените книги*, *Свещеното писание* са все синоними (и то една твърде малка част според библиейските справочници) на основния образ в християнската религия — *бога*. Затова тези синоними заедно с *Христос* и *светлина* имат определяща роля в строежа на творбата от композиционна гледна точка. В същото време тези образи носят в себе си основния патос на стихотворението, т. е. те са път за познание на непознаваемото съвършенство („Бога познають Иако достоить“, стих 7) според една от основните християнски гносеологически антиномии (Псевдо-Дионисий Ареопагит). Ако това е така, то напълно естествено следва изводът: Константин-Кирил Философ съвсем съзнателно избира приблизително точния цитат, взет от изходния текст, защото това му осигурява синонимна замяна, чрез която, без да се нарушава догматическата вярност към пророческото слово на Исаия, поетът постига търсеното семантично префункционализиране. В този смисъл промяната на „И оуслѣшатъ . . . глуси *слова са книги*“ (Ис. 29:18) в „*Глуси оуслышеть слово боуковноѣ*“ (стих 5, п. м.) не е плод на предполагаемо „цитиране по памет“, както твърдят някои изследователи, а съзнателно търсен детайл, осъществен чрез въвеждане на един нов образ-символ, който предлага синонимията като поетичен похват. В потвърждение на това ще изтъкна: всички опити „слово боуковноѣ“ да се открие в книгите на Свещеното писание и в познатата ми ексегетическа литература останаха без резултат, макар синонимите на „слово божие“ в тези книги да са в изобилие. Следователно първата крачка при опит семантично да префункционализира изходния библиейски текст, поетът Константин-Кирил осъществява на филологическо, а не на богословско равнище, без тези равнища да се противопоставят едно на друго. Навярно той е имал пълното съзнание, че твори поезия, а не догматически трактат, където въвеждането на нови образи-символи с цел да се променят традиционните е невъзможно. Синтактичните различия между „своето слово“ и „чуждото слово“, които са и във връзка с метрическото оформяне на стиха в „Прогласа“, лексикалните промени, осъществени чрез брахиологията и синонимната замяна, са сериозно основание да се търси осезателна авторска намеса, която внася промени в „семантичния код“ на изходния текст в процеса на неговото пресемантизиране. В това се проявява творческата свобода, т. е. личността на присъствие на първия старобългарски и старославянски поет Константин-Кирил Философ.

В потвърждение на казаното дотук ще обърна внимание и на нещо друго. Гореспоменатите образи-символи, срещани често в библиейските книги и ексегетическите съчинения, като Евангелие, Христос, светлина, дар и др. в контекста на „Прогласа“ променят своята традиционна семантична натовареност, защото влизат във взаимодействие с новия образ „слово боуковноѣ“, който е от по-ниско стъпало на християнската аксеологическа стълбица поради това, че не е пряка функция на божествения абсолют. При това взаимообвързване на небесното със земното класическият призив към целия славянски род:

СЛЫШИТЕ СЛОВО ОТ БОГА БО ПРАДЕ

СЛОВО ВСА ГОТОВАЯ БОГА ПОЗНАТИ (стихове 23 и 26)

едновременно отвежда и към *Слово-Логос* (Христос), а това значи *евангелско слово*; и към *божие слово* чрез устата на патриарсите и пророците, а това значи към *Свещеното писание*; и най-последно към *буквено слово* — един образ-символ, който внушава идеята за славянската писменост и новопреведените книги. В този синкретичен вид отделните елементи на основния образ-символ *слово* гносеологически и естетически се из-

<sup>9</sup> В своя речник Н. Геров извежда глагола „проглася“ от народната песен: „Кога ќе му оржаме извадамъ / И тогај гласъ ќе вы прогласамъ / Да дойдете живъ да го хватимъ. . .“.

равняват по закона на подобнето, поради което и „слово боуковноЕ“ заедно с традиционните синоними вече изпълнява анагогическа функция, т. е. осъществява връзката на славяните със свръхестественото начало, приобичавайки ги към съвършената красота според виждането на средновековния човек. По този начин в космополитичния по своя обхват образ-символ *слово* Константин-Кирил Философ внася нови, славянски елементи, без да влиза в противоречие с догматически установената християнска традиция. Напротив, така образът се обогатява, защото по подобие на предишните митически времена (сега вече в границите на монотеизма) славянското писмено слово се възвежда в ранг „свято, божествено слово“; за българския народ този факт в бъдеще ще има и своите културо-ритуални проявления. Ако трябва в синтезиран вид да се очертае пътят, който изходният библейски текст извървява, за да се включи в контекста на „Проглас към евангелието“ и по този начин да получи ново семантично натоварване, то това условно би могло да бъде представено като движение по вертикала *земно—небесно*, и обратно: земните дела, буквеното слово, чрез привлечения цитат се възвеждат в системата на божествените образ-символи, за да се сакрализират, и обратното, божествените образи по закона на подобнето придобиват вече и нови, земни измерения. В това обожествяване на земното и приземяване на божественото в началните стихове на „Прогласа“ трябва да се търси отговорът на въпроса за междутекстовите връзки в границите на старобългарската поезия. За това твърдение обаче са необходими и други доказателства.

„Всеки образ е подобен (*ishago*) на това, чийто образ се явява, макар че не всичко, което е подобно на нещо, е и негов образ. . . ; и все пак, ако един образ не е роден от друг, то нито един от тях не може да бъде наречен образ на нещо друго. Защото образът се ражда тогава, когато той се възпроизвежда от нещо друго.“<sup>10</sup> Тази теоретична постановка на най-яркия представител на западната патристика от ранното средновековие — Аврелий Августин, се отнася до връзката между първообраз и образ; според него тази връзка се основава на подобнето, благодарение на което всеки образ йерархически следва непосредствено след първообраза. Все в този дух са и схващанията на представителя на източната патристика — Псевдо-Дионисий Ареопagit, чийто труд „Ареопагитики“ (според свидетелството на Анастасий Библиотекар) Константин-Кирил Философ познавал превзходно. За Псевдо-Дионисий (а това се отнася и до редица други християнски мислители) образът посредством чувствените предмети, които придобиват смисъл на символически изображения, отвежда към простото съвършенство на небесната йерархия — бог. Затова, като проследява отношението първообраз — образ, той пише: „Двоен е начинът на свещеното изявяване. Веднъж, както е естествено, изявява чрез *подобни свещеновидни образи*; друг път — чрез *неподобни образотворения*“<sup>11</sup> (п. м.). В единственото дошло до нас теоретическо съчинение — „Слово за правата вяра“, Константин-Кирил изцяло споделя тази страна от общата теория за образа. Той пише: „ . . . исповъдвамъ единия отъ единощата Троица, Господа нашего Исуса Христа, Сина Божи, заря на бащината слава, свѣтлина отъ свѣтлина, *неизмѣнно бащино подобие и образ на неговото сщичество*. . . “<sup>12</sup>, (п. м.). Наистина в случая авторът пледира във връзка с някои детайли относно ортодоксалното разбиране на догмата за Троица, но в неговата позиция не е трудно да се открие в гносеологически план същото отношение между първообраза и образа в сферата на т. н. сакрални динамични символи, които заемат една от най-високите степени в символическата йерархия. А тази позиция е залегнала и в основата на „Прогласа“. Безспорността на подобно твърдение може да се открие в текста на творбата, където за разлика от своите живи учители (например патриарх Фотий) или пък от Аврелий Августин и Псевдо-Дионисий Ареопagit Константин-Кирил за пръв път в сферата на средновековната поетическа практика заменя централния образ *слово* в неговата традиционна семантична натоваре-

<sup>10</sup> Цитирано по: Бъчков, В. В. Естетика Аврелия Августина. М., 1984, с. 155.

<sup>11</sup> Цитирано по: Станчев, Кр. Поетика. . . с. 18.

<sup>12</sup> Ангелов, Б. и Гецов, М. Стара българска литература. С., 1922, с. 13.

ност с *буквено слово* и даже с *букви*: „*боукън* во снѣ нже *принметь/мудрость* Хрн-тось *глаголетъ*“ и още „*Тако на сръдцихъ чловецехъ/трьбоуще джда* *божин боуквь*“ — стихове 67, 68 и 89, 90, (п. м.). Нещо повече, антипод на божествената красота, която съдържат в себе си буквите според стихове 30 и 40, е „*доуша* *всака безъ боуквь*“ и „*доуша безбоуковна*“. Впрочем според Псевдо-Дионисий това са „неподобните образотворения“, в които по мнението на автора теоретик „... е необходимо изцяло да отсъствуват свойствата, възприемани от хората като благодородни, красиви... за да може човек, съзерцавайки образа, ... да не спира на него своя ум“<sup>13</sup>. И така, буквите в двете свои превъплъщения като „подобни“ и „неподобни“ образи на първообраза слово, т. е. като светлина от светлина, в поетическия контекст заживяват друг живот: от една страна, те савръзка с върховния абсолют, без да се изравняват по същество с него, от друга страна, като „неподобни подобия“ на архетипа придобиват и относителна самостоятелност, която отвежда към земното (буквите като човешко творчество). От структурообразуваща гледна точка, ако на текста се погледне парадигматично, този образ периодически се наслоява (стихове 30, 40, 67, 90) и заедно с неговия синоним, „*книги*“ се превръща в център на творбата, около който се гради останалото.

И отново старобългарският поет търси опора на всичко това в изходния текст, в „чуждото слово“, което за него е върховен авторитет. Но сега вече по друг повод — подобен на първия, но не еднакъв с него:

се же е'се мы братиѣ замышляюще  
 глаголюмъ сетѣ подобашь  
 иже чрепки е'се стлачуть  
 отъ житна скотска и похотн  
 да не оумь нмоще неразумнъ  
 тоуждннъ' яззыкы слышнше слово  
 яко мѣдна звона глаго слышнше (стихове 42—48, п. м.)

Както се вижда от текста, сега вече става дума не за същността на образа „*буквено слово*“, „*букви*“ от гносеологическа и естетическа гледна точка. В случая се изтъква, за да се утвърди по установения ред народностно славянското съдържание на образа; проблем, който не стои нито в новозаветните библейски книги, нито на вниманието на раннохристиянските богослови теоретици. А историческото развитие на живота налага на Византия в условията на IX век да реши и този проблем. Още повече, че от него се интересуват с изострен интерес всички християнизирани славяни. И така, на какъв език ще се проповядва християнското учение сред западните и южните славяни, които на ниво междудържавни отношения не всякога са настроени дружелюбно към Рим и Константинопол поради факта, че християнизацията се използва от страна на Византия и немското княжество и за експанзионистични политически цели. Следователно „*словото*“, с ония негови значения, за които стана дума по-горе, може да не изпълни своите предназначения, а именно: да храни човешките души, да укрепва сърцата и умовете на хората, за да могат да отхвърлят греховната тъмнина, ако се слуша на „*тоуждннъ' яззыкы*“ „*Иезъком*“. Сега вече наред с философско-гносеологическата същност на образа „*буквено слово*“ се поставя и проблемът за неговата социална функция. И то в подчертано народностен план! Разбира се, и в този случай поетът използва божествения авторитет, като се опира на апостол Павел и по-точно на неговото „*Първо послание до Коринтяните*“, глава 14, стих 19. Интересно е да се отбележи, че същият този текст се намира и в Пространното житие на Кирил, раздел XIV, където четем: *Коринтиомъ же Павль рече*<sup>14</sup> и следват твърде дълги подобрани цитати от посочената 14 глава. Ако авторът на това житие (Методий или по-вероятно Климент) според твърденията на изследователите е

<sup>13</sup> История эстетической мысли. Т. I. М., 1985, с. 347.

<sup>14</sup> О х р и д с к и, Кл. Събрани съчинения. Т. III. С., 1973, с. 107.

използувал записките на Константин Философ във връзка с водения във Венеция диспут, то текстът в житието може да се смята за автентичен в смисъл, че е преведен от гръцки на старобългарски от самия Константин. Ето как изглежда стих 19 от 14 глава на споменатото послание в отношение към гръцкия оригинал:

Нѣ въ цркен ѣ словоєъ хощу  
 ѡмолѣ монѣ глахн, да ны  
 наѡчу, нежеи тѣмн словоєъ  
 съзыкомъ

ἀλλὰ ἐν ἐκκλησίᾳ θέλω  
 πέντε λόγους πρὸς τοὺς  
 λαλῆσαι ἵνα καὶ ἄλλους  
 κατηχήσω ἢ μωρίους λόγους  
 ἐν γλώσσῃ<sup>15</sup>

От приведения пример става ясно, че авторът преводач се стреми на първо място да предаде вярно смисъла на оригинала, но в същото време преводът му се отличава с определена структура, съобразена с формално-езиковите средства на изходния текст. Без да е привърженик на послония превод, който на места е невъзможен (например последната фраза от цитирания 19 стих), авторът се придържа за примата на съдържанието при наличието на съзнание за дословна вярност към изходния текст. А ето и същия стих в „Проглас към евангелието“:

МАНТЕВУ СВОЮ ВЪЗДАДЕ ПРѢДЖЕ БОГА  
 ІАКО ХОЩЮ СЛОВОЄЪ ПЕТЬ ИЗДРЕШН  
 ДА И Б'ЄС БРАТНІА РАЗУМІВЕТЬ  
 НЕЖЕ Т'МНУ СЛОВОЄЪ НЕРАЗУМІВЕТЬ (стихове 50—53)

И така, филологът Константин-Кирил остава в границите на преводаческия принцип за дословна вярност на оригинала, за да се избегне евентуално отклонение от предварително определения и неизменен в догматично отношение първообраз на текста, т. е. на неговия „семантичен код“. Защото ако преводът на новозаветните библейски книги трябва да успее в културната практика на славянските народи, то неизбежно условие за това е съгласието от страна на „блюстителите на триезичието“, които в конкретния исторически момент имат не само изисквания за дословна вярност на превода с оригинала, но и политически съображения, колкото и те да не излизат на преден план. А как постъпва поетът, който в цитираните по-горе стихове от „Прогласа“ се интересува вече не от философско-гносеологическата и естетическата същност на буквеното слово, а от неговата комуникативна функция съобразно културните потребности на славянските народи. И този път, когато става дума за преноса на споменатия стих от апостол Павел от гръцкия оригинал и неговия превод в Пространното житие в поетическата творба, авторът се придържа към приблизително точното цитиране, така както постъпи в началото на „Прогласа“. В конкретния случай обаче целите, които преследва Константин-Кирил, са различни. А те са свързани с неговото дълбоко убеждение, че човек е преди всичко духовно същество, частица от божественото начало, което живее временно на земята в своя телесен създ. Затова Евангелието, словото божие са оная благодат, „іже чловеки б'єс отлучнѣ от жнѣна скот'ска и похотн“ (стихове 44—45), за да могат новопосветените във вярата „... житнє ранкоє дѣрвстн“. Но тази благодат би се превърнала „іако мѣдна зєна глаєа слышнѣ“, ако „тоуждннм' кызыкомъ слышнѣє слово“ (стихове 47—48). Или казано с други думи, патристичното учение за предназначението на човека през неговия земен живот с оглед очакващата го небесна вечност се осмисля и от народностна гледна точка: християнството трябва да се проповядва на славянски език. И отново поетът търси подкрепа в божествения авторитет, за да може да сакрализира своята теза както сред славяните, така и пред външния свят. В хода на тези мисли възниква обаче следният въпрос: има ли основание в своята творба Константин-Кирил да използва цитат от Първото послание на

<sup>15</sup> Die Bücher des Neues Testaments. Zürich, 1966.

апостол Павел до Коринтяните? Строго погледнато, отговорът е отрицателен. Ето и моите съображения:

1. Апостол Павел изпраща своето послание до новоосновената от него християнска община във връзка с възникналите противоречия по повод женитбата, духовните дарби, милостията и др. Наред с това той поставя въпроса за личния контакт на вярващия с бога, който може да се осъществи и на непознат за другите език, тъй като в гр. Коринт поради особеното му географско положение живеят хора от различни народности: „Защото, ако се моля на непознат език, духът ми се моли, умът ми обаче остава неплоден.“<sup>16</sup> С оглед обаче на нравствената поука в рамките на общината или в църква, без която религията се обезсмисля, апостолът наставлява: „Ако някой говорят на непознат език, нека говорят по двама. . . и то подред, а един да тълкува. Ако пък няма тълковник, те да мълчат в църква, а да говорят на себе си и на Бога“ (стихове 14, 27, 28).

2. В споменатото послание за ревностния християнски апостол е пределно ясно, че в рамките на многоезичната Римска империя няма „чужди“ и „свои“ езици, т. е. той не ги противопоставя, не предпочита едни за сметка на други, щом като на който и да е език (стига той да бъде разбран още от неколцина) може да се постигне християнската любов в името на духовното единение.

3. Апостол Павел поставя въпроса за разноезичнето, но за него този важен проблем има само *религиозно-нравствен смисъл*. Това ми дава основание да твърдя, че той не се интересува от междудържавни отношения във връзка с езикови проблеми.

4. Едва сега смисълът на стих 19, поставен в контекста на цялата глава и даже на цялото послание, разкрива своя „семантичен код“; едва сега той може да се съпоставя с цитата (а той вече е вариант на оригинала) в „Проглас към евангелието“, стихове 50—53.

И така, смисълът на дословно преведения новозаветен стих 19 в Пространното житие на Константин-Кирил е ясен. Петте умни думи, казани в църквата, имат за цел в гръцкия оригинал *ἄλλους κατηχήσω* — другите да обуча, в латинския текст *alios instruam* — другите да уча или обуча, а в превода на Константин-Кирил „ИНЫ НАОУЧЮ“. На това съдържание откъм смисъл слово в гръцкия текст се противопоставя *ἢ μῦθους λόγους ἐν γλώσσῃ*, т. е. много, безброй думи в езика, в латинския десет *millia verborum in lingua*, т. е. десет хиляди думи в езика, а в славянския „*нежели тьмн словесь езикомъ*“<sup>17</sup>. Това противопоставяне на смисления в отношение към безсмисления текст отново отвежда до практическата полза във връзка с усвояване и приложение на християнското учение в рамките на религиозната община при конкретни исторически условия. Сега вече със сигурност може да се твърди защо поетът Константин-Кирил съзнателно изоставя преведения от самия него 19 стих от посланието до Коринтяните, когато го пренася в „Прогласа“, а ето и разликата:

### *Пространно житие*

Нѣ въ цркви ꙗ словесь хошю  
ѡумомъ моньмъ глаати, да ины  
научю, нежели тьмн словесь  
езикомъ.<sup>18</sup>

### *Проглас към евангелието*

МАТЕЮ СЕЮ ЕЗДАДИ ПРЖЕ БУ,  
ИАКО ХОШЮ СЛОВЕСЬ ПЕТЬ ИЗДРАЩИ.  
ДА И Е'СЕ БРАТНА РАЗУМЬЕТЬ.  
НЕЖЕ ТЬМУ СЛОВЕСЬ НЕРАЗУМЬЕНЬ.  
(стихове 51—53)

<sup>16</sup> Библия. С., 1982. Всички цитати на съвременен български език са по това издание.

<sup>17</sup> Трудно е да се разбере смисълът на тази фраза от 19 стих. Както се вижда, преводачът се е отказал от пословен превод, който се наблюдава в латинската адаптация, и е прибягнал към дума с преносно значение в смисъл на бедственост, окаяност, превратност в живота (Иов 18:6, Псал. 106:10, Ис. 13:10, Деян. 2:20). Във всеки случай обаче този смисъл отвежда към неясни думи, особено като се има предвид в какъв контекст е включена думата „тъма“, респективно „тъмнина“.

<sup>18</sup> Охридски, Кл. Цит. съч.

От направената съпоставка става ясно, че поетът променя оригинала, защото, строго погледнато, в него не се съдържа това, което той иска да утвърди в стихотворението, особено като се има предвид контекстуалната среда на поетическия текст. И настъпват словоредни и лексикални промени, въпреки че авторът на „Прогласа“ фиксира с личното му име носителя на „чуждото слово“ в стих 49. Това са промени, които се налагат от предварителното твърдение в стихове 46 и 47 за *невъзможността словото да се слуша на чужд език*. По този начин предпоставената теза

да не оумь нмоще неразумнь  
тврдннмъ языкомъ слышнне слово  
яко мьдна звона гласа слышнне (стихове 46—48)

намира своето потвърждение в библейския авторитет, за да може идеята на славяните — да слушат словото божие на свой език — да се сакрализира и да добне силата на библейско внушение. А ето как изглежда семантично префункционализираният текст на апостол Павел в „Проглас към евангелието“ от стилистична гледна точка в сравнение с изходния текст. Ако за християнския апостол словото, изказано „оумомъ моимъ“, има за цел „иные науучо“ най-вече в сферата на религиозната нравственост, за славянския равноапостол това слово преди всичко трябва „в'се брати!а разоумьють“. Затова напълно естествено е антиподът на разумното слово в Пространното житие „**тъмн словесъ езикомъ**“ в новосъздадения поетичен текст да бъде заменен с „т'моу словесъ **неразумнь**“. Следователно от езика като знакова система, обвързана с конкретна етнична група, апостол Павел не се интересува; за него е важна преди всичко комуникативната функция на езика във връзка с въздействието върху човека по посока на християнската нравственост. За Константин-Кирил Философ центърът на тежестта в този скрит „диалог“ с християнския апостол е другаде: предварително условие за възприемане на евангелското слово е то да бъде разбрано не в резултат на тълкуване, както беше изтъкнато по-горе, а като „буквано слово“, като конкретен текст, който едва след това може да бъде тълкуван.

В рамките на проблема за взаимоотношенията между „чуждо слово“ и „свое слово“ интерес представлява и друго характерно явление в текста на „Проглас към евангелието“. До 54 стих от общо 108 според възстановения от проф. Й. Иванов хилендарски препис във връзка с централния образ-символ *слово* Константин Философ се опира само на библейските книги, като по този начин цитира „чуждо слово“ от най-висш разряд според представите на средновековния писател. От 55 стих до края настъпва промяна (и то твърде неочаквана) във връзка с характера на опорните текстове. Божественият авторитет, на който поетът се опира, привличайки цитати от Стария и Нов завет, като че ли е недостатъчен, за да се постигне максимално поетическо внушение. Затова, без да се отказва от библейските книги, авторът използва и друг тип авторитет, при това от стилистична гледна точка рязко противопоставяйки го на първия: „**обаче свою притчу да представляю**“ (стих 55, п. м.). Оттук нататък това, което за старобългарския поет е „**Много оумь въ малъ рѣчи**“ (един опит за определение на паремийната жанрова форма от днешно гледище), ще бъде основен изходен текст, представен от него в „Прогласа“ като „**притче мударые**“ (стих 76), „**прит'чу мудару зело**“ (стих 84) и „**прит'че в'се**“ (стих 92). Но за кои притчи става дума в текста на стихотворението, за „Притчи Соломонови“, „Еклесиаст“, „Притчи Исуса син Сирахов“ или за евангелските притчи? В такъв случай защо нито веднъж не е посочен библейският източник? Съществува и друга възможност: може би поетът е потърсил опора в народната мъдрост (фолклорния аноним), но тогава защо всичко е осмислено само върху основата на християнската нравственост? Може би Константин-Кирил

гелската притча като жанр, характерна с...  
гелската притча като жанр, характерна с...  
гелската притча като жанр, характерна с...

е осмислил от нови идейни позиции народната мъдрост, дошла от езически времена, подобно на Соломон, който е събрал и подредил древната мъдрост на Египет, Асирия, Вавилон, подчинявайки я на еврейската монотеистична религия? И още нещо! Защо поетът пише „свою прит'ю да приставлю“ (стих 55, п. м.), няма е възможно авторът на посланицата „Нази бо вси безъ книгъ Іезыки“ (стих 57) да е самият той, Константин?! Още повече в библейските книги липсва подобна мъдрост. Списъкът на въпросите би могъл да бъде продължен, но едва ли това би увеличило възможностите да се намери задоволителен отговор. Затова по-нататък ще се опитам да изкажа някои мои съображения по повдигнатите въпроси.

И така, освен от философския, естетическия и етнологичния смисъл на обемния в това отношение образ *слово* Константин Философ се интересува и от неговата функционална същност в обществена насока на етична основа във връзка с конкретните исторически задачи на времето, в което живее. Ето защо поетът подчертава, че в човешките сърца трябва „да възрастеть плодъ божинъ паче“ (стих 91, п. м.); за надеждното израстване на този плод авторът се обръща и към „притче мударыя“, които ще бъдат онзи авторитет, който в началото на „Прогласа“ той намери в библейските книги. Разбира се, веднага трябва да подчертая, че идейната насоченост на тези притчи-мъдрости няма нищо общо с езическата стихия на народа; всички те са проникнати не от философските измерения на мъдростта като път за достигане на истината, така както човекът си я представя през античността, а от религиозното убеждение, че „Началото на мъдростта е страхът Господен“ (Пр. Сол. 1:7)<sup>10</sup>, че любовта към бога е главният признак на мъдростта, затова „да умреш за този свят hui mundo mori“ в името на тази любов, е път към мъдростта (Августин). За Константин Философ според стихове 73, 74, 96 истинската победа на човека пред бога е той „да избяга от мръсната тлен на плътта, на плътта, чийто живот е като сън“ и т. н. Едва ли е възможно да се открие първообразът на тази „прит'ю мудароу зело“, историята на възникването ѝ (както и на останалите мъдрости) не може с точност да се определи. Защото сред паремийните жанрове доста често се срещат пословици, поговорки, притчи, които не са цитати, взети от някой литературен източник, а са кратки изрази, кондензирали в себе си смисъла на този източник или са трансформация на някой фолклорен аноним. И се сблъскваме с друг вид семантично префункционализиране на първоизвора, при който границите между „чуждо слово“ и „своє слово“ почти се заличават. Новият текст (в случая текстът на „Прогласа“) само далеч наподобява по смисъл словесния си първообраз, а понякога и тази връзка се прекъсва, както това съвършено ясно личи в „Нази бо вси безъ книгъ ѳзыки“ (стих 57). В този случай словото на поета придобива самостоятелност, при която някои изрази в зависимост от обществената стойност на семантичната си натовареност се превръщат в паремийни жанрове от рода на притчата. А такива притчи-мъдрости въпреки своята анонимност в сравнение с библейските притчи носят в себе си не по-малка престижност, която поетът умело използва за утвърждаване на славянското буквено слово и новопреведените книги: „буквен бо снѣ нже прїиметь / мударость Христосъ глаголетъ / и доуше ваше крѣпнеть“ (стихове 63, 64, 65).

Спрях вниманието си на този проблем, за да подчертая твърде големия интерес на Константин-Кирил към паремийните жанрове; интерес, който се наблюдава и в неговото Пространно житие. Дали това не е достатъчно основание, за да се погледне на „Прогласа“ като на поетическа творба, превърнала се навремето (и до днес!) в извор на мъдрости за словото и книгата. Или може би това е типична за епохата

<sup>10</sup> В Стария завет думата „страх“ е винаги в семантична близост с „надежда“ и поради това екзегетите я считат за синоним на вярата и надеждата в бога. В този смисъл „страх“ не се покрива със съвременното значение на думата.

„притча“; изградена по законите на поетическото творчество — със свое вътрешно единство, с нов, оригинален мотив, с традиционна наглед система от образи, а в действителност и в това отношение с надмогната традиция?! „Притча“, която с началото *про* — *гласъ* трябва да надмогне конкретните пространствено-временни граници, за да мине в бъдещето;

И така, разгледаният по-горе проблем за взаимоотношението между „чуждо слово“ и „свое слово“ на основата на видовете цитати в процес на семантична трансформация, когато тези цитати напускат един контекст и се включват в друг, е проблем, който утвърждава тезата: Константин-Кирил Философ поне в границите на „Проглас към евангелието“ не може да се счита за творец с ограничени възможности предвид неговата зависимост от библейските първоизвори. Напротив, неговият индивидуален опит, неговото личностно присъствие като поет са безспорни въпреки безусловното влияние на библейската традиция с нейния догматичен статус. Наистина моите наблюдения не обхващат целия текст на творбата, но и тия места, които анализирах, дават възможност за някои изводи в тази насока:

1. Анализът на взаимоотношението „чуждо слово“, т. е. канонизираните библейски текстове, парамийните жанрове, и „свое слово“, т. е. художествено-поетическият текст в „Проглас към евангелието“ показва осезателно раздвояване между самостоятелното речево поведение на поета и неговата зависимост от неизбежното за средновековното влияние на изходните библейски текстове с техния неизменен „семантичен код.“ Тази даденост обаче не може да се изследва като близост или различие само на стилистично и семантично ниво; необходимо е това да стане, като се имат предвид философско-гносеологическите, естетическите и етическите концепции през епохата, които изцяло са теоцентрични. В такъв случай онова, което се счита за семантическо и стилистическо сходство между двата текста, сходство, което дава основание на някои изследователи да виждат в този факт ограничени творчески възможности на поета, има и друга страна. Че това е наистина така, личи от смелия опит на първия славянски поет да промени догматическите установения — винаги „семантичен код“ на образа-символ *слово божие*, разширявайки неговия семантичен обем. Изравняването на „слово боуковное“ с най-стойностните за християнската идеологическа система образи-символи, при това на философско-гносеологическо и естетическо ниво, свързването на тези образи с етнологическите проблеми на славянството са творчески акт от най-висш разряд. Този факт не дава основания за съмнения относно индивидуалния опит на поета като ярка творческа личност. Потвърждение на това може да се открие във възторженото признание от страна на неговите съвременници, ценители на поетическото слово (Анастасий Библиотекар).

2. Това, което се наблюдава в поетическата практика на Константин-Кирил при използване на паремийните жанрове, е също показателно. И то не само поради факта, че в стремежа си да се опре на авторитет той използва и други сфери от културното наследство за опорен текст. Наистина по обективни причини тук не се проследи семантичната трансформация на паремийните първообрази в поетическо слово поради смътните или заличените граници между „чуждо слово“ и „свое слово“ в рамките на т. н. скрити цитати. В случая обаче по-важен е резултатът, а той показва високо ниво на поетически синтез, при който словото на поета се превръща в „свое притчю“.

3. Ако твърдението, че „Проглас към евангелието“ в жанрово отношение условно може да се нарече притча, изградена по законите на поетическото творчество, то и в тази област авторът проявява своето индивидуално творческо присъствие: евангелската притча като жанр, характерна със своята иносказателност, старозаветните

притчи, представени в някои от книгите на Стария завет в антологичен вид, фолклорното наследство са само основа на един поетичен жанр, който може да се наблюдава и в „Азбучна молитва“.

Без да подценявам натрупания опит в областта на типологичните изследвания от по-ново време във връзка с облика на старобългарския писател и характера на неговото творчество по повод взаимоотношението „чуждо слово“ — „свое слово“, което се наблюдава в „Проглас към евангелието“, трябва да подчертая: свободата, индивидуалният опит и личностното присъствие на този голям старобългарски поет са налице. Тези качества са и здравата основа за намогване на установените канони през епохата.