

МЯСТОТО НА СТАРАТА БЪЛГАРСКА ЛИТЕРАТУРА В КУЛТУРАТА НА СРЕДНОВЕКОВНА ЕВРОПА

Рикардо Пикио (Италия)

Новите поколения слависти и специалисти по сравнителни проучвания, които започват кариерата си в 80-те години на XX в., могат да се отдадат на изучаването на старата българска литература при много по-благоприятни условия от тези, предоставени на техните предшественици. Изследвания в областта на политическата, икономическата, социалната и религиозната история, различни видове литературен анализ, както и филологически и езикови проучвания създадоха през последните десетилетия необходимите предпоставки за нов историко-графски синтез, чиито очертания вече са доловими. В този доклад не претендирам да опиша предварително, по-право преждевременно окончателната схема на този синтез. Бих желал само да допринеса за установяването на някои общи принципи за изучаване на старата българска литературна традиция в рамките на средновековната европейска култура.

Целта, която си поставям, макар и стеснена в тези граници, все още е твърде, а може би и прекалено амбициозна. Самият факт, че днес се чувствава необходимостта да превърнем нашите проучвания в част от едно тъй широко сравнително изследователско поле, е показателен. Нашата тенденция е красноречива: трябва да престанем да гледаме на старата българска литература като на явление с чисто местен характер, ограничен в рамките на славянския или славяно-византийския свят. Моите наблюдения се основават на убеждението, че раждането на една нова литературна цивилизация в България през IX—X в. и нейното обновяване в периода от XIII—XIV в. до началото на Ренесанса са поставили основите на един нов, много важен период от историята на цялото средновековно християнство. В края на първото хилядолетие европейската християнска общност е била все още подвластна на латино-гръцкия дуализъм, наследен от класическата епоха. Разделението на две големи езиково-културни зони на влияние — гръцка и латинска — се е засилвало все повече. На Изток гръцкото християнство е налагало своята хегемония вследствие арабските нашествия, възхода на Константинопол и западането на Антиохия и Ерусалим. На Запад затвърдената компактност на латинското християнство благодарение на постепенното изчезване на арианството сред готи, вандалите и вестготите и главно вследствие латинизирането на франките се увенчава със създаването на империята на Карл Велики. Двойственото разделение на християнската общност на гръцка и латинска просъществува и след масовото навлизане на германските народи в цивилизования западен свят. Преди латинската християнска сплотеност да бъде сломена от германския бунт на протестантството, ще минат повече от пет столетия. Латинската хегемония над германския свят просъществува през цялото Средно-

вековие и благодарение на симбиозата; колкото и мъчителна да е била тя, между религиозната (латинска) и политическата (германска) власт според схемата, която в 962 г. бе вдъхновила създаването на свещената Римска империя.

Още в самото начало на второто хилядолетие най-голямата етническо-културна общност, която си бе поставила за цел разрушението на двойствената европейска християнска система, бе представена от езиково-религиозната общност на православните славяни. Тази общност, от мен обозначена преди повече от две десетилетия с терминологичната формула *Slavia Orthodoxa*, с течението на вековете прогресивно се разширява и се разпростира от границите на гръцките земи чак до крайните източни предели на европейския цивилизован свят. Ако сравним *Slavia Orthodoxa* с гръцката и латинската средновековна християнска зона, можем да я охарактеризираме като трета и нова област на цивилизация.¹

Обстоятелството, че *Slavia Orthodoxa* формално е останала подвластна на Константинополската църковна йерархия през цялото Средновековие, не трябва да ни заблуждава. Главното поле на нашите проучвания не е нито политико-административната история, нито пък религиозната. Напротив. Нашите изследвания са насочени към общокултурната история. Тя намира израз преди всичко в социалните и езиковите традиции. От тази гледна точка на утвърждаването на една църква и на едно вероизповедание на славянски език по време на Първото българско царство и на успоредното процъфтяване на нов, различен от гръцкия и латинския език на една литература с религиозен авторитет трябва да се гледа несъмнено като на събития с изключително голяма важност. Все още много истории на европейската цивилизация не са осъзнали, че съвсем не се намираме пред явление с местен или преходен характер. Произходът на съвременна Европа твърде често се търси в по-късни епохи или само в латино-германския Запад. Така се пренебрегва жизнената важност на славянския православен свят в епохата от преди Реформацията, преди Контрареформацията и от времето на създаването на общоруската държава под егидата на Москва; понякога това пренебрегване обхваща дори и периода до възникването на Източния въпрос и на националните възбуждания. Според мен подобни постановки водят до изопачаване на историческата истина. Тези постановки наложително трябва да се коригират, а самата корекция до голяма степен е пряко задължение на славистите.

Другите разсъждения, които бих желал да предложа на вниманието на специалистите, нямат за цел да опровергават авторитетно утвърдени мнения; те по-скоро целят да ги разгърнат и да ги приложат към един по-широк културен контекст. В последните двадесет години много учени подчертаха международната роля на старата българска литература. Особено много се наблегна върху факта, че българската култура от X в. е обработила и кодифицирала езиковото и религиозното богатство на примитивната християнска Славия и е създала условията за по-късното пренасяне на това богатство в другите области на православното славянство — от Сърбия до руските земи. Терминологичната формула „литература-посредница“, създадена от Д. С. Лихачов,² в това отношение се радва на особен успех.

Изпълнената от средновековна България важна роля на духовно и литературно посредничество безспорно задължава тази роля да бъде подчертана. Намирам все пак, че други и може би много по-значими черти, характерни за старата българска литература, трябва да бъдат изтъкнати. Според мен може да се гледа на старата българска литература като на 'литература от парадигми' (образци). И използвам термина 'парадигми' в етимологическото значение на думата; или, казано по друг начин, възприемам старата българска литература като сбор (*corpus*) от 'парадигми', т. е. от езикови, идейни и формални 'образци'. Тези първообразци, които до голяма степен са обусловили следващото разви-

тие на цялата литературна дейност в земите на православното славянство, са били създадени в една извънредно сложна културна среда. Проучването на произхода на тези образци, както и на историческата обстановка, която е обусловила тяхната кодификация, ни отвежда към епохата, в която зараждащата се християнска цивилизация на славяните участва в общи за византийския Изток и за латино-германския Запад течения.

Можем да поставим в основата на нашето проучване осветляването на три основни проблема: въпроса за езика; въпроса за отношенията между политическата и религиозната власт и въпроса за използването на литературните похвати (*хипрости*) в християнски общества с теократичен характер. Когато в средата на IX в. първите мисионери пристигат сред славяните и съперничеството между Рим и Константинопол поражда конфликта относно зоните на влияние, тези три проблема придобиват първостепенно значение. Предложените или осъществени разрешения на този конфликт се оказват съдбоносни за обособяването на една нова европейска цивилизация, предопределена да се разгърне в нови обширни територии, които обхващат и руските земи. Установяването на известно равновесие между *confessiones et nationes* е било свързано с различни трудности. Тези трудности по отношение на славяните са намерили веднага израз в точно определени езиково-естетически термини, създавайки същевременно и първите предпоставки на национализма.³ България на цар Борис и още повече тази на цар Симеон се е стремяла към църковна независимост, чрез която да отстоява и политическа самостоятелност; същевременно владетелите са се възползвали от творческите дарби на славянски специалисти на словесното майсторство, за да затвърдят тази политико-религиозна власт чрез езиково-етническо осъзнаване.

Ако не на всички медиевисти, то поне на всички слависти е добре познато каква голяма роля са изиграли в периода от IX в. насам пренията около употребата на славянския като църковен и културен език. Въпреки това доста аспекти на този първи средновековен 'въпрос за езика' все още чакат осветление. Особено трудно например могат да се определят културните образци и истинският характер на езика, който обикновено определяме като *старобългарски* и който в епохата на Първото българско царство е придобил литературно достойнство. Започналите преди близо два века разисквания все още вдъхновяват страниците на славистичните проучвания. Тяхната същност бихме могли да синтезираме в следващия въпрос: как се е формирал *старобългарският* език — като национален език, който може да бъде приравнен към най-древните изрази на романските и германските „вулгарни“ говори?, или пък от самото му възникване е бил кодифициран като литературен език, който да съперничи на латинския църковен език?

Само изхождайки от основните данни, предложени от историческата периодизация, бихме могли да дадем обоснован отговор на този въпрос. Кирило-методиевският език се обособява в онази религиозна, социална и политическа среда, в която бяха използвани от църквата за проповед сред народа и първите „вулгарни“ романски и германски езици. Едва след края на Методиевата мисия този езиков инструмент, създаден от славяно-византийските мисионери и приспособен към духа на латинските реформи, изоставя характера на 'апостолски диалект', за да се превърне в официален църковен език на Борисова и Симеонова България. Точно това решаващо религиозно-политическо дело създава един нов вид език — *старобългарски*. Точно тази първа езикова кодификация придаде на зараждащата се в средновековна България литературна култура характера на 'образец', за който споменах по-горе.

Въпреки различните становища на някои слависти първата употреба на славянския език — в IX в. възприеман като еднородна езикова същност — отразява типични за латинското християнство тенденции; тази историческа действи-

телност лесно може да се документира. Отживялата, но все още поддържана теза, че византийската църква е покровителствувала „местните езици“, докато латинската се е противопоставяла на какъвто и да било 'народен глас', за да защитава докрай латинския универсализъм, е опорочена най-малкото от опростотворяване. В действителност през IX в. Римската църква е приела една твърде широка дейност в полза на употребата на народните говори. Днес тази действителност заслужава да бъде по-конкретно проучена; трябва да се изследва начинът за практическото ѝ осъществяване, както и нейните теоретични и доктринални постановки. Централният момент, около който се е разгърнал целият „въпрос за кирило-методиевския език“, трябва да е била изключителната употреба на народните говори за целите на проповедническите и евангелски мисии. Латинският клир не само можеше, но и е бил принуден да си служи с местните езици, за да осигури на всички необходимата разбираемост на църковното учение. Римската църква обаче е изисквала — и то безапелационно — езикът на простолудиято да не се използва при литургичното отслужване на тайнствата, т. е. в онези части на божествената служба, в които свещеникът, а не народът трябва да изрече свещените формули. Само един свят език — в случая латинският — е трябвало да бъде използван при отслужването на тайнствата. Това основно разграничение между свещенически задължения и народно съучастие в истините на вярата трябва да бъде винаги налично у всеки, който проучва документите, свързани с мисионерската и посланическа дейност на Константин Философ и на Методий.

Според свидетелството на един добре познат откъс от *Пространното Кирилово житие*:

„прѣмъ же папа кнѣгы словен'скыє... и положѣ ѣ въ цр[ь]квѣ с[в]ѣ[т]ыѣ Маріє... и пѣше на д[н]и нмн[и] с[в]ѣ[т]оу анѣргіѣ...“;

и няколко реда по-напред:

„... пѣше літургію въ цр[ь]квѣ с[в]ѣ[т]о[г]о ап[о]с[т]ола Петра словен'скимъ ѣзикомъ. И въ другынъ д[н]ѣхъ пѣше въ цр[ь]квѣ с[в]ѣ[т]ыѣ Петроннѣхъ, и въ другынъ д[н]ѣхъ въ цр[ь]квѣ с[в]ѣ[т]о[г]о Андреє. И ѡт тоудъ пакы оу велнкаго оучителя възселен'скаго Павла ап[о]с[т]ола цр[ь]квѣ. И възсоу нмѣше пѣше, славословеше словен'скы...“⁴

Тези вести доказват, че Римската църква съвсем не е била против това да се славослови на славянски по време на литургията. Същото благоприятно становище е потвърдено от един добре познат (и много по-авторитетен) документ: посланието *Industriae tuae*, отправено от папа Йоан VIII до Светополк.⁵ Но как тогава да си обясним предното послание *Reverendissimo Methodio Archiepiscopo*, с което според все още преобладаващото тълкование Йоан VIII бил забранил употребата на славянския именно в петите литургии?⁶

Няма да е излишно да препрочетем текста на това послание, без да губим от погледа си направеното по-горе разграничение между ритуални тайнства, достъпни само за свещеника, и онези части от церемониала, които предполагат узаконеното участие на народа в литургичната служба.

„Audimus etiam, quod missas cantes in barbara, hoc est in Sclavina lingua, unde iam litteris nostris per Paulum episcopum Anconitanum tibi directis prohibuimus ne in ea lingua sacra missarum sollempnia celebrares, sed vel in latina vel in Graeca, sicut ecclesia Dei toto terrarum orbe diffusa et in omnibus gentibus dilatata cantat.“

Нека се опитаме да преведем и изтълкуваме този текст с максимална предпазливост:

„Чухме също, че ти пееш литургиите на варварски език, т. е. на славянски. Във връзка с това в нашите послания, които ти изпратихме посредством анконитанския владика Павел, ти бяхме забранили да служиш на този език свещени-

те и тържествени части на литургията и [ти бяхме наложили да ги отслужваш] или на латински, или също на гръцки, така както ги славослови разпространената в целия свят и разкрита пред всички люде църква на Бога.“

Римският папа в това послание не повдига никакво възражение против обичая, въведен от Методий във Великоморавия, да се пее литургията на славянски. От чисто практическа гледна точка славянският е бил смятан „варварски“ език. т. е. неосветен от църковната традиция. И това е неоспорим факт. От тази действителност (*unde*) папата извлича наложителното заключение: като се запазва правото на римския мисионер да си служи с местния говор за онези части от свещенослужението, които са били изключително „литургични“, т. е. народни в етимологическия и първичен смисъл на термина (*leitourgia* от *leōs* [λαός] + *ergon*), латинският и гръцкият остават единствените езици, достойни да бъдат използвани при обслужването на същинските тайнства (*sacra missarum sollemnia*). Изглежда, че Методий и неговото паство са се стремили да отхвърлят точно тази ограничаваща норма. Именно този стремеж следователно предизвиква сериозните порицания от страна на папата и произхождащите от тях затруднения за Моравската мисия. Каквито и да са доктриналните становища и емоционалните предпочитания на съвременните изследователи относно този сложен период от политико-религиозната история, според мен позициите на Римската църква са били точно и последователно изразени. Впечатлението, че Светият престол е изпадал в противоречия, че папата първоначално одобрява и по-късно осъжда „славянската литургия“, не намира потвърждение в изворовата документация. Посланието *Industriae tuae* не само не противоречи, но, напротив, потвърждава и доизяснява изпратените вече до Методий (посредством Павел от Анкона) предписания, отново подчертани в току-що цитирания откъс. Принципът е формулиран точно: няма пречки за славословието на славянски език на онези части от литургията, които не са изключително свещенически (*sollemnia*), както няма пречки и за четенето на славянски език на молитвите по време на другите дневни богослужения (*alia horarum officia omnia*) и за разясняване на евангелието на народа на местен език. В случая съвсем не се намираме пред екстремни предписания, а пред прилагането на общи норми, произтичащи от местните традиции (*sicut in quibusdam ecclesiis fieri videtur*). Папата напомня на Светополк, както вече е сторил с Методий, че латинският е задължителен за *sollemnia*: „... *ut Latine missarum tibi sollemnia celebrentur*“⁷. И в по-късни римски документи, в които се разглежда тази материя — *Commonitorium* за Йоан и Стефан, както и посланието на Стефан VI (V) до Светополк,⁸ — същите принципи са потвърдени: на Методиевата религиозна общност е забранено да отслужва литургичните тайнства на славянски език, но не и да славослови на същия общата литургия. Още веднъж основен момент се явяват свещените тайнства. Казано е изрично в *Commonitorium*: „... *Missas et sacratissima illa ministeria, quae Sclavorum lingua idem Methodius celebrare praesumpsit. . . ne aliquo modo praesumatur penitus interdicat*.“⁹ И тук обаче се настоява върху удобството да се използва местният език за проповеднически цели: „*ad aedificationem eorum qui non intelligunt*“. Същите забрани и същите препоръки в полза на проповядването на славянски език са отново подчертани в писмото на папа Стефан: „*Divina autem officia et sacra mysteria ac myssarum sollemnia. . . nullo modo deinceps a quolibet praesumatur. . . excepto quod ad simplicis populi et non intelligentis aedifica aedificationem attinet: si evangeli vel apostoli expositio ad eruditis eadem lingua annuncietur, et largimur et exhortamur et ut frequentissime fiat monemus, ut omnis lingua laudert Deum et confiteatur ei*.“¹⁰

От общия анализ на римските документи, свързани с Моравската мисия на Методий, проличава, че папските предписания са били направени в духа на утвърдените от традицията идеологически постановки и ползвайки установената специфична терминология. Най-съществените от тези постановки се отнасят до

удобството, по-точно необходимостта да се направи проповедта на евангелските истини достъпна за всички ония, които не са разбирали латински (или гръцки) посредством употребата на местния език. Това са в същност норми на действие, които отразяват една точно определена апостолска доктрина, свързана с употребата на народните говори. Ако моите впечатления не са погрешни, първата употреба на славянския език от Кирило-Методиевата мисия се е нагодила именно към тази езикова доктрина на Римската църква. На теоретичната и практическата традиция на Източната, както и на Западната църква, е бил присъщ принципът, че апостолската дейност на разпространителите на вярата е трябвало да се основава на употребата на различните езици. В този смисъл са налагали своя авторитет не само примери, извлечени от Светото писание — особено показателно е чудото на Петдесетница, — но също така и поуки, дължими на историческия опит. Известно ни е, че още по време на Диоклециан Прокопий е чел в Скифопол Писанията на гръцки, но ги е тълкувал на народа на сирийски;¹¹ и че същата практика според свидетелството на *Peregrinatio Egariae*¹² е била прилагана в периода между IV и V в. в смесени гръцко-сирийско-латински области. Нов и по-подчертан интерес към езиковия проблем се забелязва сред латинското християнство в края на VIII—началото на IX в.

Още в края на VIII в. владиката Теудолф от Орлеан насърчава клира с тези слова: „*Hortamur vos paratos esse ad docendas plebes. . . Nullus. . . se excusare poterit quod non habeat linguam unde possit aliquem aedificare.*“¹³ Петнадесет години по-късно благодарение на Турския събор, който в 813 г. взема тържественото решение „*ut easdem omelias quisque aperte transferre studeant in rusticam romanam linguam aut thiotiscam, quo facilius cuncti possint intelligere quae ducuntur*“¹⁴, насърчението на владиката се превръща в официална норма в земите на Карл Велики. Фактът, че освен на *rustica romana lingua* е засвидетелствувано и позоваване на германските говори (*lingua thiotisca*), за нас е от съществено значение. Ясно е, че от езикова гледна точка отците — участници в събора в Тур, са били чужди на всякакви предубеждения по отношение на народите, които не са принадлежали на *Romanitas/Latinitas*. Оправдано е следователно заключението, че след като е било разрешено да се проповядва на *lingua thiotisca*, било е позволено да се проповядва и на други 'варварски' езици, вкл. — в теоретичен план — и на цитираната почти шестдесет години по-късно от Йоан VIII *slavina lingua*. През целия IX в. латинските администратори на франкските християни са били особено чувствителни към проблема на езика. Това е добре известно и доказано не само от документи с политико-юридически характер от типа на Страсбургските клетви от 842 г., написани на латински (*romana lingua*) и германски (*teudisca lingua*) език,¹⁵ но и от текстове с религиозен характер — например в *Alba bilingue* ни е документирана една литургична практика — именно участието на правоверните в Утринното славословие¹⁶ — твърде близка до тази, учредена от Кирило-Методиевата мисия сред славяните. Намирам паралела за основателен. Славяните за латино-германския свят съвсем не са били странини и непознати народи; напротив, те са им били добре познати и с тях са имали установени връзки по протежение на земите от *Limes sorabicus* до Великоморавия и Балканите. Арабският географ Ибн Кхурдадхбих през 40-те години на IX в. хвали полиглотството на франкските търговци, които, както той уведомява, са говорили освен други езици и славянски.¹⁷ И Нитард се позовава на славянските земи като на установени етнико-географски единици. В *История на синовете на Людвиг Благочестиви* наистина четем, че в 839 г. Людвиг се отправил от Тюрингия в Бавария *per „Sclavos itinere redempto“*.¹⁸

На епископската дейност в земите на Карл Велики е присъщо препоръката да се ползват местните езици за проповеднически цели. Ето какво четем в *Karoli Magni Capitula*: „*. . . De officio praedicationis: ut iuxta quod intelligere vulgus*

possit assidue fiat“;¹⁹ а също така и в решенията на Събора в Магонза (Майнц): „... *nunquam... desit diebus dominicis ant festivitatis qui verbus Dei praedicet iuxta quod intelligere vulgus possit*“²⁰.

Според мен сравняването на тези текстове, създадени във франкските земи, с по-късните църковни документи, отнасящи се до Кирило-Методиевата мисия, ще се окаже ползотворно за нашето изследване. В папските послания откриваме в действителност *същите* латински концепции и *същите* формули, които са били използвани вече в началото на века, за да се поощри употребата на местните езици в проповедническата дейност. В цитираното послание *Reverendissimo Methodio archiepiscopo Pannoniensis ecclesie*, в което се подчертават ограничаващите норми, предадени вече посредством Павел Анконитански, Йоан VIII пише, че е разрешено на славянската мисия „*sermonem in populo facere*“ според принципа на апостол Павел „*omnis lingua confiteatur...*“ (Фил 2, 11).²¹ Съвсем същия принцип защитава и Теудолф от Орлеан „... *ad docendas plebes... nullus... se excusare poterit quod non habeat linguam...*“. Задължението да „*sermonem in populo facere*“ е било подчертано от документите на франкската област, цитирани по-горе (Тур: „... *omelias... aperte transferre... Karoli Magni Capitula: ... De officio praedicationis: ... ut... assidue fiat*“; Магонза (Майнц) „... *nunquam... desit... qui verbum Dei praedicet...*“).

Създадените във франкските земи документи (а и Йоан VIII ще каже: „... *qui fecit tres linguas principales... ipse creavit et alias omnes ad laudem et gloriam suam...*“)²² отъждествяват основната цел на проповедта на съответния език с това да се осигури на всички, за които свещеният език се оказва непонятен, възможността да бъдат възпитани и да могат да следят литургията: Тур: „... *quo facilius cuncti possint intelligere quae dicuntur... Karoli Magni Capitula* и Съборът в Магонза (Майнц): „... *iuxta quod intelligere vulgus possit...*“.

Същата мисъл, при това изразена с доста близки до тези слова, откриваме и в папските документи, които се отнасят до славянската мисия: Йоан VIII: „... *et postmodum Sclavinica lingua translatum in auribus populi Latina verba non intelligentis adnuntiatur...*“;²³ „... *orthodoxae fidei cultum fidelibus cunctis inculca...*“;²⁴ *Commonitorium*: „... *ad aedificationem eorum qui non intelligunt...*“;²⁵ папа Стефан: „... *quod ad simplicis populi et non intelligentis aedificationem attinet...*“.²⁶

По време на Моравско-Панонската мисия проповедническо-литургичните принципи, разпространени във франкските земи в епохата на Карл Велики, вече са се превърнали в общо притежание на латинската църква. Че Римската църква е поощрявала употребата на местните езици, вкл. и на славянския, за проповеднически цели, както и за разпространяване на вярата, т. е. за апостолски нужди, трябва да е било добре известно и на Гръцката църква. Това проличава и два века след мисията на Кирил и Методий в текста на Гръцкото *житие* на свети Климент, написано от Теофилакт. Сам Теофилакт оправдава мисията на Кирил и Методий със слова, твърде близки до тези на латинските паметници, които току-що бяха разгледани. Дватама славянски апостоли молят Утешителя (*παράκλητορ*) да им се разреши да преведат литургичните текстове на славянски, „понеже славянският или българският народ не разбирал писанията, изложени на гръцки език“ „... *Ἐπεὶ δὲ τὸ τῶν Ὁρθόδοξων εἶναι οὖν βουλήσασιν ἀσυνέτως εἶχον τῶν ἑλλάδι γλώσσει συντεθειμένον γραφῶν*“²⁷. Константин и Методий отиват в Рим обнадєждени и представят на папа Адриан своите преводи като дело на *тълкование* (*ἐρμηνεία*): срв. *Commonitorium* „... *explicationem... et laudat, si fiat, et concedit et approbat...*“, т. е. като инструмент за всенародна проповед в духа на апостол Павел, дух, прославен от Римската църква: „... *τῷ μακαρίῳ παπᾷ τὸ ἔργον τῆς ἐρμηνείας τῶν γραφῶν ἐμφανίσοντες...*“²⁸. Римският папа не само одобрява това дело, но то за него се превръща в източник на висша ду-

ховна наслада, защото съзира в него същността на апостолското творение: „Ὡς δὲ καὶ τὸ ἔργον ἐμφανισθεῖν τῷ παπα, καὶ τὴν τῶν γραφῶν ἐν γλώσσῃ μεταθεῖν κατὰ σκέψαντο, ἀποστολικὸν οὖσαν γέννημα, οὐκ εἶχεν ὁ χρήσατο τῇ χαρᾷ. . .”²⁹

Изразът „ἐν γλώσσῃ“ има общ характер (не трябва да бъде стесняван в границите на 'славянски' или 'български' език). В него отеква езикът на ап. Павел (срв. 1 Кор 14,19) и на Новия завет изобщо (срв. Мрк 16,17; Д. ап. 10,46 и 19,6; Откр 5,9; 10,11; 14,6 и 17, 15) и трябва да го тълкуваме като позоваване на същия апостолски принцип, вдъхновил Римската църква и в частност Йоан VIII: „... .quoniam psalmista omnes admonet Dominum gentes laudare et Apostolus 'omnis' — inquit 'lingua confiteatur’”³⁰.

От всичко казано дотук можем да извлечем извода, че първоначалната религиозна употреба на славянски език и следователно неговото първо писмено документиране се поместват в добре утвърдената традиция на латинската църква. Това обаче съвсем не означава, че нашата историческа възстановка може да пренебрегне някои съществени византийски аспекти, които, особено що се отнася до техническия израз на графичното предаване на един нов език, са характерни за кирило-методиевската дейност. Писмото на Ростислав до император Михаил документира факта, че по време на първата мисия във Великоморавия проповедническият опит сред балканските славяни е представлявал един изключително ценен пример за всеки, който е желал да въведе ползуването на проповедта на славянски език. Според свидетелството на *Пространното Методиево житие* моравският княз се е изразил така: „А мы словѣни, проста чадѣ и не нмамы, нже бы ны наставаѣ на истинюу, и разумѣ съказааъ.”³¹ Без да се пренебрегва това, че в онези години самите политически условия са подтиквали Ростислав, както и Борис, да се възползват от гръцко-римското съперничество, трудно бихме могли да повярваме, че Ростислав е възнамерявал да наруши открито официалните норми, които са властвували в лоното на латинското християнство и към което сам той е принадлежал. Много по-вероятно е великоморавският княз да се е обърнал към Византия, съблюдавайки вселенските граници на християнската законност, т. е. позовавайки се на общоприетите от двете църкви принципи. И използваната от него формулировка потвърждава това впечатление. Ростислав, като окачествява великоморавските славяни като *проста чадѣ*, изглежда, се е позовавал на общия модел на „нишите по дух“ (*οἱ πνεύματι τῷ*), възвеличени от Исус (Мт 5,3), както и на този на „неграмотните и неучени човеци“ (*ἀγραμματοὶ . . . καὶ ἰδιῶται*) — Д. ап. 4,13. Особено формулата проста чадѣ явно се е съобразявала с дефинициите за простодушния народ (*vulgus, plebs*), които в същите години са били използвани от Римската църква в апостолската дейност. Ето защо съвсем не се извършва насилие, ако се преведе славянското *проста чадѣ* именно с латинския израз *simplex populus*, употребен от папа Стефан в посланието до Методий.³²

За целите на нашето проучване е от съществено значение това, че бе установено съществуването на точно определена доктрина и практика. Чрез тях латинската църква през IX в. трябва да е ръководила (по продължителен начин и с последователност) употребата не само на зараждащите се романски и германски говори, но и на славянските. В първите двадесет години от своето съществуване, т. е. преди пристигането на Методиевите ученици в България, славянският език може да се окачестви като 'апостолски диалект'.³³ Като такъв той е получил литургично-проповедническо достойнство и е бил покровителствуван от властващите в латино-германския свят норми.

Тази констатация ще се окаже изключително важна за нашето проучване на старобългарската литературна традиция и на нейното място в културата на средновековна Европа. Езиковото и доктринално богатство, занесено в Бълга-

рия от моравските бежанци, не е било чисто и просто присадено в друга местност на славянския свят; то в действителност е било пресъздадено и се е превърнало в нещо ново и различно. Вероятно и самият преход от една странна графична система (глаголицата) към една нова писмена форма, моделирана според гръцкия образец, е израз на съзнанието, че новата езикова кодификация няма почти нищо общо, поне що се отнася до нейното практическо предназначение, с онази, използвана от Кирило-Методиевата мисия и подчинена на римския надзор.

Намирам за необходимо да настоя върху образцовия характер на тази езикова кодификация, осъществена от църковните творци на средновековна България. Преславската книжовна школа, създадена от цар Борис и постигнала максимален разцвет по времето на цар Симеон, трябва да е била първият истински нормативен център на един нов литературен език — *старобългарския*. Наум, Константин Преславски, Йоан Екзарх и техните сътрудници не са били ограничени — както Кирил и Методий — в рамките на обясненията (*ἐκτιθέμενα*), т. е. **РАЗУМУМЪ СЪКАЗАТИ**³⁴ на някои апостолски истини пред неграмотните маси. Тяхно официално задължение, одобрено от върховната държавна власт, под чието покровителство те творят, е да създадат славянски творби с високи достойнства и предназначени за теолози и за държавни и църковни сановници. Същите разсъждения са в сила и що се отнася до всички по-значителни автори, преводачи, съставители на сборници и тълкуватели, които от края на IX в. до началото на XI — в периода на Първото българско царство — са превърнали *старобългарския* в официален език, с пълна *dogmatis* и управляван от точно определена граматическа и риторична *norma*.³⁵

Свещеното и вече не само апостолско предназначение на писмената дейност, основоположена в Преслав, е ясно изразено в *Азбучната молитва*. Нейният автор моли Светата Троица да го дари с онзи род вдъхновение, който по традиция е необходим за теолозите: „ЦѢЛОМѢДРЪНО ДА НАЧѢНѢ ПИСАТИ ЧЮДЕСА ТВОЯ ПРѢДНѢВНАЯ СѢЛО, ШЕШЪКРНААТЫХЪ СНАЖЪ ЕЗПРННМЪ.“³⁶ Само за един теолог, но не и за един обикновен проповедник-мисионер, т. е. само за един ръкоположен екзегет на най-съкровените тайнства — вкл. и това на Троицата — е било задължително да прибави към човешката *prudencia* (**ЦѢЛОМѢДРОСТЪ**) вдъхновителната мощ на висшите серафими (**ШЕШЪКРНААТЫХЪ СНАЖЪ**). Намираме се пред нова и по-деликатна екзегетична дейност, чието свещена същност е подчертана и от неизвестния автор на *Похвалата за цар Симеон*, препредадена ни в *Симеоновия* (Светославов) *сборник от 1073 г.* Според този паметник владетелят изисква от своя свещеник да изтълкува в светлината на учението на Василий Велики тайните на Свещеното писание: „ОБАСѢТИ ПОКРЪВЕННАЯ РАЗУМЪТЫ ЕЗЪ ГЛАЖБННѢ МНОГОСТРЪПЪТНЫХЪ СНАЖЪ КНИГЪ“³⁷.

Обстоятелството, че първите кодификатори на *старобългарския* език — от Наум, Константин Преславски и Йоан Екзарх до Климент Охридски — са били същевременно църковни и държавни сановници,³⁸ ни подпомага при уточняването, в исторически план, на предназначението на този нов език. Ако в епохата на Кирило-Методиевата мисия апостолският славянски, от практическа гледна точка, може да бъде приравнен към *rustica romana lingua*, т. е. към отговора на *проста чадъ*, в Симеонова България *старобългарският* е бил упражняван по същия начин, по който латинският е бил упражняван в Дворцовата школа на Карл Велики, и българските творци са се били превърнали в последователи и съперници на Алкуин. Това е наложило и една основна промяна в избора на образците. Новият език вече не е задължен да се приспособява към разговорната реч; напротив, той трябва да бъде приравнен към структурите на ерудирания и свещен гръцки и най-общо към утвърдения официален език на църков-

ната и административна традиция. Само единични литургични текстове, преведени на славянски език за нуждите на Кирило-Методиевата мисия, за да задоволят проповеднически нужди, можеха да бъдат приети от старобългарския; същевременно езиковата традиция, свързана с първоначалното предназначение на славянския за 'апостолски диалект', или е трябвало да бъде отхвърлена, или за да бъде възприета, се е нуждала от основна преработка.³⁹ В латинското християнство славянският е бил възприет само като *помощно* средство, за да се разпространят сред народа с прости слова догматични истини, чиято сложност — според становището на Римската църква — само латинският е бил в състояние да изрази. В Борисова и Симеонова България, напротив, славянският съвсем не е възприет като език за народа (*vulgus*), с други думи, като еквивалент на *lingua vulgaris*; тук той придобива самостоятелно достойнство, което може да се сравни с църковния латински на Запад и с гръцкия на Изток. Като подчертаем тази прилика и се позовем на предназначението — социално и религиозно ограничено — на *linguae vulgaris* на Запад, можем да охарактеризираме езиково-религиозната политика на Първото българско царство като процес на 'девулгаризация'.

Ако това историческо възстановяване отразява достатъчно точно езиково-културната обстановка през IX и X в., някои общоприети критически постановки трябва да бъдат преразгледани. Всяко проучване на произхода и предназначението на т. нар. 'старославянски' и на неговите съотношения със 'старобългарската' традиция задължително трябва да се съобразява с разграничението между кирило-методиевска култура (от времето на мисията в земите на латинското християнство) и следкирило-методиевска култура (от епохата на зараждането на *Slavia Orthodoxa*).⁴⁰

Първият официален език на славянската традиция — старобългарският — се ражда следователно от един процес на 'девулгаризация'. Този факт ни осигурява нови основи за сравнение. Ако желаем да уточним мястото на българската средновековна литературна традиция в европейската култура от IX—XIV в., безплодни са всякакви сравнения със зараждащата се традиция на 'народни езици' от типа на провансалския, старофренския, италианския, испанския, староанглийския или старо-и средно-високонемския. Създадените в средновековна България творби нямат почти нищо общо с поезията на трубадурите, на труверите, с *Minnesänger*, с *Beowulf* или с англономандската литература, с *Cantar de Mio Cid* или с Хуан Руис; нито би било оправдано едно сравнение с духовния мир на Шретен де Тройе или с този на Готфрид фон Страсбург, а още по-малко с културата на *Dolce stil nuovo* на Данте, на Бокачо или на Петрарка. Ако се ограничим обаче в специфичното поле на съвременната латинска култура, т. е. на ерудираната литература, всяко сравнение ще се окаже много по-показателно. И не трябва да стесняваме нашето поле в границите на западния латински свят — от Иберийския полуостров до Германия; необходимо е да включим в сравнителния обseg и земите, подчинени на Рим, т. е. *Slavia Romana*. Не само знаменити имена като тези на Абералд, Уго ди Сан Виторе, Бернар от Клерво, Тома Аквински и Тома Бонавентура, но и тези на Галус Анонимус, на Венсан Кадлубек или на Козма Пражки биха могли да послужат като ориентировъчни точки, за да се уточнят по сравнителен път специфичните достойнства на българската средновековна литература.

Отъждествяването на предназначението на старобългарската литература с това на една част от средновековната латинска литература не трябва да се възприема като абсолютна и непроменлива даденост. За нашето сравнително проучване според мене от най-съществено значение ще бъде именно сравняването на променливостта на културното предназначение на латинския, както и на националните езици на Запад, с постепенното навлизане на старобългарския в общия

процес на 'окласицизиране' на националните езици през късното Средновековие и в епохата на Хуманизма. Необходимо е, преди да се правят изводи, да се проучи подробно историята в цялата територия на православното славянство на „въпроса за езика“, в който *старобългарският* е изпълнил ролята на 'образец' за религиозен и на културата език.⁴¹

В периода между X и XIV в. историята на тази езикова и културна общност се характеризира с разпростирането на първоначалната, изключително българска *Slavia Orthodoxa*, в сръбските и източнославянските земи. Успоредно с това тя се отличава с редуването на различни от гледна точка на авторитета центрове на излъчване на нормативни тенденции: от Преслав и Охрид до Киевска Рус и до Сърбия и накрая до Търново и Белград. Към края на Средновековието търновска България трябваше да синтезира същността на езиково-културните дебати, които ясно се бяха открили вече от години. Показателно е в това отношение, че най-древната пряка документация на полемичното *Сказание* на Черноризец Храбър е засвидетелствувана в един ръкопис от 1348 г., снет от монаха Лаврентий за търновския цар Иван Александър.⁴² Този документ свидетелствува в полза на една идеологическа приемственост на езиковите дебати от епохата на Първото българско царство в зараждането на истинския нов „въпрос за езика“ в търновска България. Както документираните творбите на Константин Костенечки, именно дейността на Патриарх Евтимий и на неговата школа в края на XIV в. са изработили теоретичните постановки на този въпрос. Основна грижа на Патриарх Евтимий и на неговите ученици трябва да е било възстановяването (действително или предполагаемо) на една еднородна езикова норма, която да гарантира образцовото предназначение на свещения език. До каква степен, трябва да се запитаме, тази дейност на текстологическа проверка (*исправление книг*) и на езикова кодификация би могла да бъде приравнена към тази на 'латинистите', представители на зараждащия се хуманизъм? Не би ли било по-редно да се гледа на нея като на еквивалентен паралел на дейността на първите кодификатори и поддръжници на *dignitas* на 'националните езици' (и в частност на *lingua volgare* в Италия)?

При настоящото състояние на нашите знания намирам за прибрзано даването на отчетлив отговор на подобни въпроси. Ако искаме да установим един паралел между зараждането на един „Въпрос за езика“ в Западна Европа и разпространението на подобни дебати сред православните славяни, общото зрително поле не трябва да изключва един компонент от първостепенно значение, какъвто несъмнено е била византийската култура от епохата на Палеолозите. В действителност едва в XV в. в един културен климат, до голяма степен вече след-средновековен и хуманистичен, православното славянство и Западна Европа едновременно, а често и по еднакъв начин реагираха на същите културни стимули, препредани им от византийското разпръскване. Не можем да изключим и възможността нови и по-задълбочени проучвания да докажат в бъдеще съществуването на една не по-малко значима, макар и не така ясно очертана мрежа от латино-византийско-славянски взаимоотношения през предхождащите векове. Според мен данните, с които разполагаме днес, ни дават основание да включим течението, намерило израз в Търновската книжовна школа в общото идеологическо направление на езиково-филологическия „въпрос“, който в източното, както и в западното християнство, се е съсредоточил върху изработването на една нова дефиниция на понятията за авторитетност и традиция. Благодарение на дейността на исихастите масовото преразглеждане на текстовете, започнало в Търново, се разпространява до земите на Белград, на Молдавия, на Киев и Москва. Имаме всички основания, за да гледаме на това течение като на паралел на възобновения култ към класическия латински в Западна Европа *Respublica litterarum* и същевременно като на функционален еквивалент (особено ако се спрем върху

конфликта относно престижа на свещения език на православните славяни и гръцкия език) на тенденцията от същата епоха за утвърждаването на достойнството на *вулгарните езици*. Това, което по мое мнение заслужава да се подчертае с настойчивост, е упоритото просъществуване на онази традиция, за която българският свят е изпълнил чак до крайните предели на средновековната епоха ролята на покровител, кодификатор и пресъздател на образци или „парадигми“ с изискана абстрактна идейност.

Данните, предложени от езиковата традиция, намират потвърждение в тези на политическата и религиозната история. Процъфтяването на българската средновековна традиция в епохата на Първото, като и на Второто българско царство, съвпада с утвърждаването на централизирани власти, задължени да бранят православната славянска *paideia*; с други думи, да защитават системата от идейни и делови образци, които да обезвредяват всяка съпротива или ерес. Такава е била Симеонова България и също такава България на Шишмановци.

Византийските подозрения, че в България е съществувал някакъв род политическо съучастие в размирническите движения, или че българските власти са били все пак неподготвени за обуздаването или унищожаването на ересите, трябва да бъдат пренеглени с крайна предпазливост от страна на историците. Самото понятие ерес е винаги свързано със съществуването на една толкова силна власт, че да се гледа на нея като на върховен първоизточник за всяка форма на законност. Редно е следователно да мислим, че това, което се е направило малко или никак на Византия, била именно претенцията на България самостоятелно да устоява собствения образец на законност. И в политически план, не по-малко, отколкото в езиков и културен, средновековна България се е стремяла непрестанно да наложи една своя специфична роля на образец. Оттук и непрекъснатите опити на Византия да минира нейната държавна сплотеност; на практика тези опити се превръщат в конкретно улеснение разпространението именно на размирнически и еретични движения в земите, отнети по някакъв начин от прекия надзор на българския владетел. И въпреки всичко, дори и що се отнася до най-яркото от тези движения — богомилството, това, което прави най-силно впечатление, е устойчивостта на системата от образци, както идеологически, така и организационни. Приспособявайки се по принуждение към една точно определена схема, наложена от околната среда, българските богомили създадоха своята антицърква, своето антиобщество и своята антикултура по подобие на устройството — образец на властващите църква, общество и култура, на които в действителност се противопоставяха.⁴³

В средновековна България следователно законната власт, както и еретичната опозиция са създали един вид култура, която можем да охарактеризираме като подчертано църковна и доктринална. Старобългарската традиция в периода от X до XIV в. е била управлявана от нормата, образаца, догматичния принцип или — ако прибегнем до една по-обобщаваща лаксикална формула — от тенденцията към пълно „граматизиране“ на духовните дейности. Официалната култура на *Slavia Orthodoxa* от Сърбия до руските земи е била продължително и многократно повлияна от българските църковни и доктринални образци. Същевременно идеологическите и социалните образци на еретическата *Ecclesia de Bulgaria*, тезисно изложени в *Secretum* (Тайна книга) и разпространени в почти цяла Западна средновековна Европа, благодарение на разпръсването на богомилите придобиха авторитета на един също тъй свят закон, макар и той да е бил замислен и смятан — благодарение именно на диалектическата схема, присъща на дуалистичната концепция — за антизакон.

Широкото разпространение на богомилството може да се стори на всеки, който би желал днес да определи ролята на българската цивилизация през Средновековието, фактор, по-съществен от самата официална култура, излъчена от

Преслав, Охрид и Търново. Най-същественото според мен във всеки случай остава паралелизмът на тези два процеса на културна кодификация. Бихме могли да кажем, че са двете страни на същия медал или двата начина на изразяване на същия вид култура, която обобщаващо определих като 'образцова'. Средновековна България по отношение на езика и на литературно-доктриналните прототипове, създадени от православната славянска култура, както и по отношение на богомилската култура не се е ограничила в изпълнението на функцията на *посредница*, а е създавала нови схеми и образци. За известни периоди и вследствие на определени исторически обстоятелства би могло да се твърди, че ролята на „посредници“ между средновековна България и някои области на християнския свят е била изпълнена от други култури. Такава роля например е изиграла византийската култура, която — по време на първото християнизирание на Киевска Рус, както и по време на международното разпространение на исихазма — се е била превърнала в свръхнационален, общ за различните области на православния свят контекст. Подобни разсъждения имат значимост и за латинската култура, и за провансалската, що се отнася до някои типично български форми от по-обширното и сложно еретично движение. В действителност като че ли не съществува култура, която по един или друг начин да не е 'посредничала' в общочовешкия процес на културно разпространение. Според мен това, което е най-важното в изследвания от типа на нашето и което тук пряко ни интересува, са отделните приноси за създаването на нови културни образци или схеми. Що се отнася до средновековна България, мисля, че се намираме не само пред твърде значителни, но и с дълготрайно въздействие приноси.

Проучването на образците или на различните прототипове, създадени от българската средновековна цивилизация в специфичното поле на литературното творчество, трябва според мен да се превърне в основна задача на славистите от новите поколения. Днес можем само да очертаем в общи линии една схема за изследване и предварително да обосноваем нейната значимост. Една полезна ориентировъчна точка за този род изследвания може да бъде открити според мен в изводите, направени в заключението на по-горе изложения анализ на езиковата традиция. Ако осъзнаем, че културната среда, в която Кирил и особено Методий са въвели употребата на един първоначален вид апостолски народен език, е била коренно различна от културната среда, в която е бил кодифициран *старобългарският*, няма да срещнем трудности при установяването на местните източници и характеристики на един особен нов процес на 'граматизиране'. Това 'граматизиране', т. е. свеждане на писменото изразяване до една система от правила, намери конкретен израз в точно определени схеми (например на синтактическо подреждане, на прозодично изтъкване и на лексикална определимост) и видове (или „жанрове“, създадени чрез подобаваща употреба на тематични първообрази и съответстващи тям определени изразни образци), които прогресивно са се превърнали в отличителни характеристики на една истинска литературна система.

Една важна отличителна характеристика на средновековната българска литературна система, която придоби и истинско програмно значение по отношение на другите литератури на православното славянство, е била създадена от църковния характер на творческата писмена дейност по време на Първото и Второто българско царство. Писменото изкуство от времето на Климент Охридски та до епохата на Патриарх Евтимий е било схванато главно като средство в служба на църковните или най-общо казано на официалните институции на християнското общество (вкл. и тези на държавата). Точно тази действителност е поставила в зависимост и тематичния избор, и творческите похвати, както очевидно и разволя на литературния език.

Тези отличителни белези на литературната цивилизация, възникнала в България, могат да бъдат оценени положително или отрицателно от модерните кри-

тици. Нашата задача обаче не е тази да приписваме 'заслуги' или 'грешки' на историческата действителност, която проучваме. Нашата задача е да стигнем до изворите на една определена традиция независимо от това, дали ни изглежда 'добра' или 'лоша'. Придържайки се стриктно към чистото описание на фактите, можем да твърдим, че църковният характер на средновековната българска литература, нейното упорито презиране на форми с чисто светски характер (както например любовната страст, без която по-голямата част от останалата средновековна европейска литература изглежда немислима), нейното програмно отричане на гръцко-езическата реторика и други 'ограничаващи' характеристики, са оказали постоянно влияние върху литературната цивилизация на целия православен свят. През XVIII в. в Русия и в Сърбия и в началото на XIX в. в самата България създателите на модерните литературни системи бяха принудени да се преборят с един литературен менталитет, все още подчинен на принципите и на методите, които бяха кодифицирани за първи път сред православните славяни в Преславска, Охридска и Търновска България.

Създаването на един тематичен репертоар на българската средновековна литература, включващ не само общия аргумент на отделните творби, но и темите или 'подтемите', вмъкнати в различните контекстове с предназначението да изпълняват помощни роли, би било от голяма полза. Ако подобно дело беше осъществено и по отношение на другите литератури на православното славянско Средновековие, безспорно би било много улеснено уточняването на това, каква част от тематичното старобългарско наследство се е превърнала в пример за подражание и е обусловила зараждането на една традиция. При настоящото състояние на нашите познания трябва да се ограничим в полето на общите наблюдения. Но и тези наблюдения, до голяма степен основани на някои блестящи опити за класификация, като например прекрасната антология *Старобългарски страници*, създадена през 1968 г. под ръководството на Петър Динеков, все пак са достатъчни, за да можем да доловим контурите на една извънредно интересна историческа картина.

Най-важните тематични предпочитания на средновековните български автори са били продиктувани от тяхната мисия на разпространители на един религиозно-политически идеал, вдъхновен от правата вяра. Това тяхно схващане на предназначението на писменото изкуство ги е принудило да се съсредоточат върху предлагането на примери за изрядно християнско поведение, както и върху излагането на идеологическите принципи и тяхната полемична защита. Агиографията, хомилетиката и свещените трактати се очертават като най-характерните жанрове на старобългарското литературно богатство. Вътре в тези граници можем да включим творбите на Климент Охридски, на Константин Преславски, на Йоан Екзарх, Черноризец Храбър, Козма Презвитер, както и тези на Патриарх Евтимий. Всеки специалист по средновековна славянска литература знае, че именно тези тематични модели са господствували в литературното наследство на цялото православно славянство до прага на съвременната епоха. С това съвсем не искам да кажа, че не можем да открием в България, както и в сестринските литератури, създадени в земите от Сърбия до Русия, тематични вдъхновения от друг характер. Това, което е много важно за мен да подчертая, е проследяването през вековете на един йерархически тематичен образец, изработен първоначално от старата българска литература.

Онази част от старобългарското литературно творчество, която не се е ограничила, т. е. приспособила към типичните за агиографията, хомилетиката и свещените трактати теми, вероятно е била богата и разнообразна. Не разполагаме за съжаление с една нейна ясно изразена текстова документация. Заточени в ниските нива на наложената от властващата идеология йерархия, тези текстове, които са съдържали компилации, преводи или пресъздадени апокрифни мате-

риали, свързани с устната традиция, именно поради това заточение са загубили първоначалните си характеристики, превръщайки се в текстов материал за общо ползуване; следователно те са били лесно уязвими или видоизменени от следващите поколения преписвачи-редактори в земите, които се простират от Балканския п-ов до Русия. Днес трудно би могло да се определи какво точно е допринесъл този сектор от старобългарската литература за фиксирането на схеми-образци. На това ниво може би е по-редно да ограничим приноса на средновековната българска цивилизация до ролята на *посредница*. Уточнението не трябва да звучи като подценяване. Сравнителното проучване на средновековните литератури на православното славянство може само да бъде облагодетелствувано от анализа на създадените в този сектор мотиви, сектор, чиято творческа дейност не е свързана с *авторска традиция (traditio auctoris)*. Ще се ограничи само в един показателен пример. Една по-точна преценка на древнотроянските мотиви, станали достояние на славянския свят посредством старобългарския превод на *Хрониката* на Малала, би могла вероятно да осветли много все още неясни въпроси относно ролята на същите мотиви в *Слово о пълку Нгогевѣ*. Целенасочени към установяването на една обща типология на историко-литературния процес, трябва да подчертаем и факта, че тематичната йерархия, установена от старобългарската литература — макар и с известни корекции и допълнения, — е останала доминираща в православните славянски литератури чак до зората на модерната епоха.

Съждения, подобни на тези, които посветих на тематичния репертоар, имат значимост и за проучването на формалните техники на старобългарската литература. Трябва да се признае, че все още не сме събрали достатъчно изходни данни върху характера, произхода и честотата на словесните похвати (*хитрости*), използвани не само от старобългарските автори, но и от творците на цялото православно славянство през отделните векове. Някои композиционни способности, като например употребата на свещени цитати в ключови места на изложението,⁴⁴ изглежда, водят началото си от самото възникване на старобългарската литература (срв. във встъпителните редове на *Похвала за Кирил и Методий* от Климент Охридски как комбинацията от основни цитати от 1 Кор 12,28; Еф 4,11 и Ис 35,5 и 32,4 създава един мотив, който се явява и в началото на *Пространното Кирилово житие* и е предопределен да се превърне в *topos* (общо място) на цялата православна литературна традиция).⁴⁵ Други формални похвати — например широката употреба на изоколическите структури — изглежда, са се утвърдили в по-късни периоди (вероятно за да осигурят известна защита на някои специфични видове ритмично-синтактични сегментации в различните редакторски среди).⁴⁶ Казаното по-горе за тематичните формули се отнася и до тези формални структури; трябва да изкажем пожелание да бъде осъществен, по-възможност в близко бъдеще, един старателен систематичен подбор на данни главно върху показателни, и то не само за старобългарската традиция, текстове, но и за еднородните сестрински литератури на православната славянска общност. Само след като бъде изготвен подобен пълен репертоар, ще бъдем в състояние да определим каква част от сложната свръхнационална традиция произхожда пряко от старобългарската литература и каква част например от сръбската или староруската и при какви исторически условия тези различни традиции са се допълнили взаимно.

Налице са основателни съображения, за да вярваме, че едно задълбочено системно проучване на характерните за старобългарската средновековна традиция схеми, образци, формални и тематични клишета, с други думи, на старобългарските писмени константи в целия православен славянски контекст ще ни позволи да открием важни паралели и твърде вероятно съответствия с литературните традиции на Западна Европа. Ограничени разпознавателни проучвания

доказаха вече изненадващи съвпадения между ритмично-синтактичната сегментация, типична за прозата на Евтимий Търновски и за латинската проза на Петрарка.⁴⁷ Струва ми се, че успях да открия също така някои съвпадащи отличителни черти в употребата на *cursus*, а и на други паралелни белези от типа на римата от страна на Евтимий и на един по-древен френски агиограф, творил на латински — Рение де Сен-Лоран.⁴⁸ Прекалено рано е, за да се осмеляваме да правим каквито и да било изводи. Този вид изследвания обаче според мен заслужават да бъдат задълбочени.

Както отбелязах в началото на моя доклад, постигнатите успехи в областта на нашите проучвания ни позволяват днес да доловим същността на един нов интерпретивен синтез, който ще ни подпомогне при по-точното установяване на мястото на старата българска литературна традиция в широкия европейски контекст. Още много трябва да се извърши, преди този синтез да може да придобие ясно изразени контури. Като принос към общото изследване, все още в процес на осъществяване, намерих за нужно да предложа на учените резултатите от някои мои историко-критически проучвания, които могат да бъдат обобщени в следните основни точки:

1. Старата българска литература придобива особена важност за историците на средновековната европейска култура, ако бъде поставена в зародиша на една нова традиция — тази на православното славянство. Тази традиция още в самото начало на нашето хилядолетие се стреми да сломи двойното господство на латинската и гръцката култура в лоното на християнския свят.

2. Старата българска литература се основава на езикови и религиозни концепции, различни от тези, които бяха поставили мисонерската дейност на Константин-Кирил и Методий в зависимост от нормите на латинската църква.

3. Новата писмена традиция на старобългарския език за разлика от езика на Великоморавската мисия не се уподобява на зараждащите се традиции на народно-национален език; в България тя се утвърждава като еквивалент на свещената и научна литература на латински и гръцки език.

4. Старобългарската литература не се е ограничила в ролята на посредница между възникналата култура на християнска Славия и другите славянски литератури от Балканите до Русия. Тя е създавала нови тематични и структурно-формални образци. Някои идеологически и изразни схеми, кодифицирани в средновековна България, обусловили създаването на една специфична литературна система, която впоследствие е била властваща в по-голямата част от славянските православни литератури чак до прага на модерната епоха. Тези характеристики ни упълномощават да гледаме на старата българска литература като на първичен извор на модели, т. е. като на „литература на образци“.

Ню Хевън, Кънектикът, януари 1981 г.

Б Е Л Е Ж К И

¹ На понятието *Slavia Orthodoxa* (Православно славянство) посветих различни изследвания, първото от които *La Istoriia slavënobolgarskaja, sullo sfondo linguistico-culturale della Slavia ortodossa* бе отпечатано в *Ricerche Slavistiche* VI—1958, с. 103—118. Една доста оживена дискусия сред славистите предизвика публикацията на други мои статии: срв. *O cerkiewno-słowiańskiej wspólnocie kulturalno-językowej* (*Sprawozdania z posiedzeń Komisji oddziłu PAU w Krakowie*, 1962, с. 449—454); *Die historisch philologische Bedeutung der kirchenslavischen Tradition* (*Die Welt der Slaven*, VIII—1962, с. 1—27) и *A proposito della Slavia ortodossa e della comunità linguistica slava ecclesiastica* (*Ricerche Slavistiche* XI—1963, с. 105—127). От голяма полза за тази дискусия се оказаха приносните съждения на Д. С. Лихачов (ТОДРЛ, XVII, 1961, с. 675—678), С. В а с в и с (*Revue belge de philologie et d'histoire*, XL, 1961, 3, с. 864—887), И. С. Д у й ч е в (ТОДРЛ, XVIII, 1962, с. 552—568), Л. М о с з у њ с к и (*Rocznik Slawistyczny*, XXIV, I, 1965, с. 153—154), Д ж. Т r i f u n o v i ć (Прилози за književnost, jezik, istoriju i folklor, XXXVIII, 1972,

1—2, с. 143—144). Н. Birnbaum (в неговата книга *On Medieval and Renaissance Slavic Writing*, The Hague—Paris, 1974, с. 10—40) и Е. Негсигоня (в неговата книга *Strednjovekovna knizevnost*, Zagreb, 1975, с. 44 и ср. *passim*). Латинският термин *Slavia Orthodoxa*, както и неговите съответствия на модерните езици са вече влезли в текуща употреба.

² Вж. Д. С. Лихачев. Развитие русской литературы. Л., 1973, с. 23—44. Предложението от Д. С. Лихачов схема е възприета, уточнена и разширена от П. Динев. Историческата мисия на старобългарската литература. — В: Българо-руски литературни връзки през Средновековието. Старобългарска литература. Изследвания и материали. Кн. 2. С., 1977, с. 5—19.

³ Върху отношенията между *confessiones* и *nationes* срв. R. Picchio, в *Studi sulla questione della Lingua presso gli Slavi*, Roma, 1972, с. 10—13.

⁴ Цитирам от Пространно житие на Константин-Кирил Философ, Загребски (Владиславов) препис от 1469 г., XVII, с. 108 в Климент Охридски. Събр. съч. Т. III. Пространни жития на Кирил и Методий, подготвили за печат Б. Ст. Ангелов и Хр. Кодов. С., 1973.

⁵ А. Теодоров-Балан. Кирил и Методи. II. С., 1934, с. 219; Constantinus et Methodius Thessalonicenses. Fontes, Recensuerunt et illustraverunt F. Grivec et F. Tomšić (Rafovi Staroslavenskog Instituta, knjga 4, Zagreb), с. 72—73.

⁶ А. Теодоров-Балан. Цит. съч., с. 219; Grivec-Tomšić. Цит. съч., с. 71—72.

⁷ Цит. съч.

⁸ А. Теодоров-Балан. Цит. съч., с. 225—226; Grivec-Tomšić. Цит. съч., с. 74—75.

⁹ Предложената от А. Теодоров-Балан корекция изглежда приемлива: „Missas et sacratissima illa mysteria...“ (вместо ministeria).

¹⁰ А. Теодоров-Балан. Цит. съч., с. 227—230; Grivec-Tomšić. Цит. съч., с. 75—77.

¹¹ Срв. G. Bardy. La question des langues dans l'église ancienne. I. Paris, 1948, с. 75.

¹² Itinerarium Egeriae, под редакцията на O. Prinz. Heidelberg. 1960.

¹³ Срв. A. u. Roncaglia. Le origini (в *Storia della letteratura Italiana*, под редакцията на E. Scchii N. Sapegno. I. Milano, 1965), с. 156. Текстът в H. Ardouin. *Collectio conciliorum*. IV, с. 918.

¹⁴ MGH, Concilia. II, с. 286.

¹⁵ Срв. Nithard. *Histoire des fils de Louis le Pieux*, под редакцията на Ph. Lauer. Paris, 1964, с. 104—108.

¹⁶ Вж. M. Picchio Simonell. A proposito dell'Alba Bilingue (под печат).

¹⁷ Срв. A. u. Roncaglia. Цит. съч., с. 187—188; J. De Goje. *Bibliotheca Geographorum Arabicum*. VII, Leiden, 1889, с. 116.

¹⁸ Nithard. Цит. съч. Фактът, че Нитард е имал сведения относно съществуването на една етнико-географска единица с постоянно славянско население, която се е намирала в стратегическите граници на империята, подсилва впечатлението, че проблемът на 'славянския език' е възникнал на Запад няколко десетилетия преди Кирило-Методиевата мисия.

¹⁹ MGH, Concilia. II, с. 296.

²⁰ MGH, Concilia, с. 268.

²¹ А. Теодоров-Балан. Цит. съч., с. 219; Grivec-Tomšić. Цит. съч., с. 72.

²² А. Теодоров-Балан. Цит. съч., с. 222; Grivec-Tomšić. Цит. съч., с. 73.

²³ А. Теодоров-Балан. Цит. съч., с. 222—223; Grivec-Tomšić. Цит. съч., с. 73.

²⁴ А. Теодоров-Балан. Цит. съч. (Methodio archiepiscopo pro fide), с. 223; Grivec-Tomšić. Цит. съч., с. 74.

²⁵ А. Теодоров-Балан. Цит. съч., с. 226; Grivec-Tomšić. Цит. съч., с. 74.

²⁶ А. Теодоров-Балан. Цит. съч., с. 230; Grivec-Tomšić. Цит. съч., с. 77.

²⁷ А. Теодоров-Балан. Цит. съч., с. 158; срв. Grivec-Tomšić. Цит. съч., с. 77. Според PG 126, 1194—1222 латинският превод приобхваща още повече формулата до традиционния език на западната църква: „Cum... non intelligeret libros Graece conscriptos...“.

²⁸ А. Теодоров-Балан. Цит. съч., с. 160.

²⁹ Пак там.

³⁰ А. Теодоров-Балан. Цит. съч., с. 219; Grivec-Tomšić. Цит. съч., с. 72.

³¹ Климент Охридски. Цит. съч., с. 188.

³² ... „quod ad simplicis populi... aedificationem attinet...“ (срв. бел. 26).

³³ Казвайки 'диалект', разбира се, съвсем не желя да се позова на един местен говор (според съвременното значение на думата в модерната диалектология). Имам пред вид един езиков инструмент, може би вече до известна степен стандартизиран, и още от самото начало на Кирило-Методиевата мисия възприет като функционален еквивалент на един 'общ език', с други думи, на едно зараждащо се *koiné*. Прилагателното 'апостолски' желя да подчертае важността на мисионерската дейност в нейните различни аспекти: от този, който води до приемането на нова вяра, до проповедта в средата на вече утвърдени християнски общности.

³⁴ Пространно Методиево житие, V (срв. бел. 31).

³⁵ За понятията *dignitas* и *norma* в западната хуманистична традиция и за тяхната значимост при изучаване на „Въпроса за езика“ сред славяните вж. глава XI („Introduction à une étude comparée de la Question de la langue chez les Slaves“, с. 159—196) в моята книга *Etudes littéraires slavo-romanes*. — *Studia Historica et Philologica*. VI, Firenze, 1978.

³⁶ Цитирам според определения от К. М. Кусев в текст — срв. Азбучната молитва в славянските литератури. С., 1974, с. 171.

³⁷ За текста срв. Б. Ст. Ангелов. Похвала Царю Симеону. Текстологически наблюдения в Изборник Святослава 1073. — Сборник статей. М., 1977, с. 247—256. Приведените от Б. Ст. Ангелов примери, които доказват влиянието на тази творба върху други паметници, създадени в по-късната православна славянска традиция (пак там, с. 251—256), потвърждават 'образовния' характер на старобългарските творби от този тип.

³⁸ За характера и предназначението на монашеската култура през Първото българско царство и в частност за отношенията между манастирите и властувашата каста вж. ясният синтез на I. Duǝev. La réforme monastique en Bulgarie au X^e siècle, *Mélanges E.* — R. Labande. *Etudes de Civilisation médiévale*. Poitiers, 1974, с. 255—264.

³⁹ Това обяснява и предимно литургичното предназначение на най-древните славянски текстове, чийто произход обикновено се приписва на школата на Константин-Кирил и на Методий. Изложените тук съждения, от друга страна, изострят нашите съмнения относно действителното препредаване на тези достопочтени текстове: до каква степен църковната среда, която се е утвърдила като ръководещ орган на официално признатата църква в България, е почувствувала нуждата да коригира тези текстове, наследени от Кирило-Методиевата епоха?

⁴⁰ Тези съждения, разбира се, не обезценяват ни най-малко значимостта на езиковедските изследвания, които целят да установят дали и до каква степен славяно-балкански (т. е. 'старобългарски' в най-широкия смисъл на думата) елементи са били в основата и на най-древния славянски 'апостолски диалект', използван по време на Моравската мисия. Разграничението между старославянски и старобългарски се основава на данни от социален и културен характер, с други думи, върху разграничението на предназначението на изследваните изписки единици, но не и върху техния произход.

⁴¹ Резултатите от някои начални проучвания в това поле бяха публикувани в *Studi sulla questione della Lingua presso gli Slavi*, под редакцията на Р. Пикио; студии от М. Colucci, L. Constantini, G. Dell'Agata, S. Graciotti, I. Mamezarz, R. Picchio. В момента са под печат в издателството на Yale University два тома със студии на американски и европейски специалисти под заглавие *Aspect of the Slavic Question* (под редакцията на R. Picchio и H. Goldblatt).

⁴² Срв. Черноризец Храбър. О писменехъ. Критическо издание. Изготвила А. Джамбелука-Коссова; Словоуказател. Изготвила Е. Дограмаджиева. С., 1980, с. 20 и сл.

⁴³ Влиянието, оказано от културата на Първото българско царство върху доктриналната катализа на богомилството, е ясно определено в гл. IV на Б. Примов. Бугрите. С., 1969 („Знание и ерес“), с. 157—176).

⁴⁴ Срв. R. Picchio. The Function of Biblical Thematic Clues in the Literary Code of "Slavia Orthodoxa". — *Slavica Hierosolymitana*. I. Jerusalem, 1977, с. 1—31.

⁴⁵ Текстът в Климент Охридски. Събр. съч., I, с. 505.

⁴⁶ Срв. Р. Пикио. Върху изкопните структури в средновековната славянска проза. — Литературна мисъл, 1980, кн. 3, с. 75—107.

⁴⁷ Срв. гл. II на моята книга *Etudes littéraires slavo-romanes*. Цит. съч., с. 23—42.

⁴⁸ Срв. H. Silvestre. Notes sur la „Vita Eraclii“ de Renier de Saint-Laurent: contribution à l'histoire littéraire du XII^e siècle liégeois. — *Revue d'Histoire Ecclésiastique*. XLIV, 1—2 (Louvain, 1949), с. 30—86. Х. Силвестър открива в този текст присъствието на необичайни формални похвали и отбелязва: „en quelques rares endroits, cursus et rime sont accouplés: on a vu mariages moins heureusement assortis...“. В действителност това, което прави впечатление (поне от гледна точка на този, който проучва славяно-латинските отношения), е изкопично-тони-ческата равномерност на изреченията, съобразени с правилата на cursus:

3 multo /magis/ ignoscere,

3 quam /ultionem/ exigere...

4 Viderunt /post paulum /cuncta/ nitescere,

4 quae frustra /tunc/ p virabant/ migrescere...

Това чифтосване на изкопическа сегментация и на cursus е характерно, както се старая да докажа в една студия, която предстои да бъде отпечатана, и за стила на Патриарх Евтимий.