

СЛАВЯНСКИ ДИАЛОЗИ

Списание за славянски езици, литератури и култури

година XIX

книжка 30



*Издание
на Филологическия факултет
при Пловдивския университет
„Паусий Хилендарски“*

Пловдив, 2022

ПЛОВДИВСКО УНИВЕРСИТЕТСКО ИЗДАТЕЛСТВО

МЕЖДУНАРОДЕН РЕДАКЦИОНЕН СЪВЕТ

Ксавие ГАЛМИШ – Сорбона, Париж 4, Франция

Хана ГЛАДКОВА – Карлов университет, Прага, Чехия

Раймонд ДЕТРЕЗ – Университетът в Гент, Белгия

Людмил ДИМИТРОВ – Софийски университет „Св. Климент Охридски“, България

Богуслав ЖЕЛИНСКИ – Университет „Адам Мицкевич“, Познан, Полша

Благовест ЗЛАТАНОВ – Университетът в Хайделберг, Германия

Елена КРЕЙЧОВА – Масариков университет, Бърно, Чехия

Борис НОРМАН – Беларуски държавен университет, Минск, Беларус

Михайло ПАНТИЧ – Белградски университет, Сърбия

Иван ПЕТРОВ – Университетът в Лодз, Полша

Галин ТИХАНОВ – Университет „Куин Мери“, Лондон, Великобритания

Сватава УРБАНОВА – Остравски университет, Чехия

Саша ШМУЛЯ – Университетът в Баня Лука, Босна и Херцеговина

РЕДАКЦИОННА КОЛЕГИЯ

Жоржета ЧОЛАКОВА – главен редактор

Юлиана ЧАКЪРОВА – заместник главен редактор

Диана ИВАНОВА, Николай НЕЙЧЕВ, Красимира ЧАКЪРОВА, Елена ГЕТОВА,

Дияна НИКОЛОВА, Яна РОУЛАНД, Лилия ИВАНОВА, Борислав БОРИСОВ,

Гергана ИВАНОВА

СТУДЕНТСКИ РЕДАКЦИОНЕН ЕКИП

Александра СТАНКОВА, Борислава КАСАВЪЛЧЕВА, Ана АТАНАСОВА

Технически сътрудници: Таня НЕЙЧЕВА, Даниел КАМЕНОВ

Коректори:

Гергана ИВАНОВА (бълг.), Даниел КАМЕНОВ (англ.), Таня НЕЙЧЕВА (рус.)

На корицата: Марк Шагал, Из Библейски цикъл, 1960

© СЛАВЯНСКИ ДИАЛОЗИ

Филологически факултет

Пловдивски университет „Паисий Хилендарски“

© Пловдивско университетско издателство, 2022

© Колектив, 2022

ISSN 1312-5346

С Ъ Д Ъ Р Ж А Н И Е

Към читателите 6

ЕЗИКОЗНАНИЕ

Искра Христова-Шомова (София). Началото на книга *Битие* в Кирило-Методиевия превод, в преславската редакция, в служебните минеи и в пълните библии 7

Татяна Илиева (София). Гръцко-старобългарски лексикални паралели в превода на библейската *Книга на пророк Иезекииля* с тълкувания от Теодорит Кирски по ркп. F.I.461 (РНБ, СПб)..... 20

КУЛТУРНА ИСТОРИЯ

Мариола Валчак-Миколайчакова (Познан). Светът на цветовете в полския и в българския превод на Библията 50

Борислава Петкова (Пловдив). „Библейският“ мотив за сътворението на жената в една българска фолклорна легенда 65

ЛИТЕРАТУРОЗНАНИЕ

Жоржета Чолакова (Пловдив). Литературни отгласи на многострадалния Иов. Част I. Въпросите на Иов и отговорите на Ян Амос Коменски 81

Николай Нейчев (Пловдив). Библейски, богословски и агиографски източници за формирането на художествената концепция на Достоевски за духовния свят 111

ПРЕВОДАЧЕСКИ РАКУРСИ

Ян Неруда 130

Ballada tříkrálová/Балада за тримата крале 134

Превод на български: Григор Ленков 136

Превод на руски: Муза К. Павлова..... 137

Ballada pašijová/Пасхална балада 140

Превод на полски: Конрад Залески 141

Превод на руски: Давид С. Самойлов 144

Превод на български: Жоржета Чолакова 145

НОВИ ПРЕВОДИ

Ян Амос Коменски. *Centrum securitatis, тоест Глъбината на сигурността* (Откъс)
Превод от чешки: Нина Тодорова 148

Юлиуш Словацки. *Генезис от Духа*
Превод от полски: Димитрина Хамзе 164

Зинаида Гипиус. *Съучастници. Бяла дреха* (Стихотворения)
Превод от руски: Таня Нейчева, Жоржета Чолакова 185

АВТОРИ, ПРЕВОДАЧИ..... 191

СТАНДАРТ ЗА ОФОРМЯНЕ НА ТЕКСТОВЕТЕ 195

СОДЕРЖАНИЕ

<i>К читателям</i>	6
--------------------------	---

ЯЗЫКОЗНАНИЕ

Искра Христова-Шомова (София). Начало книги <i>Бытия</i> в Кирилло-Мефодиевском переводе, в преславской редакции, в служебных минеях и в полных библиях	7
Татьяна Илиева (София). Греческо-древнеболгарские лексические параллели в переводе библейской <i>Книги пророка Иезекииля</i> с толкованиями Феодорита Кирского по ркп. F.I.461 (РНБ, СПб).....	20

КУЛЬТУРНАЯ ИСТОРИЯ

Мариола Валчак-Николайчакова (Познань). Мир цветов в польском и болгарском переводах библии	50
Борислава Петкова (Пловдив). «Библейский» мотив сотворения женщины в одной болгарской фольклорной легенде	65

ЛИТЕРАТУРОВЕДЕНИЕ

Жоржета Чолакова (Пловдив). Литературные отголоски многострадального Иова. Часть первая. Вопросы Иова и ответы Яна Амоса Коменского	81
Николай Нейчев (Пловдив). Библейские, богословские и агиографические источники формирования художественной концепции Достоевского о духовном мире	111

ПЕРЕВОДЧЕСКИЕ РАКУРСЫ

Ян Неруда	130
<i>Ballada tříkrálová/Баллада о трех королях</i>	134
Перевод на болгарский язык Григора Ленкова	136
Перевод на русский язык Музы К. Павловой	137
<i>Ballada pašijová/Страстная баллада</i>	140
Перевод на польский язык Конрада Залеского	141
Перевод на русский язык Давида С. Самойлова	144
Перевод на болгарский язык Жоржеты Чолаковой	145

НОВЫЕ ПЕРЕВОДЫ

Ян Амос Коменский. <i>Centrum securitatis, to есть Глубина безопасности</i> (Отрывок) Перевод с чешского Нины Тодоровой	148
Юлиуш Словацкий. <i>Генезис от Духа</i> Перевод с польского Димитрины Хамзе	164
Зинаида Гиппиус. <i>Сообщники. Белая одежда</i> (Стихотворения) Перевод с русского Тани Нейчевой, Жоржеты Чолаковой.....	185

АВТОРЫ, ПЕРЕВОДЧИКИ	191
----------------------------------	-----

ТРЕБОВАНИЯ К ОФОРМЛЕНИЮ ТЕКСТОВ	195
--	-----

CONTENTS

<i>To the Readers</i>	6
-----------------------------	---

LINGUISTICS

Iskra Hristova-Shomova (Sofia). <i>The Beginning of The Book of Genesis</i> in the Cyrillo-Methodian Translation, the Preslav Redaction, the Office Menaia and the Full Bibles	7
Tatyana Ilieva (Sofia). Greek-Old Bulgarian Lexical Parallels in the Translation of <i>The Book of Ezekiel</i> with a Commentary by Theodorites of Crete, according to Manuscript F.I.461 (The National Library of Russia, St. Petersburg)	20

CULTURAL HISTORY

Mariola Walczak-Mikołajczakowa (Poznań). The World of Colors in the Polish and Bulgarian Translations of the Bible	50
Borislava Petkova (Plovdiv). The “Biblical” Motif of the Creation of Woman in the Bulgarian Folk Legend	65

LITERARY STUDIES

Zhorzheta Cholakova (Plovdiv). Literary Reverberations of Job the Long-Suffering. Part One. Job’s Questions and John Amos Comenius’s Answers	81
Nikolay Neychev (Plovdiv). Biblical, Theological and Hagiographic Sources for the Formation of Dostoevsky’s Artistic Concept of the Spiritual World	111

TRANSLATION PERSPECTIVES

Jan Neruda	130
<i>Ballada tříkrálová/Ballad of the Three Kings</i>	134
Translation into Bulgarian by Grigor Lenkov	136
Translation into Russian by Muza K. Pavlova	137
<i>Ballada pašijová/Ballad of The Passion of Christ</i>	140
Translation into Polish by Konrad Zaleski	141
Translation into Russian by David S. Samoylov	144
Translation into Bulgarian by Zhorzheta Cholakova	145

NEW TRANSLATIONS

John Amos Comenius. <i>Centrum securitatis, or The Depths of Security</i> (Fragment) Translation from Czech by Nina Todorova	148
Juliusz Słowacki. <i>Genesis from the Spirit</i> Translation from Polish by Dimitrina Hamze	164
Zinaida Gippius. <i>Accomplices. White Clothes</i> (Poems) Translation from Russian by Tanya Neycheva, Zhorzheta Cholakova	185

AUTHORS, TRANSLATORS	191
-----------------------------------	-----

MANUSCRIPT PREPARATION GUIDELINES	195
--	-----

Уважаеми читатели,

Библията е най-дълго и най-многостранно дискутираният текст през вековете: за едни е преди всичко Божие послание, за други – писмено свидетелство за езика на Словото и неговите преводни конкретизации, за трети – мотиви, образи и идеологеми, транспонирани във фолклорна среда или в мисловния и художествения свят на писатели от различни епохи. Тематичният брой на сп. „Славянски диалози“ за 2022 година предлага разнообразни научни и художествени текстове, които диалогизират с Библията.

Многообразието от възможни творчески подходи е онагледено посредством структуриране на текстовете в различни рубрики, първите три от които предлагат нови проучвания в областта на езикознанието, литературознанието и културологията. Статиите разглеждат транслатологични проблеми, свързани с Библията (И. Христова-Шомова, Т. Илиева, М. Валчак-Миколайчакова), битуването на мотива за Сътворението във фолклорен контекст (Б. Петкова), трактовката на библейския персонаж на Иов в религиозните трактати на Ян Амос Коменски (Ж. Чолакова), понятията за битие, време и движение според Свещеното писание и тяхната проекция в духовния свят на Ф. М. Достоевски (Н. Нейчев). Предложени са иновативни идеи, които са резултат от дългогодишни изследователски усилия и представляват значими научни резултати, доказващи наличието на широкомащабна перспектива за нови проучвания на Библията във всички сфери на хуманитаристиката.

Едва ли има в християнския свят творческа личност, която, търсейки духовните измерения на битието и отговор на трудно решимите екзистенциални въпроси, да е била безразлична към вечния въпрос за присъствието на Бог в човешкия свят. Въз основа на новозаветни мотиви, свързани с рождението и разпятието на Иисус, предложените в няколко славяноезични версии стихотворения на Ян Неруда разкриват колизията между Божия промисъл и човешката природа. В рубриката „Нови преводи“ са включени текстове, които подхождат към Библията от различни идейни позиции: трактатът на Я. А. Коменски се позовава на Свещеното писание, за да обоснове причините за тази колизия в измествения духовен център на човека; в лиризираната проза на Ю. Словацки библейската трактовка на Сътворението е преформирана в нова космогонична визия за общия духовен генезис на всичко съществуващо; стихотворенията на З. Гипиус изместват фокуса на интерпретираните библейски мотиви към нравствения проблем за двойствеността на човешката природа и за възможната победа над самия себе си.

Жоржета Чолакова

НАЧАЛОТО НА КНИГА *БИТИЕ* В КИРИЛО-МЕТОДИЕВИЯ ПРЕВОД, В ПРЕСЛАВСКАТА РЕДАКЦИЯ, В СЛУЖЕБНИТЕ МИНЕИ И В ПЪЛНИТЕ БИБЛИИ

Искра Христова-Шомова
Софийски университет „Св. Климент Охридски“

Искра Христова-Шомова. Начало книги *Бытия* в Кирилло-Мефодиевском переводе, в преславской редакции, в служебных минеях и в полных библиях

Объектом этой статьи является начало книги *Бытия* (1:1-13), которое используется как чтение в церковной службе Рождества Христова. Приводится текст этого чтения по нескольким источникам: Кирилло-Мефодиевский перевод (в Паремейнике Григоровича), преславская редакция (в Охридской библии), в минее старого извода (в Драгановой минее), в двух минеях нового извода (Охридская минея и Рила 2/18), в Геннадиевской и в Острожской библиях. В целом, тексты из этих источников разделяются на две группы. В первую (архаическую) попадают Григоровичев паремейник, Драганова минея и Охридская библия. Во вторую группу попадают Охридская минея, Рила 2/18 и две полные библии. Текст, который находится в источниках из второй группы был отредактирован на Афоне, в кружке старца Иосифа.

Ключевые слова: Библия, книга *Бытия*, славянский перевод, Паремейник, служебная минея

Iskra Hristova-Shomova. The Beginning of *The Book of Genesis* in the Cyrillo-Methodian Translation, the Preslav Redaction, the Office Menaia and the Full Bibles

The subject of the paper is the beginning of the *Book of Genesis* (1:1-13), regarding the feast of the Nativity of Jesus Christ. The text of this reading is taken from several sources: the Cyrillo-Methodian translation (in the Grigorovich Parimejnik); the Preslav Redaction (in the Ochrid Bible); a Menaion of the old recension (Draganov Menaion); two Menaia of the new recension (Ochrid Menaion and Rila 2/18); the Genadian Bible; and the Ostrog Bible. Generally, we can divide the texts of these those sources into two groups. Grigorovich Parimejnik, the Ochrid Bible, and Draganov Menaion belong to the first one (the archaic group), and Ochrid Menaion, Rila 2/18, the Genadian Bible, and the Ostrog Bible belong to the second one whose text was revised on the Mount Athos in the circle of Monk Joseph.

Key words: Bible, the *Book of Genesis*, Slavonic translation, Parimeynik, Office Menaion

Голяма част от книга *Битие* влиза в паримейните четива, които се четат на големите празници по подвижния и по неподвижния календар. Възприето е мнението, че първата книга със старозаветни четива, която има славянски превод, е Паримейникът и този превод е направен още от светите братя Кирил и Методий¹. След това св. Методий осъществява превод на целия Стар завет без книгите на Макавеите. В Преслав е проведена редакция на Евангелието, Апостола и Псалтира, както и на някои от старозаветните книги, сред които е и книга *Битие*. По-късно паримейните четива се включват в минеите и триодите, в службите за съответните празници. През 1499 г. е създадена Генадиевската библия, а през 1581 г. излиза първата печатна Библия на кирилица, Острожката. Целта на статията е да бъде направена съпоставка между вариантите на текста от книга *Битие* във всички тези източници. Ще бъде разгледан текстът на началото на библейската книга, който влиза в първата паримия за Рождество Христово (Битие 1:1-13).

За сравнение са използвани следните източници: Григоровичев паримейник като представител на Кирило-Методиевия превод; Охридската библия като представител на преславската редакция²; Драгановият миней като представител на староизводните минеи. Охридският миней и миней от Рилския манастир № 2/18 (РМ 2/18) като представители на новоизводните минеи; Генадиевската библия; Острожката библия.

Тази паримия влиза и в състава на Постния триод, чете се в понеделник на първата седмица от Великия пост. Тя е разгледана от Георги Попов в неговата статия, посветена на паримииите в състава на триодите (Попов 1991). Той дава и няколко примера от това четиво (Битие 1:1-13), които ще бъдат използвани при съпоставката между текстовете, поместени тук.

Славянският текст на книга *Битие* е подробно изследван от Александър Михайлов въз основа на многобройни паримейници и някои чети

¹ Вж. Алексеев 1999: 152 и цитираната там литература.

² Редакцията на Осмокнижието, която се съдържа в Охридската библия, е създадена в Преслав, вероятно по времето на цар Симеон, въз основа на по-ранния Кирило-Методиев превод на паримейните части и на Методиевия превод на чети текста. Анатолий Алексеев отбелязва: „Главна особеност на тази група преписи е това, че в достигналите до нас ръкописи резултатите от Симеоновата преработка са смесени с черти на първоначалния Методиев текст. Според изследването на А. В. Михайлов, използвано от него за изданието на книга *Битие*, чети преписите се делят на две групи – 20 източнославянски и 6 южнославянски. Между двете групи има вътрешни сходства, но „досимеоновската“ и „симеоновската“ лексика са разхвърляни по преписите, без каквато и да е видима система“ (Алексеев 1988:134 – 135). Вж. също Томсън 1999: 729. В настоящата статия преводът на цитатите от руски е мой – И. Хр.-Ш.

кодекси (Михайлов 1912). В неговото изследване обаче не влизат паримите, включени в триодите и минеите, а те бележат важен етап от историята на библейския текст. Предлаганото тук проучване е замислено като продължение и допълнение на основополагащия труд на Михайлов, който е използван при анализа на текстовете.

По-нататък давам текста на паримията в използваните източници, като местата, на които в тях има различни варианти, са подчертани.

Гръцки текст³. 1. Ἐν ἀρχῇ ἐποίησεν ὁ Θεὸς τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν. 2. ἡ δὲ γῆ ἦν ἀόρατος καὶ ἀκατασκεύαστος, καὶ σκότος ἐπάνω τῆς ἀβύσσου, καὶ πνεῦμα Θεοῦ ἐπεφέρετο ἐπάνω τοῦ ὕδατος. 3. καὶ εἶπεν ὁ Θεός· γενηθήτω φῶς· καὶ ἐγένετο φῶς. 4. καὶ εἶδεν ὁ Θεὸς τὸ φῶς, ὅτι καλόν· καὶ διεχώρισεν ὁ Θεὸς ἀνὰ μέσον τοῦ φωτός καὶ ἀνὰ μέσον τοῦ σκότους. 5. καὶ ἐκάλεσεν ὁ Θεὸς τὸ φῶς ἡμέραν καὶ τὸ σκότος ἐκάλεσε νύκτα. καὶ ἐγένετο ἑσπέρα καὶ ἐγένετο πρωί, ἡμέρα μία. 6. Καὶ εἶπεν ὁ Θεός· γενηθήτω στερέωμα ἐν μέσῳ τοῦ ὕδατος καὶ ἔστω διαχωρίζον ἀνὰ μέσον ὕδατος καὶ ὕδατος. καὶ ἐγένετο οὕτως. 7. καὶ ἐποίησεν ὁ Θεὸς τὸ στερέωμα, καὶ διεχώρισεν ὁ Θεὸς ἀνὰ μέσον τοῦ ὕδατος, ὃ ἦν ὑποκάτω τοῦ στερεώματος, καὶ ἀναμέσον τοῦ ὕδατος τοῦ ἐπάνω τοῦ στερεώματος. 8. καὶ ἐκάλεσεν ὁ Θεὸς τὸ στερέωμα οὐρανόν. καὶ εἶδεν ὁ Θεός, ὅτι καλόν, καὶ ἐγένετο ἑσπέρα καὶ ἐγένετο πρωί, ἡμέρα δευτέρα. 9. Καὶ εἶπεν ὁ Θεός· συναχθήτω τὸ ὕδωρ τὸ ὑποκάτω τοῦ οὐρανοῦ εἰς συναγωγὴν μίαν, καὶ ὀφθῆτω ἡ ξηρά. καὶ ἐγένετο οὕτως. καὶ συνήχθη τὸ ὕδωρ τὸ ὑποκάτω τοῦ οὐρανοῦ εἰς τὰς συναγωγὰς αὐτῶν, καὶ ὤφθη ἡ ξηρά. 10. καὶ ἐκάλεσεν ὁ Θεὸς τὴν ξηρὰν γῆν καὶ τὰ συστήματα τῶν ὑδάτων ἐκάλεσε θαλάσσας. καὶ εἶδεν ὁ Θεός, ὅτι καλόν. 11. καὶ εἶπεν ὁ Θεός· βλαστησάτω ἡ γῆ βοτάνην χόρτου σπεῖρον σπέρμα κατὰ γένος καὶ καθ' ὁμοιότητα, καὶ ξύλον κάρπιμον ποιοῦν καρπόν, οὗ τὸ σπέρμα αὐτοῦ ἐν αὐτῷ κατὰ γένος ἐπὶ τῆς γῆς. καὶ ἐγένετο οὕτως. 12. καὶ ἐξήνεγκεν ἡ γῆ βοτάνην χόρτου σπεῖρον σπέρμα κατὰ γένος καὶ καθ' ὁμοιότητα, καὶ ξύλον κάρπιμον ποιοῦν καρπόν, οὗ τὸ σπέρμα αὐτοῦ ἐν αὐτῷ κατὰ γένος ἐπὶ τῆς γῆς. 13. καὶ εἶδεν ὁ Θεός, ὅτι καλόν. καὶ ἐγένετο ἑσπέρα καὶ ἐγένετο πρωί, ἡμέρα τρίτη.

Григоровичев паримейник. 1. Исквони створи бгъ небо и зема: 2. зема же вѣ невидима и неогкрашена: и тма врѣхоу безднны: и дхъ бжиі носаше сѧ врѣхоу водѣ: 3. и рѣ бгъ да вждетъ свѣтѣ и вѣ свѣтѣ: 4. и видѧ бгъ свѣтѣ вѣко добро: и разлжи бгъ междоу свѣтолиѣ и междоу тмамоѧ: 5. и нарѣ бгъ свѣтѣ днѣ: а тмаж нарѣ ноцѣ: и вѣ вѣрѣ и вѣ оутро днѣ :д: 6. и рѣ бгъ да вждетъ на тврѣди посредѣ водѣ: и да вждетъ розлжвѣлши междоу водоѧ: с водоѧ и вѣ тако: 7. и створи вѣ тврѣдѣ: и

³ За гръцкия текст е използвано изданието Ралфс 1979.

разлжчи бѣ междоу водою: чѣкоже вѣ надъ тврѣдиа: междоу водою чѣже вѣ подъ тврѣдиа: и вѣ тако: 8. нарѣ бѣ тврѣдъ небо: и видѣ бѣ чѣко добро: и вѣ вѣрѣ и вѣ оутро днѣ :б: 9. и рѣ бѣ да снѣметъ са вода таже подъ небесемъ вѣ сѣнѣмъ своа: и чѣви са соуша: 10. и нарѣ бѣ соушж зема: а ставы водныа нарѣ морѣ: и видѣ бѣ чѣко добро: 11. и рѣ бѣ да прозавнетъ земѣ трѣвж сѣанжж: и сѣажж сѣма по родоу и пѣ побѣствию: и дрѣво плодовиито твораще плодъ: емоуже сѣма его в немъ по родоу и по побѣствию: на зема: и вѣ тако: 12. и прозаве зема трѣвж сѣанжж: и сѣажж сѣма по родоу и пѣ побѣствию: и дрѣво плодовиито твораще плодъ: емоуже сѣма емоу в немъ по родоу и по зема: 13. и видѣ бѣ чѣко добро: и вѣ вѣрѣ и вѣ оутро днѣ :г: (Рибарова, Хауптова 1998: 3-5).

Драганов миней. 1. Искони створи бѣ небо и зема. 2. земѣ же вѣ невидима и неукрашена. и тѣма врѣхоу бездныи. и дхѣ бѣ ношааше са врѣхоу воды. 3. и рече бѣ да бждѣ свѣт. 4. и видѣ бѣ свѣтъ тако добро. и разлжчи бѣ междоу свѣтомъ и междоу тѣмнож. 5. и нарѣ бѣ свѣт днѣ. а тѣмж нарѣ ношѣ. и вѣ вечерѣ и вѣ оутро днѣ .а. 6. и рече бѣ да бждеть тврѣдъ посрѣдѣ воды. и да бждеть разлжчажши междоу водою и вѣ тако. 7. и створи бѣ тврѣдъ. и разлжчи гѣ междоу вѣж. иже вѣ подъ тврѣдиж. и вѣсть тако. 8. и нарече бѣ тврѣт небо. и видѣ бѣ тако добро. и вѣ вѣрѣ и вѣ оутро днѣ вторын. 9. и рѣ бѣ да са сѣнметъ вода. и да са гавитѣ соуша. и вѣ тако и снат са вода. 10. таже вѣ по нѣ зема а сѣставы водныж нарѣ морѣ. и видѣ бѣ тако добро. 11. и рѣ бѣ да прозавнетъ земѣ трѣвж сѣанжж. сѣажж сѣма по родоу и по побѣвию. и дрѣво плодовиито твораще плод. емоуже сѣма его вѣ немъ по родоу и по побѣвию на зема. и вѣ тако. 12. и прозаве земѣ трѣвж сѣанжж сѣажжж сѣма по роду и по побѣвию. и дрѣво плодовиито твораще плод. емоуже сѣма его вѣ немъ по родоу и по зема. 13. и видѣ бѣ тако добро. и вѣ вѣрѣ и вѣ оутро днѣ третин : л. 110v.

Охридска библия. Испрѣва сътвори бѣ небо и земаю. 2. зема же вѣ невидима и неустроена. и тѣма врѣхоу бездныи. и дхѣ бѣ ношааше се врѣхоу воды. 3. И рече бѣ да боудѣ свѣтъ и вѣсть свѣтъ. 4. и видѣ бѣ свѣтъ тако добро. и разлжчи бѣ междоу свѣтѣмъ и междоу тѣмною. 5. и нарече бѣ свѣтъ днѣ, а тѣмоу нарече нощѣ. и вѣ вечерѣ и вѣ заѣра днѣ единѣ. 6. и рече бѣ да боудѣ тврѣдъ посрѣдѣ воды. и да боудеть разлжчажши междоу водою и водою. и вѣ тако. 7. и сътвори бѣ тврѣдъ. и разлжчи междоу водою, таже вѣ

на́ тврѣдїю. И междоу водою, гаже вѣ по́ тврѣдїю. и вѣ́ тако. 8. и нарече бѣ́ тврѣдѣ́ нѣо. и видѣ́ бѣ́ тако добро. и вѣ́ вечерѣ́ и вѣ́ заўра́ днѣ́ вторын. 9. и рече бѣ́ да сѣ́нмет се вода по́ нѣсемь вѣ́ сѣн'ми́ єдинь, и да се гави́ соуша. и вѣ́ тако. и сѣ́нет се вода гаже по́ нѣсемь вѣ́ сѣн'ми́ своє́ и гави се соуша. 10. и нарече бѣ́ соушоу́ землию. а сѣ́стави водные́ нарече мѡра. и видѣ́ бѣ́ тако добро. 11. и рече бѣ́ да прозевнетъ́ земля́ травоу́ сѣ́нноюу́ сѣ́нюшоу́ сѣ́ме по родоу́ и по пѡ́вїю на земли́ и вѣ́ тако. 12. и прозеве́ земля́ травоу́ сѣ́нноюу́ сѣ́ме по родѣ́ и по подов'ствїю́. и дрѣ́во плодвїто. твореще́ плодѣ́. ємоуже́ сѣ́ме єго́ вѣ́ нїемь по родоу́ на земли́. 13. и видѣ́ бѣ́, тако добро. и вѣ́ вечерѣ́ и вѣ́ заўра́ днѣ́ третын. л. 1г-в.

Охридски миней. 1. Вѣ́ навелѣ́ сътвори́и бѣ́ нѣо и зѣ́млю. 2. зѣ́мля́ же вѣ́ невїма́ и нѣоукрашена. и тма́ врьхоу́ безнїи. и дхѣ́ бжїи́ ношаше се врьхоу́ водї. 3. и рѣ́ бѣ́ да воудеть свѣ́тъ. и вѣ́ свѣ́тъ. 4. и видѣ́ бѣ́ свѣ́тъ тако добро. и разлоу́чи бѣ́ междоу́ свѣ́томь и междоу́ тмою. 5. и нарѣ́ бѣ́ свѣ́тъ днѣ́ и тмоу́ нарѣ́ ношѣ́ и вѣ́ вѣ́рь и вѣ́ оу́тро́ днѣ́ єдинь. 6. и рѣ́ бѣ́ да воудеть тврѣ́дѣ́ по сѣ́ѣ́ водїи. и да воудеть разлѡ́чанє́ посѣ́ѣ́ воды́ и воды́. и вѣ́ тако. 7. и сътвори́ бѣ́ тврѣ́дѣ́ и разлоу́чи бѣ́ по сѣ́ѣ́ воды́ гаже вѣ́ше по́ трѣ́дию. и посѣ́ѣ́ водї гаже на́ тврѣ́дию. 8. и нарѣ́ бѣ́ тврѣ́ нѣо. и видѣ́ бѣ́ тако добро и вѣ́ вѣ́рь и вѣ́ оу́тро́ днѣ́ втори 9. и рѣ́ бѣ́. да сѣ́берет се вода гаже по́ нѣсемь вѣ́ сѣ́нми́ єдинь. и да гавит се соуша. и вѣ́ тако. и сѣ́бра се вода гаже по́ нѣсемь. вѣ́ нми (!) своє́. и гави се соуша. 10. и нарѣ́ бѣ́ соушоу́ зѣ́млю. и сѣ́нми́ водами́ нарѣ́ мѡре. и виде́ бѣ́ тако добро. 11. и рѣ́ бѣ́ да прорастить зѣ́мля́ тврѡ́у (!) сѣ́на. сѣ́ме сѣ́ме пѡ́вїю. и дрѣ́во плодвїто́ творѣ́щеє́ плодѣ́. ємоуже́ сѣ́ме єго́ вѣ́ нїемь по родоу́ на земли́. и вѣ́ тако. 12. и изнесе́ зѣ́млю (!) трѣ́воу́ сѣ́на. сѣ́нюшоу́ сѣ́ме по родоу́ и по пѡ́вїю на земли́. и дрѣ́во плодвїто́ творѣ́щеє́ плодѣ́. ємоуже́ сѣ́ме єго́ вѣ́ нїемь. по родоу́ на земли́. 13. и видѣ́ бѣ́ тако добро. и вѣ́ вѣ́рь и вѣ́ ѣ́тро́ днѣ́ третїи : л. 14бв-г.

РМ 2/18. 1. Вѣ́ навелѣ́ сътвори́ бѣ́ нѣо и зѣ́млю. 2. зѣ́мля́ вѣ́ невїма́ и неоукрашена. и тма́ врьхѣ́ безнїи. и дхѣ́ бжїи́ ношаше́ врьхоу́ воды. 3. и рѣ́ бѣ́ да воудеть свѣ́тъ, и вѣ́ свѣ́тъ. 4. и видѣ́ бѣ́ свѣ́тъ тако добро. и разлоу́чи бѣ́ междоу́ свѣ́томь, и междоу́ тмою. 5. и нарѣ́ бѣ́ свѣ́тъ днѣ́, и тмоу́ нарѣ́ ношѣ́. и вѣ́ вѣ́рь, и вѣ́ оу́тро, днѣ́ єдинь. 6. и рѣ́ бѣ́ да воудеть тврѣ́дѣ́ посѣ́ѣ́ воды. и да вѣ́детъ разлѡ́чанє́ посѣ́ѣ́ воды́ и воды́, и вѣ́ тако. 7. и сътвори́ бѣ́ тврѣ́дѣ́. и разлоу́чи бѣ́ посѣ́ѣ́ воды́ гаже на́ тврѣ́дїю. 8. и нарѣ́ бѣ́ тврѣ́дѣ́ нѣо. и видѣ́ бѣ́

бѣ тако добро· и въ вѣрь, и въ оутро, днь вторыи· 9. и рѣ бѣ да съберет се вода
таже по нбсемь въ сьнны свое, и тави се соуша· 10. и нарѣ бѣ соушѣ землю· и
сьнны ввданы нарѣ мѡра· и видѣ бѣ тако добро· 11. и рѣ бѣ, да прораститѣ
земля травоу сѣна· сѣе сѣме по родѣ и по пѡвѣю· и дрѣво плѡвито творещее
плѡдь, емоу сѣме его въ нѣмь по родѣ на земли· и въ тако· 12. и изведе земля
травоу сѣна сѣюшоу сѣме по родоу и по пѡвѣю на земли· и дрѣво плѡвито
творещее плѡдь, емоу сѣме его въ нѣмь по родоу на земли· 13. и видѣ бѣ тако
добро· и въ вѣрь, и въ оутро, днь третїи ← л. 243v-244г.

Генадиевска библия. 1. Искони сътвори бѣ нѡ и землю· 2. земля бѣ
нивидима и небкрашена. и тма верхѣ безны. и дхъ бжїи ношааше верхѣ воды.
3. и рече бѣ, да вѣдетъ свѣтъ, и въ свѣтъ. 4. и видѣ бѣ свѣтъ тако добро.
и разлѡчи бѣ межѣ свѣтѡмъ и межѣ тмою. 5. и нарѣ бѣ свѣтъ днь, а тмѣ нарече
нощъ. и въ вечеръ. и въ оутро днь единъ. 6. и рече бѣ да вѣдетъ твердѣ
посредѣ воды. и вѣде разлѡчал посредѣ воды. и въ тако. 7. и створи бѣ твердѣ.
и разлѡчи бѣ межѣ водою, ꙗко бѣ пѡ твердїю. и посредѣ воды, иже бѣ на
твердїю. 8. и нарече бѣ твердѣ нѡ. и видѣ бѣ тако добро. и въ вечеръ и въ
стро днь вторыи. 9. и рече бѣ да съберет са вода таже по нбсемь, въ сѣ-
вокшленїе едино. и да тавит са сѣша, и въ тако. и събра са вода таже по
нбсемь въ сьнны свои. и тави са сѣша. 10. и нарѣ бѣ сѣшѣ землю, а състави
вѡныа нарече море и видѣ бѣ тако добро. 11. и рече бѣ, да прораститѣ земля
вылїе травное сѣюще сѣма по родѣ и по пѡвѣю, и древо плодовио творещее
плѡ, емѡже сѣма его в нѣ по родѣ на земли. и въ тако. 12. и изнесе земля
вылїе травное, сѣюще сѣма по родѣ и по пѡвѣю на земли. и древо плодовио
творещее плѡ, емѡже сѣма его въ нѣ по родѣ на земли. 13. и видѣ бѣ тако
добро. и въ вечеръ и въ оутро днь третїи. л. 17г-в.

Острожка библия. 1. Искони сътвори бѣ нѡ и землю· 2. земля бѣ ни-
видима и неоукрашена. и тма верхѣ бездны. И дхъ бжїи ношаше са верхѣ воды.
3. и рѣ бѣ, да вѣдетъ свѣтъ, и высть свѣтъ. 4. И видѣ бѣ свѣтъ тако добро.
И разлѡчи бѣ межѣ свѣтомъ и межѣ тмою. 5. И нарече бѣ свѣтъ днь, а тмѣ
нарече нощъ, и высть вечеръ и высть оутро днь единъ. 6. И рече бѣ да вѣдетъ
твердѣ посредѣ воды. и вѣдетъ разлѡчал посредѣ воды и воды, и высть така.
7. И сътвори бѣ твердѣ. и разлѡчи бѣ межѣ водою, таже бѣ по твердїю. и
посредѣ воды, таже бѣ на твердїю. 8. и нарече бѣ твердѣ нѡ. и видѣ бѣ тако
добро. и высть вечеръ и высть оутро днь вторыи. 9. И рече бѣ да съберет са

ВОДА гаже по нѣсемѣ, въ совѣщеніи единомъ. и гавит сѧ сѣша, и бысть тако. И събра сѧ вода гаже по нѣсемѣ въ сонмы свои, и гави сѧ сѣша. 10. И нарече бѣ съшъ землю, а составы водныя нарече море и видѣ бѣ тако довро. 11. И рече бѣ, да прораститъ земля выліе травное сѣюще сѣма по родѣ и по подобію, и древо плодовито творашее плодъ, емѣже сѣма его въ немѣ по родѣ на земли, и бысть тако. 12. И изнесе земля выліе травное, сѣюще сѣма по родѣ и по подобію и древо плодовито творашее плодъ, емѣже сѣма его въ немѣ по родѣ на земли. 13. и видѣ бѣ тако довро. бысть вечеръ и бысть оутро днь третій.

Сравнението показва, че всички представени тук текстове възхождат към един и същ превод. Това е първоначалният паримеен превод, за който се предполага, че е дело на светите братя Кирил и Методий. Основните различия са на няколко места, като спрямо тях ръкописите се групират по различни начини. В 1:1 има три варианта при превода на *ἐν ἀρχῇ*. Както посочва и Михайлов, първоначалният превод, още за нуждите на Паримейника, е с наречието *искони* (Михайлов 1912: 3 – 4). То стои в Григоровичевия паримейник, а се пази и в староизводния Драганов миней, както и в Геннадиевската и Острожката библия. В двата новоизводни минея то е заменено с израза *въ началѣ*. Тази замяна е в духа на атонската редакция и съответства на вариантите в началото на Евангелието от Йоан. И в него първоначалният превод на *ἐν ἀρχῇ* е *искони*, а в атонската редакция стои *въ началѣ* (Евангелие от Йоан: 3). Замяната на *искони* обаче е станала по-рано, още в Преславския книжовен център. Михайлов отбелязва:

Първоначалното *искони* е останало в паримейниците, откъдето е преминало и в руската чети редакция на книга *Битие*, но то не е удовлетворявало старите славянски книжовници. Така Йоан Екзарх Български и в *Богословието*, и в *Шестоднева* последователно е заменял *искони* с израза *въ началѣ* (понякога – *въ началѣгѣ*) както в Битие 1:1, така и в Евангелието от Йоан 1:1, но му е било добре известна и думата *испрѣва*, макар да не я използва за превод на *ἐν ἀρχῇ* в Битие 1:1, да не говорим за *искони*, което авторът на *Шестоднева* почти никога не употребява.

(Михайлов 1912: 4 – 5)

Все пак текстът в атонската редакция не съвпада напълно с текста у Йоан Екзарх, защото той използва израз, в който *началѣ* е във винителен падеж, а в атонската редакция на Евангелието, както и в четивото от Битие в новоизводните минея то е в местен падеж. Наречието *испрѣва* се

появява в Охридската библия, която отразява преславската редакция на книга *Битие*.

Следващото място, на което има разлики между ръкописите, е в 1:6 при превода на $\zeta\epsilon\nu\eta\theta\acute{\eta}\tau\omega$ $\sigma\tau\epsilon\rho\acute{\epsilon}\omega\mu\alpha$ $\acute{\epsilon}\nu$ $\mu\acute{\epsilon}\sigma\omega$ $\tau\omicron\upsilon$ $\acute{\upsilon}\delta\alpha\tau\omicron\varsigma$. В почти всички представени версии думата вода е повторена, въпреки че в гръцкия текст тя е употребена само един път. В първоначалния (Кирило-Методиев) превод $\mu\acute{\epsilon}\sigma\omega$ се превежда с предлога *междоу*, който управлява творителен падеж, а двете употреби на думата вода са свързани с предлог *съ*: *междоу водоѡ с водоѡ*. Почти същият превод се пази и в преславския текст, представен в Охридската библия. Разликата е само в това, че предлогът *съ* е заменен от съюза *и*: *междоу водою и водою*. Този превод се намира и в Драгановия миней, но в него е пропуснато повторението на вода: *междоу водоѡ*. В двата новоизводни минея, в Генадиевската и в Острожката библия вариантът е един и същ: предлогът *междоу* е заменен от *посрѣдѣ*, след което стои родителен падеж и съюзът *и*: *посрѣдѣ воды и воды*.

По-нататък има разлики при превода на $\sigma\upsilon\nu\alpha\chi\theta\acute{\eta}\tau\omega$ $\tau\omicron$ $\acute{\upsilon}\delta\omega\rho$ в 1:9. Първоначално глаголът $\sigma\upsilon\nu\acute{\delta}\acute{\upsilon}\omega$ е преведен със *сънати сѡ*: *да сиънметъ сѡ вода*. Този превод се пази и в преславския текст, както и в Драгановия миней. В двата новоизводни минея, в Генадиевската и в Острожката библия глаголът *сънати сѡ* е заменен със *съвврати сѡ*. Тази замяна е характерна за преславската редакция на Евангелието, а от нея е възприета и в атонската редакция. Михайлов отбелязва, че и Йоан Екзарх употребява винаги *съвврати сѡ* (Михайлов 1912: 20). Георги Попов посочва, че в двата новоизводни триода, които той използва (Синай 23 и РГБ, Титов 1983, и двата български от XIV в., едни от най-ранните новоизводни триоди), също е използван глаголът *съвврати сѡ*, докато в староизводните триоди стои *сънати сѡ* (Попов 1991: 117). В същия стих при превода на $\sigma\upsilon\nu\alpha\upsilon\omega\upsilon\eta$ във всички ръкописи се пази преводът *сънъмъ*, само в Генадиевската и в Острожката библия той е заменен със *съввкоупление*. Но от данните, които дава Попов, се вижда, че в новоизводните триоди също стои *съввкоупление*, докато в староизводните се намира старото *сънъмъ*. Така че на това място новоизводните минеи се различават от новоизводните триоди.

В 1:10 изразът $\tau\grave{\alpha}$ $\sigma\upsilon\sigma\tau\acute{\eta}\mu\alpha\tau\alpha$ $\tau\acute{\omega}\nu$ $\acute{\upsilon}\delta\acute{\alpha}\tau\omega\nu$ отначало е преведен със *съставгы водньѡ*. В Григоровичевия паримейник е пропусната представката и погрешно е написано *ставгы*, но от разночетенията в изданието се вижда, че в Захаринския паримейник стои *съставгы* (Рибарова, Хауптова 1998: 4). Този превод се пази в Драгановия миней и в Григ. 1/М 1684. В двата новоизводни минея и в двете пълни библии вместо *съставгы*

стои **сънъмѣ**, а притежателното прилагателно е заменено със съществително в дателен падеж мн. ч.: **сънъми водамѣ**. В Гръцко-църковнославянския речник се вижда, че като съответствия на **οὐστῆμα** в новоизводните преводи се използват различни думи: както **сънъмѣ**, така и **съставѣ**, а също **съвѣтъкоупление**, **съставление** и **състояние** (Христов 2019: 801).

В 1:11 глаголт **βλαστῆσάτω** е преведен отначало с **да проздравѣетѣ**. Този превод се пази и в преславската версия, както и в Драгановия миней. В двата новоизводни миней и в двете библии глаголт е заменен с **да прораститѣ**. По-нататък в този стих има различни преводи на израза **βοτάνην χόρτου**. Първият превод е **травѣ сънънъжѣ** – съответствието на гръцкия родителен падеж **χόρτου** е прилагателно (образувано от минало страдателно причастие). Този превод се пази в преславската версия и в староизводния миней. По-късно прилагателното е заменено със съществително в родителен падеж: **травѣ съна**. Този превод се намира в двата новоизводни миней. В Геннадиевската и в Острожката библия преводът е различен: **выліе травноѣ**. Същите съответствия на този израз се намират и в 1:12.

В 1:11 има две съответствия на **ὁμοίότης**: **подобѣствие** и **подобие**. Първото се употребява в Григоровичевия паримейник и в Охридската библия, а второто – в останалите източници. Може би съществителното с наставка **-ствие** е било първично, но още в Захаринския паримейник стои **подобие** (Рибарова, Хауптова 1998: 4).

В 1:12 изразът **ἐξήνεγκεν ἢ γῆ** първоначално е преведен с **проздравѣ земята**. Така е в Григоровичевия паримейник, в Драгановия миней и в Охридската библия. В двата новоизводни миней и в пълните библии е даден формално по-точен превод на глагола: **изнесе** – в Охридския миней, в Геннадиевската и в Острожката библия, **изведе** – в РМ 2/18. Първият превод обаче е по-точен от гледна точка на смисъла на израза.

В обобщение може да се каже, че в разгледаните източници са представени две редакции на това четиво. Първата е ранна (отразява първоначалния превод) и се намира в Паримейника, преславската версия на книга *Битие* и староизводния миней. Втората се открива в двата новоизводни миней, в Геннадиевската и в Острожката библия. От данните, които дава Георги Попов, се вижда, че тя е представена и в новоизводните триоди. Изключение прави началото на четивото, при което преславската версия се различава от паримейния текст с наречието **испрѣва** вместо **искони**, а Геннадиевската и Острожката библия се различават от новоизводните миней, като пазят старото **искони**, докато в минейте стои **въ научалѣ**. Има само още едно място, в което Геннадиевската и Острожката библия

са различни от новоизводните минеи: съответствието $\kappa\lambda\iota\epsilon$ $\tau\rho\alpha\nu\kappa\omicron\epsilon$ на $\beta\omicron\tau\acute{\alpha}\nu\eta\nu$ $\chi\acute{o}\rho\tau\omicron\upsilon$. Вариантите във втората редакция са в съзвучие с принципите на атонската редакция на Евангелието и на Апостола, което е закономерно, защото тя произлиза от същия книжовен център, в който са подготвени новоизводните химнографски книги. Генадиевската и Острожката библия почти навсякъде се придържат към превода, представен в новоизводните минеи.

Ако съпоставим представените данни с това, което показват други изследвания върху паримиите в минеите и триодите, ще видим сходни резултати. Началото на проучването на паримиите в състава на химнографските книги (минеи и триоди) беше поставено от Георги Попов. Неговото изследване върху паримиите за първата неделя от Великия пост (Исая 1:1-20; Битие 1:1-13; Притчи 1:1-20) показва, че за тези четива в новоизводните триоди има почти пълно съвпадение на паримейните текстове и те са редактирани в духа на атонската редакция (Попов 1991).

Изследването на Мария Йовчева и Лора Тасева върху паримиите от Иезекиил показва, че в новоизводните минеи се употребяват едни и същи редактирани текстове (Йовчева, Тасева 2001). При четивата от книга *Изход* обаче няма такова единство. Въз основа на съпоставката на голям брой източници (сред които е и Охридският миней) Веселка Желязкова установява, че картината в новоизводните минеи е нееднородна, като в някои ръкописи четивата следват архаичната редакция, която възхожда към Кирило-Методиевия превод, а в други ръкописи четивата са редактирани. Има и такива източници, в които някои от четивата са по архаичната редакция, а други – по късната (Желязкова 2014: 339).

При книга *Иов* също има колебание. И петте паримии от тази книга, които влизат в богослужението за Страстната седмица (от Велики понеделник до Велики петък), имат редактиран новоизведен вариант, така че може да се говори за триодна редакция на паримейните четива от книга *Иов*. В най-ранния новоизведен триод, Синай 24 от XIV в., всички паримии от *Иов* са с редактиран текст, но в някои други триоди се използват текстовете от ранния превод на Паримейника (Христова-Шомова 2009).

Веселка Желязкова разглежда паримиите от книга *Изход* и в триодите и установява, че текстът в новоизводните триоди е редактиран според нормите на атонската редакция: стремеж към възпроизвеждане на гръцката морфемна структура, избягване на превод на различни гръцки думи с едно и също славянско съответствие, избор на определени преславски лексеми, които съответстват на принципите на атонската редакция. Изследователката отбелязва:

Най-вероятно при лексикалните промени атонският редактор от XIV в. се е ръководел от употребата на съответните лексеми в живия език – отхвърлял е редките и остарели думи, които са били неясни за него, и ги е заменял с по-актуални думи.

(Желязкова 2018: 10)

Направеният преглед показва, че на Атон е била проведена последователна редакция на паримейните четения при включването им в новозводните минеи и триоди. Тази редакция се основава на древния Кирило-Методиев паримееен превод, като поправките са само на отделни места и са в духа на атонската редакция на Евангелието и Апостола. Въз основа на бележката за преводаческата и редакторската дейност на стареца Йосиф (вж. Попов 1978), запазена в Постен триод от Синай № 23, Георги Попов определя и името на книжовника, на когото принадлежи редакцията на паримейните четива в триодите: „Автор на тази нова редакция на паримейните четива в триодите е българският светогорски книжовник старецът Йосиф“ (Попов 1991: 113). Разгледаното тук четиво от Битие 1:1-13 показва, че при повтарящите се четива в минеите и триодите е бил използван един и същ текст. Това означава, че паримейните текстове, които е трябвало да бъдат включени в минеите и в триодите, са били подготвени от едни и същи книжовници въз основа на едни и същи принципи. Няма съмнение, че тази обработка на текстовете е станала на Атон. В основата на този голям труд стои старецът Йосиф, който вероятно е ръководел екип от редактори. Анализът на началото на книга *Битие* показва, че редактираният на Атон текст е бил използван и при създаването на пълните библейски сводове в източнославянска среда – намираме го и в Геннадиевската, и в Острожката библия.

Източници

- Геннадиевска библия.** Пази се в Държавния исторически музей (ГИМ) в Москва, Синодална сбирка № 895. Пълен библейски свод, руски ръкопис от 1499 г. Използвана е *de visu* и по фотокопия.
- Григоровичев паримейник.** Пази се в Руската държавна библиотека (РГБ) в Москва, в сбирката на Григорович под № 2, сигн. 2/М 1685. Български ръкопис от втората половина на XII в. Използван е по изданието Рибарова, Хауптова 1998.
- Драганов миней.** Пази се в Зографския манастир (Зограф I. е. 9). Празничен миней, староизведен. Български ръкопис от XIII в. Използван е по фотокопия.

- Острожка библия.** Пълен библейски свод. Руска печатна книга от 1581 г. Използвана е по фототипното издание Острожка библия 1988.
- Охридска библия.** Пази се в Руската държавна библиотека (РГБ) в Москва, в сбирката на Григорович под № 1, сигн. 1/М 1684. Съдържа Осмокнижие и книги Царства, охридски безюсов ръкопис от първата половина на XVI в., писан от книжовниците Сисой и Висарион Дебърски. Използвана е по фотокопия, публикувани на сайта на Троицко-Сергиевата лавра: <<https://lib-fond.ru/lib-rgb/87/f-87-1/>> (24.01.2022).
- Охридски миней.** Пази се в Националната библиотека „Св. св. Кирил и Методий“ под № 122. Празничен миней за цялата година, български безюсов ръкопис, частта за август е писана с непоследователен двуюсов правопис. Използван е de visu и по фотокопия.
- PM 2/18.** Пази се в Рилския манастир, сигн. 2/18. Служебен миней за декември, български безюсов ръкопис от XVI в. Използван е по фотокопия от Дигиталния архив „Българска ръкописна книга“.

ЛИТЕРАТУРА

- Алексеев 1978:** Алексеев, А. А. Кирилло-мефодиевское переводческое наследие и его исторические судьбы [Alekseev, A. A. Kirillo-mefodievskoe perevodcheskoe nasledie i ego istoricheskie sud'by.] // *История, культура, этнография и фольклор славянских народов. X Международны́й съезд славистов.* Москва, 1988.
- Алексеев 1999:** Алексеев, А. А. *Текстология славянской Библии.* [Alekseev, A. A. Tekstologiya slavyanskoj Biblii.] Санкт-Петербург: Издательство Дмитрия Буланина – Köln: Böhlau Verlag, 1999.
- Желязкова 2014:** Желязкова, В. Четивата от книга *Изход* в състава на Минея. [Zhelyazkova, V. Chetivata ot kniga Izhod v sastava na Mineya.] // *Писменото наследство и информационните технологии. El'Manuscript – 2014. Материали от V Международна научна конференция. Варна, 15 – 20 септември 2014 г.* София – Ижевск: Кирило-Методиевски научен център – БАН, 2014, 337 – 339.
- Желязкова 2018:** Желязкова, В. Четивата от книга *Изход* в Триода. [Zhelyazkova, V. Chetivata ot kniga Izhod v Trioda.] // *Palaeobulgarica*, XLII (2018), 2, 3 – 37.
- Йовчева, Тасева 2001:** Йовчева, М., Л. Тасева. Текстовая традиция чтений из Книги пророка Иезекииля на богородичные праздники. [Yovcheva, M., L. Taseva. Tekstovaya traditsiya chtenij iz Knigi proroka Iezekiilya na bogorodichnye prazdniki.] // *Кирило-Методиевски студии.* Т. 14, 2001, 65 – 80.

- Михайлов 1912:** Михайлов, А. *Опыт изучения текста книги Бытия пророка Моисея в древнеславянском переводе.* [Mihaylov, A. Opyt izucheniya teksta knigi Bytiya proroка Moiseya v drevneslavyanskom perevode.] Варшава: Типография Варшавского учебного округа, 1912.
- Острожка библия 1988:** *Острожская библия. Фототипическое переиздание текста с издания 1581 года.* [Ostrozhskaya bibliya. Fototipicheskoe pereizdanie teksta s izdaniya 1581 goda.] Москва – Ленинград: Слово-Арт, 1988.
- Попов 1978:** Попов, Г. Новооткрито сведение за преводаческа дейност на български книжовници от Света гора през първата половина на XIV в. [Popov, G. Novootkrito svedenie za prevodacheska deynost na balgarski knizhovnitsi ot Sveta gora prez parvata polovina na XIV v.] // *Български език*, 28, 1978, 402 – 410.
- Попов 1991:** Попов, Г. Към въпроса за ветхозаветните текстове в Триода. [Popov, G. Kam vaprosa za vethozavetnite tekstove v Trioda.] // *Die slawischen Sprachen*, 28, 1991, 103 – 120.
- Ралфс 1979:** *Septuaginta. Id est Vetus testamentum graece iuxta LXX interpretes.* Edidit Alfred Rahlfs, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1979.
- Рибарова, Хауптова 1998:** Рибарова, З., З. Хауптова. *Григоровичев паримейник.* [Ribarova, Z., Z. Hauptova. Grigorovichev parimeynik.] Скопје: Македонска академија на науките и уметностите, 1998.
- Томсън 1998:** Thomson, F. *The Slavonic Translation of the Old Testament. // Interpretation of the Bible.* Bloomsbury Publishing, 1999, 605 – 920.
- Христов 2019:** *Гръцко-църковнославянски речник.* Съставен от И. Христов въз основа на Речника на църковнославянския език от архимандрит д-р А. Бончев. [Gratsko-tsarkovnoslavyanski rechnik. Sastaven ot I. Hristov vaz osnova na Rechnika na tsarkovnoslavyanskiya ezik ot arhimandrit d-r A. Bonchev.] Зографска света обител, 2019.
- Христова-Шомова 2009:** Христова-Шомова, И. Паремейные чтения из книги Иова в Триодях. [Hristova-Shomova, I. Paremejnye chteniya iz knigi Iova v Triodyah.] // *Slavia*, 78, 2009, sešit 3 – 4, 327 – 348.

**ГРЪЦКО-СТАРОБЪЛГАРСКИ ЛЕКСИКАЛНИ ПАРАЛЕЛИ
В ПРЕВОДА НА БИБЛЕЙСКАТА КНИГА НА ПРОРОК
ИЕЗЕКИИЛЯ С ТЪЛКУВАНИЯ ОТ ТЕОДОРИТ КИРСКИ
ПО РКП. F.I.461 (РНБ, СПБ)**

Татяна Илиева
Кирило-Методиевски научен център –
Българска академия на науките

Татяна Илиева. Гръцеско-древнеболгарские лексические параллели в переводе библейской Книги Пророка Иезекииля с толкованиями Феодорита Кирского по ркп. F.I.461 (РНБ, СПб)

В статье рассматриваются различные приемы перевода (пословный, поморфемный и смысловой), использованные автором древнеболгарского перевода *Книги пророка Иезекииля* с толкованиями Феодорита Кирского по свидетельству рукописи XIV века F.I.461 (РНБ, СПб). На основании проведенного анализа автор приходит к выводу, что в тексте есть особенности, характерные как для кирилло-мефодиевских переводов, так и для преславской литературной нормы. Это недвусмысленно свидетельствует о принадлежности переводчика к столичному литературному кругу и в то же время показывает, что он хорошо знает традиции, заложенные солунскими братьями и продолженные их учениками и последователями.

Ключевые слова: История перевода Библии в средневековой Болгарии, Преславский перевод Ветхого завета, славянская Толковая Библия

Tatyana Ilieva. Greek-Old Bulgarian Lexical Parallels in the Translation of *The book of Ezekiel* with a Commentary by Theodorites of Crete according to Manuscript F.I.461 (The National Library of Russia, St. Petersburg)

The article examines the different methods of translation (word-based, morpheme-based and semantic) used by the author of the Old Bulgarian translation of *The Book of the Prophet Ezekiel* with a commentary by Theodorites of Crete according to Manuscript F.I.461 (The National Library of Russia, St. Petersburg) of the 14th century. On the basis of the analysis conducted, the researcher comes to the conclusion that the translation has peculiarities characteristic of both the translations by St. Cyril and St. Methodius, on the one hand, and of the Preslav literary norm, on the other. This unmistakably points to the fact that the translator belonged to the literary circle of the capital but was also familiar with the traditions of the Thessalonica brothers, which were carried on by their disciples and followers.

Key words: the history of the Bible translations in medieval Bulgaria, the Preslav translation of the Old Testament, the Slavonic interpretative Bible

Развитието на преводите на Библията на говорим език се приема не само като съществен елемент от развитието на църковната литература на отделните християнски народи, но и като легитимна част от обекта на историята на словесното творчество, създадено на техните езици. Българската култура и литература в това отношение не правят изключение. Този факт обуславя значимостта на изследванията по история на библейските преводи в книжнината ни като отделно поле на научни занимания.

Предвид важността на библейската проблематика още през 90-те години на XX в. в Кирило-Методиевския научен център към БАН по инициатива на тогавашната му директорка Св. Николова бе стартиран мащабен международен проект, целящ осъществяването на наборно дипломатическо издание на ръкопис F.I.461 (РНБ, СПб) от XIV в.¹ Този писмен паметник с включените в него двадесет и три от общо 39-те канонични старозаветни книги, плюс тълкуванията към тях, е най-древното достигнало до нас свидетелство за предприет сред славяните опит Ветхозаветният канон да бъде окомплектован в един корпус преди появата на Генадиевската Библия през 1499 г. Това прави посочения кодекс изключително ценен извор за изучаване на старобългарския превод на Свещеното Писание, още повече че в науката съществува предположение, че той съдържа части от Методиевия превод, както и някои преславски преводи от IX – X в. Поетото начинание е действително голямо предизвикателство за изследователите, тъй като гръцката традиция на ветхозаветната екзегеза все още не е достатъчно изучена и липсват критически издания².

¹ Ръкописът е представен подробно в статията *За най-стария български средновековен ръкопис на Стария Завет* на Светлина Николова, която още през 1994 г. обявява, че ръководената от нея научна институция планира да се заеме с неговата публикация. Вж. Николова 1995: 110 – 118, 1998: X.

² До момента са реализирани три тома, чието пускане в научен оборот предоставя материал за нови проучвания върху средновековната славянска чети-версия на ветхозаветните книги. През 1998 г. се появява първият том, подготвен от Румяна Златанова и съдържащ: наборен текст на *Книга на дванадесетте пророци* с тълкувания, научен апарат върху особеностите на славянската ръкописна традиция и гръцкия текст; гръцко-старобългарски речник-индекс; индекс на старобългарските форми и index a tergo (вж. Златанова 1998). През 2003 г. като втори том от поредицата излиза изданието на превода на *Книгата на пророк Иезекиил* с тълкувания, осъществено от Лора Тасева, Мария Йовчева и Татяна Илиева (вж. Тасева, Йовчева, Илиева 2003). Десет години по-късно е отпечатан третият том. Той е продължение на предходния и съдържа комплекс от лексикографски пособия към изданието на прор. Иезекиил, в т.ч.: ста-

На следващите страници ще анализирам гръцко-старобългарските лексикални паралели в средновековния български превод на библейската книга *Пророчество Иезекишево* с тълкувания от Теодорит Кирски по ркп. F.I.461 от РНБ, Санкт Петербург. Речниковият състав на тази библейска книга възлиза на 3252 заглавни думи, 14 199 словоформи в 35 773 употреби (Илиева 2012: 11) – обем, който го прави напълно достатъчен да бъде проучван и изследван сам по себе си, с меродавни изводи и резултати, важащи и извън рамките на Пророческото петокнижие.

Предвид ограниченията в обема на публикацията ще съсредоточа вниманието си само върху превода на една конкретна категория думи, а именно глаголите.

За наблюденията си ползвам дипломатическото издание на тълковната чети-версия на *Книгата на прор. Иезекиил*, изготвено от Л. Тасева, М. Йовчева и Т. Илиева (Тасева, Йовчева, Илиева 2003), както и съставените словоуказатели към него (Илиева 2013). Гръцките съответствия за основния библейски текст на *Книга на прор. Иезекиил* се ексцерпират от критическото издание на Циглер (Циглер 1952), а за тълкуванията на Теодорит Кирски – от препечатаното през 1859 г. в Migne PG, T. 81 издание на Schultze-Noesselt от 1769 – 1774 г.

Изследвайки преводаческите прийоми на Кирил и Методий върху материал от най-старите евангелски текстове, Е. М. Верешчагин установява, че основните принципи на превод в тях са пословният, поморфемният и смисловият (Верешчагин 1971). **Пословният превод**, при който основна транслационна единица е лексемата³, според изследователя се използва в сферата на съвпадение между славянската и гръцката цивилизация, когато думите от двата езика означават общи културни понятия (Верешчагин 1971: 46).

робългарско-гръцки речник-индекс; гръцко-старобългарски показалец; обратен речник-индекс на старобългарските форми и фреквенция (вж. Илиева 2013). Под печат е книгата *Изход*. В процес на подготовка са изданията на комплекса книги, свързани с името на пророк Иеремия и словоуказателите към тях. Работи се по текстовете на пророк Исаия, *Притчи Соломонови*, *Премъдрост на Исус*, *син Сирахов*.

³В качеството си на основна транслационна единица при пословния превод думата се възприема като морфологично единство, което включва и лексеми с релационни съставки:

- възвратни глаголни форми – διακρίνομαι : съвъпрашатн сѧ; съвърѣтн сѧ; διαφώνεω : развъннѣтн сѧ; ἐγγίζω : привъннѣтн сѧ; ἐκπορεύω : провъждѣтн сѧ;
- членувани форми – τὸ βλέπειν : видѣннѣ; τὸ γελάσθαι : посмннѣ; τὸ ἔδωκα : даданнѣ;
- форми с отрицание – οὐκ ἀποθνῆσκα : жнѣтн; μὴ ἀγαθός : невлагѣ; μὴ κατοικηθῶμενος : невѣселенѣ; οὐδὲ πιστός : невѣрнѣ; οὐ καλός : недовѣрѣ; οὐ ψευδής : нелъжѣ; οὐ βρεχόμενος : не дъжднѣ; μὴ περιτέμνων : неоврѣзавнѣ; οὐκ ἐφοράω : ненавнѣтн; οὐχ ὁμοίος : неприякнѣнѣ; ἀπερίγραπτος : не въписанѣнѣ; ἀψευδής, τὸ : не лъжа.

В случаите на несъвпадение на културите, когато гръцката дума назовава понятие, което липсва в славянската цивилизация, се прилага **поморфемният превод**, при който основна транслационна единица е морфемата. Установяват се регламентирани морфологични съответствия, при които гръцки афикси и лексемни морфемни се предават посредством точно определени словообразователни елементи в старобългарския език. Този преводачески метод предполага прозрачна морфологична структура на превежданите и превеждащите единици.

Смисловият превод е употребим най-вече при превеждане от един на друг език на синтагматично равнище. Е. Верешчагин установява, че ключовите и зависимите думи в словосъчетанията се превеждат различно: влиянието на изходния текст е решаващо при превода на ключовите думи, докато зависимите думи биват превеждани по общи семи само в областта на несъвпадение на културите. При съвпадение те се превеждат по принципа на допълнителността на съчетаването на езиковите единици съобразно узуса в превеждащия език (Верешчагин 1971: 72 и сл.).

До аналогичен извод достига Е. Ханзак, анализирайки преводаческия маниер на Йоан Екзарх, който определя като „сбор от най-различни преводачески принципи“:

- превод според контекстуалната употреба на думата в изречението (в класификацията на Е. Верешчагин това е смисловият превод);
- буквален превод – етимологически вярно предаване на думата, като се излиза от основното ѝ значение (поморфемният превод в подялбата на Е. М. Верешчагин);
- превод с пренос на значение (у Е. М. Верешчагин отговаря на пословния принцип) (Ханзак 1979:121 – 171).

По същество разделението на видовете превод при двамата учени е едно и също. По мое мнение обаче терминологичното противопоставяне между ‘пословен’, ‘поморфемен’ и ‘смислов’ у Е. Верешчагин е логическо неиздържано, тъй като според вътрешната си форма определението ‘пословен’ би следвало да назовава диференциален признак на превода по количествен показател, означавайки принципа на превеждане ‘дума за дума’ при стриктно спазване на количествените характеристики на изходния текст (със или без промени в значението на думите), и да се противопоставя на превода с нарушаване на количествените параметри на оригинала. Обратно, с термините ‘поморфемен’ и ‘смислов’ се назовават диференциални признаци на превода по качествен показател в противовес на превода чрез семантична транспозиция и отъждествяване. Сами по себе те могат да бъдат пословни преводи, т.е. спазващи количествената симетрия между текстовете, или такива, които

я нарушават. Именно в това значение ще употребявам тук термините ‘пословен’, ‘поморфеман’ и ‘смилов’ превод.

Наблюденията ми върху *Книга на прор. Иезекиил* по ркп. F.I.461⁴ показва наличие и на трите посочени по-горе преводачески принципа, което навежда на мисълта, ако не за общ преводачески кръг от книжовници, работили върху чети-версията на пророческите книги, то поне за това, че старобългарският писател, автор на този превод, е ползвал като модел за подражание в преводаческата си дейност традициите, установени от Солунските братя и продължени от техните ученици и следовници.

Принципът на пословен превод в EzF.I.461 се отнася само до количественото съотношение между текстовете. Той не означава предаване на една гръцка дума с точно определена старобългарска, т.е. с лексикално регламентирано съответствие. Случаите, в които на съответната дума от подложката във всички нейни словоупотреби отговаря една и само една езикова единица в текста на превода и обратно (ще ги наричам двупосочно-еднозначни съответствия), са относително малко – само 129 (Илиева 2014: 315).

От анализиранията група думи такива са $\lambda\iota\kappa\mu\acute{\alpha}\omega$ 5 *развѣчатн* 5/5⁵, $\delta\iota\omicron\rho\acute{\upsilon}\tau\tau\omega$ 4 *прокопатн* 4/4, $\epsilon\kappa\delta\acute{\upsilon}\omega$ 4 *сѣвѣчн* 4/4, $\epsilon\upsilon\lambda\omicron\gamma\acute{\epsilon}\omega$ 3 *благословнн* 3/3, $\tau\rho\upsilon\gamma\acute{\alpha}\omega$ 3 *обнматн* 3/3. Като двупосочно-еднозначни съответствия трябва да се броят видовите двойки, като $\acute{\alpha}\rho\theta\eta\nu\acute{\iota}\sigma\kappa\omega$ *оумнратн*, *оумрѣтн*; $\epsilon\kappa\tau\omicron\rho\nu\epsilon\upsilon\omega$ *сѣвѣжднн*, *сѣвѣждатн*; $\epsilon\kappa\sigma\tau\rho\acute{\epsilon}\phi\omega$ *развратнн*, *развращатн*; $\epsilon\nu\alpha\lambda\lambda\acute{\alpha}\tau\tau\omega$ *прѣмѣннн*, *прѣмѣнатн*; $\epsilon\pi\lambda\gamma\gamma\acute{\epsilon}\lambda\lambda\omega$ *обѣцатн*, *обѣцаватн*; $\epsilon\pi\epsilon\rho\omega\tau\acute{\alpha}\omega$ *вѣпроснн*, *вѣпрашатн*; $\epsilon\pi\iota\gamma\acute{\iota}\nu\omicron\mu\alpha\iota$ *вѣтн*, *вѣватн*; $\epsilon\tau\omicron\mu\acute{\alpha}\omega$ *оуготоватн*, *оуготовнн*; $\epsilon\pi\iota\sigma\kappa\acute{\epsilon}\lambda\tau\omicron\mu\alpha\iota$ *прнеѣтнн*, *прнеѣцатн*; $\chi\omega\nu\epsilon\upsilon\omega$ *пожжнн*, *пожжгатн* и т. под., между членовете на които различието е граматическо, а не семантично.

В F.I.461 имат превес релациите между превеждани и превеждащи единици с асиметрична структура. В случаите, когато на съответствието от единия език във всичките му словоупотреби отговаря една-единствена лексикална единица в другия език, която обаче съответства на повече думи в първия език, говорим за еднопосочно-еднозначни транслационни двучлени. Така в транслационния многочлен $\epsilon\lambda\epsilon\upsilon\theta\epsilon\rho\acute{\omega}$ 8 *нзвѣчнн* 1/20, *нзвѣстн* 1/22, *простннн* 2/5, *свѣводнн* 3/3 корелацията $\epsilon\lambda\epsilon\upsilon\theta\epsilon\rho\acute{\omega}$ – *свѣводнн* 3/3 е пример за двойка, при която една превеждаща единица от текста на превода във всички нейни словоупотреби отговаря на една и само една

⁴ Нататък за краткост използвам съкращението EzF.I.461.

⁵ Цифрата преди наклонената черта означава колко пъти съответната старобългарска дума се явява преводен еквивалент на дадената гръцка лема, а цифрата след наклонената черта посочва общия брой явявания на тази лексема в текста на превода.

лексикална единица в изходния гръцки текст, докато въпросната превеждана единица в различните си словоупотреби съответства на повече думи от превода. Обратния случай, при който на една превеждана единица от текста на подложката във всички нейни словоупотреби отговаря една и само една лексикална единица в текста на превода, докато въпросната превеждаща единица в различните си словоупотреби съответства на повече думи от подложката, виждаме в отношението на καλύπτω (12) спрямо покрътн 12/21 или на διασκεδάωμι (3) спрямо рас'кѣтн 3/17 и пр.

В някои случаи се наблюдава чувствителна разлика във фреквенцията на гръцките думи, превеждани с една и съща славянска лексема. Най-често с определено преводно съответствие се предава предимно едно гръцко наименование, а останалите се превеждат с него рядко, т.е. то се явява за тях казивионален преводен вариант. Например ἀναλαμβάνω (9) възлатн 7/76, въздвнзлатн 1/4, поятн 1/18; ἀποθνῄσκω (24) оумрѣтн 20/30, оумнратн 3/3.

Една част от застъпените лексикални варианти при пословния превод в ЕзФ.І.461 принадлежат към известните в палеославистиката синонимни двойки кирилometодиевизми и преславизми⁶. По предпочитанието на преводача към едните или другите можем да съдим за отношението му към Кирило-Методиевата лексикална традиция и Преславската книжовна норма. Това личи нагледно от приложената таблица:

Кирилometодиевизми	ЕзФ.І.461	Преславизми
въздатн	въздатн (3), от'ъдатн (10)	от'ъдатн
възъватн, възъпнтн	възъпнтн (3), въскрнчатн (1)	въскрнчатн
въскрѣснжтн, въскрѣснтн	въскрѣснтн (1), въстатн (11)	въстатн
грѣстн	грѣстн (15), прнтн (70)	прнтн
любв д'ѣятн	любв д'ѣятн (2)	любвд'ѣятн
мнѣмнтн, мнѣмхѣднтн	мнѣмнтн (1), мнѣмхѣднтн (1), мннжтн (4)	мннжтн
мѣстнтн	мѣстнтн (3), от'ъмѣстнтн (6), отоумѣстнтн (2)	от'ъмѣстнтн, отоумѣстнтн
навыкнжтн	навыкнжтн (2), наоучнтн сѣ (13)	наоучнтн сѣ

⁶ Вж. по въпроса за Кирило-Методиевата лексикална традиция и Преславската книжовна норма: Евсеев, 1905; Михайлов 1912; Добрев 1978: 89 – 98; Добрев 1979: 9 – 21; Добрев 1981: 16 – 38; Добрев 1984: 44 – 62; Баранкова 1982: 40 – 48; Славова 1984: 11 – 20; Карачорова 1984: 53 – 60; Славова 1989: 15 – 129; Пенев 1989: 246 – 317; Христова 1994; Тасева, Йовчева 1995: 49 – 52; Йовчева, Камуля 2000: 3 – 21; 19, Христова 2004; Милитенов 2006: 137 – 186.

Кирилометодиевизми	ЕзF.I.461	Преславизми
нарици	нарици (62), прозъвати (7)	прозъвати
нарицати	нарицати (139), зъвати (2)	зъвати
наслѣднѣти	наслѣднѣти (1), прнчѣстнѣти (5)	прнчѣстнѣти
неврѣци	неврѣци (5), прѣковндѣти (9)	прѣковндѣти
обратнѣти сѧ	обратнѣти сѧ (28), възвратнѣти сѧ (20)	възвратнѣти сѧ
подобати	лѣпо быти (27)	лѣпо быти
подражати	подражати (5)	подобнѣти сѧ
поношение	оукоорнзна (17)	оукоорнзна
погастн	погастн (6), потрѣбнѣти (22), потрѣблатн (4)	потрѣбнѣти, потрѣблатн
прнѣати, прнѣатнѣ	прнѣати (4), прнѣатнѣ (1) страдаати (2), страсть (5)	страдаати, страсть
посѣлатн	посѣлатн (1), поустнѣти (14)	поустнѣти
разоумѣ/ва/ти	разоумѣ/ва/ти (124) вѣдѣти (19)	вѣдѣти
разхъитнѣти	разгравнѣти (2)	разгравнѣти
скръвѣти	скръвѣти (1) пѣти сѧ (3)	пѣти сѧ
сѣвѣрати	сѣвѣрати (21), сѣвѣкоупнѣти (10)	сѣвѣкоупнѣти
сѣздатн	сѣздатн (4), сѣграднѣти (16), ограднѣти (4)	сѣграднѣти, ограднѣти, заграднѣти
сѣлатн, посѣлатн	посѣлатн (1), поустнѣти (27)	поустнѣти
сѣхраннѣти	сѣнавѣдѣти (28)	сѣнавѣдѣти
оупѣвати	оупѣвати (20) надѣвати сѧ (6)	надѣвати сѧ
ѧвнѣти	ѧвнѣти (23), отъкрыти (9)	отъкрыти

Както се вижда от таблицата, в едни случаи в ЕзF.I.461 се среща само Кирило-Методиевият член на опозицията (любѣ дѣати, подражати), а в други откриваме употреба и на двата варианта със или без количествен превес на някой от тях. Доминиращ е по-старинният член на опозицията при двойките нарици (62) : прозъвати (7); нарицати (139) : зъвати (2); разоумѣ/ва/ти (124) : вѣдѣти (19), сѣвѣрати (21) : сѣвѣкоупнѣти (10), оупѣвати (20) : надѣвати сѧ (6). Обратно, честотата на преславизмите е по-висока при двойките: въздатн (3) : отъдатн (10); любовдѣа (16) : влѣдѣа (61); мьстнѣти (3) : отъмьстнѣти (6), отоумьстнѣти (2); наслѣднѣти (1) : прнчѣстнѣти (5); неврѣци (5) : прѣковндѣти (9); сѣздатн (4) : сѣграднѣти (16), ограднѣти (4); посѣлатн (1) : поустнѣти (27) и пр. При някои синоними с ниска фреквентност не може със

сигурност да се определи кой е доминантният член на опозицията: *вѣзътъпнтн* (3) : *вѣскръчѣтн* (1); *лнлнѣнтн* (1), *лнлнѣхѣднтн* (1) : *лнлнѣтн* (4); *скръѣвѣтн* (1) : *пѣпн сѣ* (3); *прнѣлѣтн* (4) : *стрѣдѣтн* (2).

Както се вижда от анализа, съществува баланс в употребата на „преславизми“ и „кирилометодиевизми“, който е свидетелство, че нормативността в старобългарския език от този период не е така строга. Преславската лексика не отхвърля Кирило-Методиевата, а съществува редом с нея като синонимна. От особено значение е фактът, че представената статистика засяга в еднаква степен както основния библейски текст, така и превода на Теодоритовите тълкувания, за който се знае, че е добавен впоследствие (Тасева, Йовчева, Илиева 2003: 60 – 61). Изложените факти свидетелстват за еднакви склонности при използването на лексикалния материал и дават основание преводът на Теодоритовите коментари да се отнесе приблизително към времето на създаване на КСП, и то към определен книжовен център – Преславския⁷.

Поморфемен превод

В ЕзF.I.461 е приложим и поморфемният принцип на превеждане, при който, както показва и името му, основна единица на превода се явява морфемата. Той е застъпен при думите с прозрачна словообразователна структура. Характерно за този преводачески прийом е предаването на отделните деривационни елементи (корен и афикси) в състава на дадена дума от изходния език чрез диференцирани форманти и в езика на превода.

Показателен за стратегията на преводача е начинът, по който той се отнася към префигираните думи. Статистиката сочи, че:

97-те префиксата с представка *ѣло-* от гръцко-старобългарския показалец към ЕзF.I.461 образуват 100 транслационни двойки със старобългарските си съответствия, от които 3 са с нарушаване на количествената тъждественост, а останалите 97 са пословни, в т.ч. 17 непрефигирани (17.5%) и 80 префигирани (82.5%), производни на 11 старобългарски префикса (от тях 34, т.е. 42.5%, на *отъ-*);

9-те префиксата с представка *ѣѣ-* от гръцко-старобългарския показалец към ЕзF.I.461 образуват 29 транслационни двойки със старобългарските си съответствия, 27 от които (93.1%) са префигирани производни на 6 старобългарски префикса (от тях 11, т.е. 40.7%, на *въ-*), и само 2 са непрефигирани (6.9%);

94-те префиксата от гръцко-старобългарския показалец към ЕзF.I.461 с представка *ѣк-* образуват 143 транслационни двойки със старобългарските

⁷ Срв. изводите у Тасева, Йовчева 1995: 48, 52.

си съответствия, от тях 3 с нарушаване на количествената тъждественост, останалите 140 пословни, в т.ч. 7 непрефигирани (5%), а 133 префигирани (95%), производни на 10 старобългарски префикса (от тях 32, т.е. 24.06%, на *нз-/нс-*);

34-те префиксата от гръцко-старобългарския показалец към ЕзF.I.461 с представка *ἐν-/εμ-/εγ-* в състава им образуват 58 транслационни двойки със старобългарските си съответствия, от тях 3 с нарушаване на количествената тъждественост, останалите 55 пословни, от които 8 непрефигирани (14.55%), а 47 (85.45 %) префигирани, производни на 9 старобългарски префикса (от тях 10, т.е. 21.27%, на *въ-*);

94-те префиксата от гръцко-старобългарския показалец към ЕзF.I.461 с представка *ἐπι-* образуват 138 транслационни двойки със старобългарските си съответствия, 28 от тях непрефигирани (20.3%), а 110 префигирани (79.7%), производни на 11 старобългарски префикса, най-често на *на-* (24), *прн-* (20) и *въз-* (17);

114-те префиксата от гръцко-старобългарския показалец към ЕзF.I.461 с представка *κατα-* образуват 158 транслационни двойки със старобългарските си съответствия, 23 от тях непрефигирани (14.6%), а 135 префигирани (85.4%), производни на 11 старобългарски префикса, най-често на *раз-* (17), *съ-* (17) и *нз-*.⁸

Приведените данни показват, че за повечето гръцки префикси съществуват точни морфологични съответствия в езика на превода.

- При префиксалните деривати с префикси *ἐν-* или *εἰς-* в гръцки това са старобългарските образувания с представка *въ-* (*εἰσπορεύομαι* : *въходити*, *вълазити*; *ἐμβάλλω* : *въврѣщн*, *въметати*, *въложити*; *ἐμπνεύω* : *въдъхнѣти*; *ἐνατενίζω* : *възнрати*; *ἐντίθημι* : *въложити*).

⁸ Процентни отношения между префиксалните модели в ЕзF.I.461 и в други паметници:

Представки Паметници	въ-	въз-	до-	за-	из-	на-	о-	об-	отъ-	по-	подъ-	при-	про-	пръ-	пръд-	раз-	сз1-	сз2-	оу-
ЕзF.I.461	4.8	8.8	0.7	2.8	7.2	6.8	5.5	4.17	4.1	15.7	0.4	5.9	4.9	5.3	0.5	5.4	12.6	8	
ПЧрнз	3.6	7.8	1.26	3.8	6.9	5.5	6.97	3.8	4.43	18.4	0.21	4.01	3.6	5.3	0.21	4.43	8.6	11	
ЮеБ	5.56	6.51	1.37	1.62	8.22	3.85	6.08	4.11	4.79	15.16	0.77	7.96	4.19	5.65	0.51	5.14	11.5	6.51	
ЮеШ	4.42	7.4	1.8	3.84	8.07	4.42	4.56	4.6	5.8	13.4	0.9	6.1	4.23	6.7	0.3	5.2	10.7	7.7	
КСП	4.4	8.2	1.5	3.9	8.1	3.4	4.85	4	4.34	13.73	0.73	6.51	4.56	7.31	0.9	4.75	9.58	9.58	
ЕфрСир	4.1	7.5	1	3.1	7.7	4.3	6.1	4.6	4.42	16.6	0.5	5.6	4	5.5	0	4.6	10.6	9.1	
ИП	5.3	7.1	1.24	3.1	8.8	3.6	6.4	4.4	3.23	14.4	0.6	4.07	4.4	5.5	2.14	4.5	11.6	9.1	
Сб107бг.	5.1	9.07	2.03	3.1	9.35	6.2	7.5	5.09	6.75	15.2	0.83	7.4	4.35	6.01	0.46	5.9	13.1	11.1	
Кириер	3.8	10.6	1.3	2	8.2	4.2	5.9	4.2	4.3	15.15	0.56	5.7	3.9	5.9	0.9	0	10.1	12.6	
Изб1073г.	4.5	6.8	1.6	0.9	6.76	4.1	7.7	4.5	5.45	15.2	0.9	5.7	4.23	5.9	0.8	4.5	11.1	8.7	
ПрезвК	4.8	7.78	0.9	3.7	6.38	5.34	5.57	4.3	4.3	16.02	0.34	5.8	4.5	5.8	0.3	4.3	11.1	8.47	
Средно %	4.47	8.13	1.31	2.9	7.7	4.73	6	4.3	4.46	15.27	0.56	5.8	4.58	6.28	0.69	4.34	10.7	8.95	

- При формациите на *ἀνα-* – производните с *въз-* (*ἀναβαίνω* : *възънѣти*, *въсχοῦντι*; *ἀναβλέπω* : *възърѣти*; *ἀναβοῶ* : *възъпнѣти*, *ἀναβράσσομαι* : *въскыпѣти*, *ἀνάγω* : *възвѣсти*, *възводнѣти*; *ἀνακάμπω* : *възвратнѣти*).
- При префиксатите на *ἀπο-* и *ἐκ-ἐξ-* – такива на *οὔ-* и *ηζ-* (*ἐκβάλλω* : *ηζгънати*, *οὔμεγατι*; *ἐκζέω* : *ηскыпѣти*; *ἐκθλίβω* : *ηзрѣати*; *ἐκδικέω* : *οὔсѣднѣти*, *οὔμьстнѣти/οὔογμьстнѣти*; *ἐξορίζω* : *οὔгънати*; *ἐξορύττω* : *ηзвѣсти*; *ἐξωθέω* : *ηзгънати*; *ἀπαγορεύω* : *οὔвъѣшавати + пег*, *οὔсѣднѣти*, *οὔъгаати сѧ*; *ἀπάγω* : *οὔвѣсти*).
- При формованията с *προ-* в гръцки стоят съответствия също с представка *про-* и в старобългарския превод или пък с близкочначната на нея *прѣдъ-* (*προαγορεύω* : *проповѣдати*, *проповѣдѣти*, *προρнцати*; *προλέγω* : *прѣдъповѣдати*; *προφυλάττω* : *прѣдъсѣна-вѣдѣти*).
- При думи с префикс *δια-* – деривати на *раз-* (*διαγιγνώσκω*, *διανοέω* : *разоумѣти*; *διαιρέω* : *раздѣлнѣти*; *διακρίνω* : *разлжвати*; *διαλύω* : *раславлнѣти*, *расыпати*; *διασκεδάννυμι*, *διασείρω* : *расѣпати*).
- При такива с *ἐπι-* и *προσ-* – производни на представките *на-* и *прн-* (*ἐπάγω* : *навѣсти*, *наводнѣти*, *прнвѣсти*; *ἐπέρχομαι* : *нанѣти*, *нападати*, *прнѣти*, *прнходнѣти*; *ἐπιβλέπω* : *прнзърѣти*; *ἐπιγράφω* : *написати*; *ἐπιμίγνυμι* : *прнмѣснѣти*; *ἐπινοέω* : *прнмыслнѣти*; *ἐπιπίπτω* : *напастнѣти*).
- При образувания със *συν-* – префиксати на *съ-* (*συμβουλεύω* : *съвъѣшавати*; *συγκλάω* : *съломнѣти*; *συγχέω*, *συμφύρω* : *съмѣсти*; *συνάγω*, *συλλέγω* : *съвнрати*), по-рядко на *прн-* (*σύμμικτος* : *прнмѣшениѣ*; *συνάλτομαι* : *прнвъскопнѣти сѧ*, *прнтъкати*; *συναριθμέομαι* : *прнчнѣти сѧ*; *συνδέω* : *прнвѣзати*; *σὺρρέω* : *прнходнѣти* – само с частична опора в гръцкото съответствие).
- Тук попада и изразяването на гръцки глаголни форми с бипрефикс, един от чиито елементи е някоя от изброените по-горе представки, като: *διεξ-* : *про-* (*διεξέρχομαι* – *пронѣти*); *ἐξανα-* : *въз-* (*ἐξανίστημι* : *въставнѣти*, *ἐξανίσταμαι* : *въстати*); *ἐξαπο-* : *не-* (*ἐξαποστέλλω* : *ηсποустнѣти*); *ἐπανα-* : *въз-* (*ἐπανάγω* : *възвратнѣти*; *ἐπανίσταμαι* : *въстати* *ἐπανάστασις* : *въстаннѣти*; *ἐπανέρχομαι* : *възвратнѣти*, *възвращати*; *ἐπάνοδος* : *възвращениѣ*); *ἐπειс-* : *прн-* (*ἐπεισάγω* : *прнвѣсти*; *ἐπεισακτος* : *прнходѣти*); *προαπο-* : *про-* (*προαπαγγέλλω* : *проповѣдѣти*); *συμπερι-* : *прн-* (*συμπεριλαμβάνω* : *прнѣти*); *συνανα-* : *прн-* (*συναναμείγνυμαι* : *прнмѣшати*). При превода е налице опростяване на бипрефиксалните комплекси до монопрефикс.

Разбира се, всеки гръцки префикс може да има различни преводни еквиваленти: както точно морфологично съответствие, така и други представки, в т.ч. и такива с противоположно значение (εἶσ-έρχομαι : въ-лазнтн, въ-лѣстн, въ-н-нтн, но също пр-н-тн, нз-лѣстн; εἰσάγω : въ-вєстн, въ-воднтн, въ-нєстн, въ-врѣцн, но също прн-вєстн, прн-воднтн, нз-вєстн; ἐμφυσάω : въ-доуѣнтн, въ-дѣхѣнтн, но също въз-доуѣнтн; ἀπαλλάττω : нз-бавнтн, нз-бавлатн, но също оу-далатн, оу-далєнтн; ἀπο-στρέφω : отъ-вратнтн, отъ-вращатн, отъ-врѣцн, но също въз-вратнтн, об-[в]ратнтн, съ-вратнтн; δι-αρπάζω : раз-гравнтн, но също въс-хытатн; ἐπιστρέφω : въз-вратнтн, об-[в]ратнтн, об-[в]ращатн, отъ-вратнтн, раз-вратнтн; про-αιρέομαι : нз-внратн, нз-въратн, нз-волнтн; προσ-φέρω : прн-нєстн, прн-носнтн, прн-нашатн, но също до-нєстн, нз-носнтн); συλ-λογίζομαι : по-мыслнтн.

- Свободно предаване на представката се наблюдава понякога и при бипрефиксатите (отново съпроводено с опростяване до единичен префикс при превода): ἀποката- : оу- (ἀποκαθίστημι : оуставнтн); ἀντεισ- : нс- (ἀντεισάγω : нспльннтн).

От друга страна, полипрефигирани думи в превода могат да стоят срещу гръцки съответствия с една представка или без представка. Това в старобългарски са обикновено монопрефиксати, загубили вече прозрачността на първоначалния си представъчен строеж, чийто първи префикс се среща само (или предимно) в свързано състояние със съответната коренова морфема, което става причина за дублиране на афикса посредством плеонастично натрупване на още една представка без съществена промяна в значението на новата формация единствено с цел обнова на избледнялата вече нюансировка на базовата дума чрез комбинирането ѝ с други форманти. Ето няколко примера за такива корелати: ἀνάμνησκω : въспомѣѣнтн (срв. μνήσκω : помѣѣнтн); κομωδέω : нзъовлннтн (срв. ἐλέγχω, διελέγχω : овлннтн); καταφρονέω, ὑπεροράω : прѣовндѣѣнтн (срв. καταφρονέω : овндѣѣнтн); διακρίνομαι : съвъпращатн сλ (срв. ἐπερωτάω : въпращатн); κομίζομαι : въспрнѣѣнтн; καταβάλλω : оповрѣцн; συσκοτάζω : посѣмравнтн сλ. Пример за цяло словообразователно гнездо бипрефиксални образувания от различни граматически категории като преводни съответствия на гръцки думи с една представка или без представка ни предоставят производните от основи съвъккоуп-/прнвъккоуп- (συνάγω, συνάπτω, συζεύγνυμι : съвъккоупнтн; προσάγω, νεύω : съвъккоуплатн сλ; συνάπτομαι : прнвъккоупнтн сλ).

В F.I.461 открих примери за превод на гръцки представъчни формации и посредством разгърнати синтагми, в които семантиката на префиксалния компонент е изразена в превода чрез пълнозначна дума. Пример за такава трансформация наблюдаваме при еквивалентите *σύν-φημι* : *тожде ρημι*, където на префикса *σύν-* от оригинала отговаря местоимението за означаване на идентичност *тожде*; *σύν-βαίνω* : *равънъ выти*, където срещу социативната представка в изходния език стои самостояйна дума – прилагателно със съответстващо значение; *ἀντιλέγω* : *съпротнвъ* (ο)глаголатн, *протнвж* глаголатн, глаголатн *съпротнвно*, където *ἀντι-* е предадено с наречия за начин *съпротнвъ*, *съпротнвно*, *протнвж* (срв. преводните решения на други места в текста посредством префигурани глаголи с представка *отъ-* *отъврѣщи* и *отъглаголатн*)⁹. Особено характерен е този начин на превеждане при префиксатите на *προ-*, предадени на различни места в F.I.461 посредством съчетания от наречие и глагол (*προ-λέγω* : *прѣжде съказатн*, *прѣдн съказатн*; *προ-σημαίνω* : *прѣжде гавнтн*; *προ-αιρέομαι* : *паче нзволнтн*; *протиμάω* : *паче почитатн*)¹⁰. Обратното преобразуване откриваме при превода на синтагмата *γίγνομαι εἴσω* посредством префигурания глагол *въ-лѣстн*. Такива примери се срещат немалко още в КСП. При *прѣдъ-про-зърѣтн*, грц. *προ-οράω* (3:16-17/232a22¹¹) в старобългарското съответствие е налице префиксален плеоназъм. Към тази техника на превод спада и изразяването на гръцкия префикс *ἀνα-* освен чрез редовния му еквивалент представката *въз-*, също и посредством *adverbium паки* в *ἀναυθέω* : *паки процвѣстн* (29:146-15/291623). Посоченият начин на превеждане на гръцки префигурани глаголни форми чрез старобългарското словосъчетание ‘глагол + наречие’ се явява една от специфичните особености на Кирило-

⁹ Вж. по данни на СС и СтБР *протнвж* глаголатн *ἀντιλέγειν* (Супр), *съпротнвъ* *προповѣдатн* *ἀνακηρύσσειν* (Супр), *съпротнвъ* *βοῶν ἀντίθεος*. Срв. *протнвж* *εὐαγγελίζω* *ἀντιπαλαίειν* (Супр), *протнвж* *нзнтн* *ὕπαντᾶν, ἀπαντᾶν, ἐξέρχασθαι εἰς ὑπάντησιν* (Сав, Зогр, Мар, Ас), *крѣпнтн* *εὐαγγελίζεσθαι*; *съпротнвъ* *кыватн* *ἀντιπράσσεισθαι*.

¹⁰ Срв. в КСП *прѣжде/на/реченъ* срещу грц. *προρηθείς, προλεχθείς* Супр, Евх (СС). *прѣжде* *повѣдватн* *προκαταγγέλλειν*, *прѣжде* *прнтн* *προοδοποιεῖν* Mt 5:17 Зогр, Ас; *прѣжде* *прогласнтн* *προαναφωνεῖν* Супр, Клоц, *прѣжде* *проповѣдатн* *προανακηρύσσειν* Супр, *прѣжде* *съвѣщатн* *προαναφωνεῖν* (Супр), *прѣжде* *въдѣтн* *προβλέπειν* Супр; *паче* *почнтн* *протиμάω* Супр (СС).

¹¹ Сигнатурата се състои от две части – текстологична и кодикологична, визуално открояени със знак “/” и смяна на шрифта. Пред слаш стои сигнатурата на библейския текст, която съдържа индикация за главата и стиха. След слаш се дава кодикологичната сигнатура (в курсив). Тя включва данни за листа и реда.

Методиевата книжовна школа в плана на по-свободното предаване на гръцката лексика изобщо¹². Като цяло може да се каже, че що се отнася до префиксацията, предаването на гръцките представъчни производни в F.I.461 отразява преводаческа практика, характеризираща се с по-голяма волност в изразяването на общото вътрешно значение на гръцката лексема, което като тенденция при изграждането на старобългарската книжовна норма е заложено още с Кирило-Методиевите преводи на библейските и богослужебните текстове. За това говори и свободното предаване в редица случаи не само на префиксалната морфема, но и на корена на думата. От многобройните примери ще приведа само няколко: например кореновата морфема -фер-, съчетана с различни префикси, се предава в F.I.461 освен с буквалното ѝ съответствие -нос-/-нес- също и с производните на много други основи (ἀποφέρω : отъвѣстн; ἐκφέρω : нзлгъкнжтн, продрстнтн; катаφέρω : попьратн; μεταφέρω : прѣноснтн, но покрай него и прѣкнѣнатн и обратн; περιφέρω : носнтн, проноснтн, но и глаголатн; проσφέρω : датн, податн, подвижнжтн, кластн, положжтн, про/повѣдатн, съказатн, явлатн, творнтн, сътворнтн); -αγ- в състава на различни префиксати се превежда наред с точния ѝ еквивалент -вѣд-/-вѣд- още и с производните от най-различни други бази (вж. само колко корелати има: ἐλάγω : напоѣстнтн, възложжтн, датн, намѣнтн, отъвѣщаватн, порѣщн, прорѣщн, прорнцатн, прорнцатн, прострѣтн).

Поморфемният превод съвсем невинаги е доказателство за невъзможността да се намери друг преводен еквивалент на предадената морфема по морфема гръцка дума. Старобългарските думи, превеждащи едно към едно морфемната структура на съответните гръцки думи в оригинала, си корелират и с други думи в изходния текст и обратно, гръцки думи, за които съществуват точни структурни калки в целевия език, освен с тях се превеждат и с други думи, техни семантични транспозити. Например старобългарските лексеми расѣпатн и расыпатн в EzF.I.461 през създават морфемния строеж на гръцките думи διασπείρω, διασκεδάνωμι и διασκόρπιζω. Същевременно обаче расыпатн превежда в качеството си на семантичен транспозит и φθειρω, λύω, λυμάλνομαι, ἐκχέω (с точен структурен еквивалент нзлнатн), а също и ἐκστρέφω (на свой ред предаван морфема по морфема посредством развратнтн и развращатн). Глаголите съ-крошнтн и съ-търѣтн калкират гръцката лексема συν- τρίβω, превеждана също и от нейния обичаен семантичен транспозит нскоѣстнтн. И т.н., и т.н.

¹² Вж. предходните две бележки.

Същият принцип на буквално превеждане чрез „копиране“, само че не морфема по морфема, а корен по корен, се прилага при калкирането на гръцки *composita*. Вероятно създаден в процеса на този превод е двусъставният глагол *благо-съмыслити*, гр. *εὖ-γνώμοσύνη*, който не фигурира в никой от източниците за съпоставителен материал. Напротив, вече утвърден и трайно установен в книжнината от периода на Първата българска държава е глаголят *зълъ-глаголати* : *κακολογέω*. По-свободното отношение към оригинала личи при предаването на гръцки симплекс с двусъставна дума в транслационната двойка *ἐπιβουλεύω* – *зълъсъмыслити*, засвидетелствана само в този текст, и обратно, когато гръцки композит (например *ψυχαγωγέω*) е преведен със симплекс – *оутѣшати*, *оутѣшити*. Някои от тези съответствия се явяват частични преводи на гръцката двусъставна дума, пресъздавайки един от двата ѝ пълнозначни компонента (по-често втория, който е и обикновено главен): *εὐδοκέω* : *нзволити*; *ζωγραφέω* : *въписати*. Първият (подчиненият) компонент е предпочетен като носител на общия смисъл в *ζωοποιέω* : *ожити*.

Интересни примери за вариативни преводи на сложни гръцки думи със симплекси в старобългарски, единият от които превежда нейната първа, а другият – втората ѝ съставка, ни предлагат транслационните парадигми *μεγαλ-αυχέω* : *величати сѧ*, *хвалити сѧ* и *κατα-κληρο-νομέω* : *прнудитити*, *прѣлати*.

Превод на повече гръцки словосложения чрез един и същ симплекс вж. при *μεγαλοφρονέω*, *μεγαλ-αυχέω* : *величати сѧ*. И обратно, предаване на едно гръцко словосложение с два и повече симплекса имаме при *εὐφραίνομαι* : *веселити сѧ*, *порадовати сѧ* и *κατακληρονομέω* : *прнудитити*, *прѣлати*. Съществуват и още по-сложни транслационни многочлени с повече от едно синонимни гръцки словосложения, отговарящи на повече от един близкозначни симплекси (*οἰκοδομέω* *градити*, *възградити*, *заградити*, *оградити*, *съградити*, *съграждати*, *съзъдати*, *поставити*, *сътворити*, *нстѣсати*).

В други случаи преводът е смислов: *χειροτονέω*, *ἐκχειροτονέω* : *поставити*, *поставлати*; *κομψοδέω* : *нзъованчнити*; *σκιαγραφέω* : *назnamenати*, *назnamenовати*.

Тази свобода в превеждането води до вариации при превода на един и същ компонент в състава на различни композиции съобразно съчетаемостта му с пълнозначната дума, съставляваща другия компонент в грц.

словосъчетание: γε-ωργέω : д'ѣлати, възд'ѣлати, но διημι-ουργέω : сътворити; ζω-γραφέω : възписати, но σκια-γραφέω : назнаменати, назнаменовати; κληρο-νομέω : пр'ѣлати, но οἰκο-νομέω : стронити.

Разгледаната по-горе във връзка с поморфемния принцип на превеждане техника на изразяване на гръцките префиксални образувания чрез словосъчетания, компонентите на които предават поотделно семите в гръцките думи, е широко приложима в ЕзФ.Ι.461 (а също и в евангелските, апостолските и псалтирните текстове, чийто превод се свързва с дейността на славянските първоапостоли и техните най-преки ученици) и при предаването на двусъставни композиции в старобългарски. Тази техника има пряко отношение към прилагането на т. нар. факсимилен превод, при който се спазва принципът на формално-изразната идентичност на оригинала. Характерна е за по-късния редактиран текст на богослужебните книги в Плисковско-Преславското книжовно средище. Ето няколко примера за превод на сложни глаголи посредством разгърнати синтагми и дори цели фрази в зависимост от тяхната семантика:

- Превод на грц. сложен глагол чрез съчетание на наречие за количество и степен с глагол: μεγαλορρημονέω **вълми възглаголати** (от типа на *composita elativa* с инвариантно значение 'извършване на действие с висок интензитет').
- Превод чрез съчетание на наречие за начин с глагол: благо съд'ѣловати, благо сътворити εὐεργετέω (двусъставни формации от типа *composita determinativa*, чийто първи компонент служи за пояснение на втория).
- Превод чрез съчетание на глагол с име във функция на пряко допълнение (във в. п. или р. п. съобразно реакцията на глагола): νομοθετέω : законъ запов'ѣдати, законъ зав'ѣщавати; χειροτονέω : ц'esar'к поставити; μνησικακέω : з'ълобы паматовати, з'ълобы пом'ѣнжати, з'ълобъ дръжати, пом'ѣнжати з'ъло.
- Превод чрез съчетание на глагол с предложен израз: ἡτατοσκοπέω : вражити въ ѡτρ'ѣхъ.
- Превод чрез съчетание на глагол с тв. п. за средство: λιθοβολέω **каменнѣмъ разбити, каменнѣмъ заз'ѣлнати**.

Представеният материал от ЕзФ.Ι.461 за превода на гръцки префигурани глаголни форми или *composita* чрез словосъчетания, компонентите на които калкират поотделно семите в гръцките съответствия, както и примерите за превод на гръцка проста дума чрез словосъчетание, свързват тясно езика на ЕзФ.Ι.461 с дейността на славянските първоапостоли

и техните най-преки ученици. Редом с това трябва да се отбележи, че в изследвания текст са регистрирани множество синонимни двойки между симплекс, *compositum* и словосъчетание. Например глаголят λέγω от гръцкия текст в старобългарския превод се превежда с различни непрефигирани и префигирани симплекси (глаголатн, рещн, вѣщатн, гавлатн, повѣдѣтн, повѣдоватн, нарецин, нарицатн, прорещн, съказатн, проповѣдатн) и словосъчетания (слово проноснин, притѣуж творитн); на ἐπιβουλεύω съответстват видовата двойка поморфемни преводи помыслитн — помышлатн, но също и композит зъглосъмыслитн и перифрастичен израз отан съвѣщатн; καταδυναστεύω превеждат видовата двойка префигирани симплекси прѣковндѣтн — прѣковндѣтн, поморфемният превод наснитн и съчетанието насниѣ творитн.

Случаи в ЕзФ.І.461 с нарушаване на количествената симетрия между двата текста

Тук на първо място ще отбележа т. нар. двоен превод, известен под наименованието ἐν διὰ δυοῖν, при който на единични думи в гръцки отговарят тавтологични словосъчетания от два съчинено свързани лексикални синонима в старобългарски¹³. При анализираната категория думи е налице един пример: ρυθμίζω (2) вѣуннатн н състронитн 1/1, 1.

Много по-разпространени в текста са обратните случаи, при които на тавтологични словосъчетания от два съчинено свързани лексикални синонима в гръцки отговарят единични думи в старобългарски (превеждане δύο διὰ ἐνός): θρηνέω καὶ ὀδύρομαι : плакатн сж 1/18; καλλωπίζω καὶ περιβάλλω : нмѣтн 1/77; κατακοσμέω καὶ καταποικίλλω : оутваритн 1/3; στυγνάζω ἄθυμέω : оунылѣ вытн 1/5 (с безсъюзна връзка между синонимите в гръцки).

Разбира се, повечето гръцки думи от посочените тавтологични двойки се срещат и поотделно в текста на Пророчество Иезекииево. Тогава срещу тях в старобългарския превод може да стои същото преводно съответствие, с което е преведено и плеонастичното съчетание, или

¹³ Същия преводачески прием наблюдава в Шестоднев и Е. Блахова. Тя стига до извода, че в повечето случаи единият от синонимите е неологизъм, който вероятно преводачът е счел за нужно да обясни (Блахова 1959: 141 – 167). На „двойните преводи“ обръща внимание и Е. Ханзак. Нещо повече, той ги определя като най-ярката особеност на произведенията на Йоан Екзарх. Според него „двойните преводи“ не са синоними или варианти, а „стилни дублети, от които всеки в своя стил означава същото, което означава неговият съответник в другия стил“ (Ханзак 1987:79 – 127). Вж. още Вайер 1964: 159.

друга близкозначна дума: ἀθυμέω : тжжнтн 1/1; θρηνέω : плакатн сλ 9/18, вѣсплакатн сλ 4/8.

Интересното е, че в такава плеонастична употреба се срещат не лексикални или семантични неологизми, използвани по този начин, за да се постигне по-голяма яснота в израза, а високо фреквентни и добре познати думи. Тук не се касае за грешка в стила. Казването два пъти с различни думи на едно и също нещо е търсен стилистичен похват, заимстван в българската средновековна книжнина от византийската литература, който се прилага от автора, респ. преводача, в стремежа му към съзнателно и подсъзнателно внушение на определена информация и идеи у читателя. Предпочитането на различен спрямо гръцкото съответствие начин на превеждане за пореден път свидетелства за свободното отношение на старобългарския книжовник към оригинала и за независимо прилагане от негова страна на тавтологията като художествен прийо̀м, без влияние от подложката.

Бяха обособени следните групи нееднородни спрямо подложката преводачески решения при глаголите в ЕзF.I.461:

- Превод на гръцки прост глагол посредством глаголно-именно словосъчетание, изградено от глагол със значение ‘ставам’/‘съществувам, съм’ + прилагателно име, носител на семантичното значение на съчетанието: στυγνάζω ἀθυμέω οφνυλѣ вытн 1/5; ἀρκέομαι сѣтъѣ вытн 2/2; ἀλεικάζομαι подовьнѣ вытн 1/34; γιγνώσκομαι вѣстьнѣ вытн 1/1; ἐξισοόμαι тѣььнѣ вытн 2/4; ἔοικα подовьнѣ вытн 2/34; πρὶκλονьнѣ вытн 2/7; ζάω жнвѣ вытн 18/14; στερέομαι лнхѣ вытн 1/5; κοινωνέω прнклоньнѣ вытн 1/7; ὁμοίομαι прнклоньнѣ вытн 2/7, тѣььнѣ вытн 2/4.

Срещат се и обратните примери, в които гръцки глаголно-именни словосъчетания от глагол със значение ‘ставам’/‘съществувам, съм’ и прилагателно име, носител на семантичното значение на съчетанието, се превеждат посредством старобългарски прост глагол. Гръцката синтаagma най-често се изгражда на основата на вербален елемент γίγνομαι: ἀοίκητος γίγνομαι разорнтн pass 1/12; βέβαιος γίγνομαι оутврѣднтн 1/20; γνώριμος γίγνομαι познатн 1/28; ἔρημος γίγνομαι опогетѣнтн 1/22; πλήρης γίγνομαι напълннтн 2/32; σπουδαιότερος γίγνομαι потѣцатн 2/3; ὑποβρύχιος γίγνομαι погразатн 1/1; πλήρης γίγνομαι напълннтн 2/32. По-рядко се използва друг глагол: ἀλλότριος καθίστημι οφδαпатн сλ 1/3; κύριος εἶμι сѣвластн 1/1; ὑπάρχω σημαντικός (сλ) тавлатн 1/61.

- Превод на гръцки прост глагол посредством глаголно-именно словосъчетание, изградено от глагол със значение ‘ставам’/‘съществувам, съм’ + име на деятел, носител на семантичното значение на съчетанието: βασιλεύω цѣсарь **ВЪТН** 4/87; ποιμαίνω пастьрь **ВЪТН** 1/24; πολεμέω ратьннкъ **ВЪТН** 1/19; στρατηγέω воєвода **ВЪТН** 1/10.

Обратен пример, в който гръцко глаголно-именно словосъчетание от глагол със значение ‘ставам’/‘съществувам, съм’ и име на деятел, носител на семантичното значение на съчетанието, се превежда посредством старобългарски прост глагол, ни предоставя транслационната двойка παραβάτης γίγνομαι прѣстѣпнѣтн 1/14.

- Превод посредством старобългарски прост глагол на глаголно-именни словосъчетания в гръцки, изградени от глагол със значение ‘ставам’/‘съществувам, съм’ + *ποσην actionis* в подложна функция, носител на семантиката на съчетанието: διασπορά γίγνεσθαι расъпатнѣ 1/15; ἔφοδος γίγνεσθαι прнѣтн 1/70; οἰκοδομία γίγνεσθαι съграднѣтн 1/16 παρανάλωμα γίγνεσθαι потрѣбнѣтн 1/22; σφαγή γίγνεσθαι оубнѣтн 1/10.

Обратен пример, в който гръцко глаголно-именно словосъчетание от глагол със значение ‘ставам, съществувам, съм’ и *ποσην actionis* в подложна функция, носител на семантиката на съчетанието, ни предлагат транслационните двойки *γομφιάζω (Z)¹⁴ осконны **ВЪТН** 1/3 и ἀιμωδίαω осконны **ВЪТН** 2/3.

- Превод посредством старобългарски прост глагол на гръцки перифрастични изрази, състоящи се от глагол със значение ‘ставам, съществувам, съм’ и обстоятелствено пояснение, изразено чрез наречие: εἶσω γίγνομαι вѣлѣстн 1/9; κρύβδην γίγνομαι съкрытн **СА** 1/4; κακῶς διακείμενος волан 1/5.

Пример за превод на нелична глаголна форма причастие, пояснено от тавтологична група наречия за начин посредством трансформиране в име на лице според негова качествена характеристика, предоставя транслационната двойка ὁ ἀνόμως καὶ παρανόμως βεβιωκώς безаконннкъ 1/31, а посредством прилагателно – ὁ πόρρω οἰκῶν дальннн 1/3.

- Превод посредством старобългарски прост глагол на гръцки перифрастични изрази, състоящи се от глагол със значение ‘ставам, съществувам, съм’ и предложен израз за означаване в преносен смисъл на състояние или процес: ἐν αἰσθήσει γίγνομαι поуоуѣтн 1/6,

¹⁴ Думата е от ръкописната традиция на превода на Седемдесетте (вж. на съответното място в критическия апарат към изданието на Циглер).

съмнотрѣти 1/8; κατὰ σάρκα γίγνομαι въплѣтити сѧ 1/1; ἀπὸ τελειότητος γίγνομαι съврѣшити 1/7; ὑπὸ τινὶ γίγνομαι повнньтъ 1/21; ἐν ἰσυχίᾳ (sc. εἶναι) мльчатѣ; εἰς φυγὴν трѣπομαι провѣгнѣти 1/4.

Обратен случай, в който гръцки прост глагол се предава посредством перифрастичен израз в старобългарски, съставен от глагол със значение ‘ставам, съществувам, съм’ и предложен израз за означаване на мястото, респ. състоянието, в което се намира субектът, илюстрират транслационните двойки αἰχμαλωτεύομαι быти въ плѣнѣ 1/5 и ἐρημόομαι въ поустыняѧ быти 1/26.

- Превод посредством старобългарски прост глагол на гръцки перифрастични изрази, съставени от глагол за движение и предложен израз с име, носещо семантиката на цялата синтагма и означаващо състоянието, в което се намира субектът: εἰς αἴσθησιν ἔρχομαι поноути 1/6; εἰς γῆρας ἐλάσαι състарѣти сѧ 1/1; εἰς φυγὴν трѣπομαι провѣгнѣти 1/4; μεθ’ ὑπερβολῆς προστήκω ληξѣти 1/1. Вж. аналогичен пример за превод на перифразата τῆ αἰχμαλωσίᾳ πίπτω със страдателен залог на глагола плѣнитѣ (плѣненѣ быти).

Обратен случай, в който гръцки прост глагол се предава посредством перифрастичен израз в старобългарски, съставен от глагол за движение и предложна конструкция, носеща семантиката на цялата синтагма и означаваща действието, което извършва субектът, предлагат транслационните двойки ἀκολουθέω въ слѣдѣ нти 1/13, 22 и κολλάζομαι въ мжкж въплѣти 1/26, 9 (за изразяване на изменение на състоянието).

- Превод посредством старобългарски прост глагол на гръцки перифрастичен израз, съставен от транзитивен глагол и предложна конструкция: διὰ πυρὸς παράγω жѣщи 1/1; μεθ’ ὑπερβολῆς προστήκω ληξѣти 1/1.
- Превод посредством старобългарски прост глагол на гръцки перифрастични изрази, състоящи се от транзитивен глагол + наречие – ψευδῶς προμηνύω лъгатѣ 1/2; ψευδῶς προαγορεύω лъгатѣ 1/2.
- Превод на гръцки прости глаголи посредством описателни старобългарски глаголно-именни словосъчетания, изразяващи обектно отношение и означаващи ‘извършване на действието по семантиката на назованото име’. Като глаголен компонент най-често се използват глаголи със значение ‘правя, върша’ ἀπολογέομαι отъвѣтѣ творитѣ 1/5, 92; ἐμπореύομαι коупѣ творитѣ 1/1; καταδυναστεύω насланиѣ творитѣ 1/5; λέγω притѣхъ творитѣ 1/26, 92; τέρω веселниѣ творитѣ 1/4, 92; ἐπινοέω помыслиомъ сътворитѣ 1/22, 258; πολεμέω бранѣ сътворитѣ

1/2, 258; σημαίνω знаменниѣ сътворѣти 1/14, 258; μοιχάομαι любви дѣлати 1/4, 4); ‘имам, приемам’ (ὀνίνημι οὐσιπέχα приѣти 1/27, 149; ἀπονίναμαι οὐσιπέχѣ приѣти 1/27, 193; ἐντροφάω пищѣ приѣти 1/14, 149; μετακινέομαι вращенниѣ приѣти 1/1, 149; βοηθέω помощи нѣѣти 1/19, 77; πείθομαι вѣрѣ нѣѣти 1/3, 77 πιστεύω вѣрѣ нѣѣти 1/3, 77), по-рядко други транзитивни глаголи (θύω τρέβѣж положити 1/11, 36, τρέβѣж класти 1/3, 4; καταθύω τρέβѣж положити 1/11, 36; λέγω слово проносити 1/188, 2; διαπαρθενεύω дѣвѣство расъпатити 2/2; δευτερώω вѣторою порнцатити 1/1, 1; φρονέω мысль дрѣжатити 1/1, 23 αἰνίττομαι слово прѣносити 1/188, 6). При всички тези случаи глаголният компонент е с избледняло лексикално значение. Той само изразява предикативността на цялата синтагма, в резултат на което започва да функционира като полукопула. Могат да се посочат примери за превод на една гръцка дума със синонимни изрази, изградени на основата на еднакъв именен и различни глаголни компоненти (θύω τρέβѣж положити, τρέβѣж класти). Понякога противопоставянето е чисто граматическо – между свършен и несвършен вид (παρανομέω творѣти беззаконниѣ/сътворѣти беззаконниѣ; φορτίζω вѣремена задѣкватити/вѣрма задѣкѣти). Примери за превод на близкозначни гръцки думи с един израз ни предоставят транслационните корелации πείθομαι, πιστεύω вѣрѣж нѣѣти и ὀνίνημι, ἀπονίναμαι οὐσιπέχѣ приѣти.

Обратни случаи, при които гръцки описателни глаголно-именни словосъчетания, състоящи се от сказуемо с допълнение към него (основно във винителен, по-рядко според рекцията на глагола в друг падеж), биват превеждани посредством прости глаголи на старобългарски, означаващи действие по значението на името от съответната гръцка конструкция: σιγήν ἄγω мѣкватити 1/6; ἀπολαύω κηδεμονίας помощи 1/5; ταφῆς ἀξιοόμαι погребѣти 1/10; βασιλείαν πρυτανεύω цѣсарѣствоватити 1/8; καρπὸς δρέπω приплодити 1/6; κατηγορίαν χωρέω глаголатити 1/574; πέρας εὕρισκω съконѣватити 1/38; θεραπείας φροντίζω стронѣти 1/8 (с родителен падеж в гръцки заради рекцията на глагола); λιμὸν ἐξελαύνω напнѣтатити 1/4; νίκην παραδίδομι одолѣѣти 1/2.

Като глаголен компонент в превежданата гръцка синтагма особено често откриваме глаголи със значение ‘правя, върша’ (τόλμημα δράω дрѣзѣжатити 1/7; ἀπόκρισιν ποιέω отѣвѣщатити 1/18; ἄνοδον ποιέομαι вѣзѣжити 1/12; κατηγορίαν ποιέομαι доглаголоватити 1/3, глаголатити 1/574; ἐπιμέλειαν ποιέομαι стронѣти 1/8; μέθην ἐμποιέω оґонѣти 1/1; σύστημα ποιέω съвѣратити 1/21; σπονδὰς ἐπιτελέω τρέбѣж класти 1/11, 4; ψόφον ἀποτελέω вѣсплѣсатити

1/1; ἐγχειρίζω τὴν τιμωρίαν καζηνητη 1/4); ‘приемам, получавам’ (θάνατον δέχομαι οἰμῶκτη 1/30; αἴσθησιν δέχομαι πουογητη 1/6; ἄρδειαν δέχομαι ναπατη 1/1; ἐπίγνωσιν δέχομαι ποζηνητη 1/28; πέρας δέχομαι съвѣѣτη сѧ 1/2; σημεῖα δέχομαι знаменанъ вѣѣτη 1/5; σφαγὴν δέχομαι ηζηνητη med 1/19; ἐπίγνωσιν δέχομαι ποζηνητη 1/28; κίνησιν ἐπιδέχομαι врьтѣѣτη сѧ 1/1; πέρας τυγχάνω сѣкониъѣѣτη 1/38; θρήνον λαμβάνω прорѣѣѣѣ 1/46; ἐпанόδου τυγχάνω вѣзвратѣѣτη 1/20 – с родителен падеж в гръцки заради рекцията на глагола); ‘имам’ (ἄδειαν ἔχω μοѣѣѣ 1/16; ἐπιμιξίαν ἔχω сѣмѣѣѣѣτη 1/10; ἔχω τὴν θέσιν лежѣѣѣτη 1/2; ἐπιμιξίαν ἔχω сѣмѣѣѣѣτη 1/10); производни на φέρω, най-вече προσφέρω (ἁλοιοφὴν καὶ χρίσμα προσφέρω πομαζѣѣτη 1/13; ἀνάπαυλαν προσφέρω ποκονητη 1/3; ἄρδειαν προσφέρω ναποντη 1/7; διδασκαλίαν προσφέρω сѣвѣѣѣѣτη 1/9; ἐμπορίαν προσφέρω προδαѣѣτη 1/6; ἐπαγγελίαν προσφέρω προповѣѣѣѣτη 1/52; λόγους προσφέρω глаголаѣѣτη 1/574; [μαντεῖαν] προσφέρω прорѣѣѣѣѣѣτη 1/17; ὠφέλειαν προσφέρω οἰспѣѣѣτη 1/6; παιδείαν ἐπιφέρω наказаѣѣτη 1/28;); τίθημι и префиксалните му деривати (ὄνομα τίθημι наѣѣѣѣѣѣ 1/62; αἴσθησιν ἐντίθημι слышатѣѣτη 1/55; τέλος ἐπιτίθημι сѣкониъѣѣѣѣτη 2/38).

Както се вижда от горните примери, допълнението към глагола в гръцката перифраза обикновено е отглаголно съществително, но то може да бъде означено и чрез признакова дума, визираща предмет или лице или включена в състава на безличен израз: ἀτέλεστον ποιέω сѣкониъѣѣѣѣτη + neg 1/38; δῆλον ποιέω сѣвѣѣѣѣѣѣτη 1/9, сѣказаѣѣѣѣτη 1/73, пѣлѣѣѣѣτη 1/61; δορυάλωτον ἀπάγω пѣѣѣѣѣѣτη 1/43; δορυάλωτον λαμβάνω пѣѣѣѣѣѣτη 2/43; ὑποχείριον λαμβάνω пѣѣѣѣѣѣτη 1/43; σπουδαιότερον ποιέω ποτѣѣѣѣѣѣτη 1/3. В тези случаи глаголите са с избледняло значение, функциониращи като полукопули. Семантиката на целия израз се носи от името (съществително или прилагателно) в състава на съчетанието.

Могат да се посочат примери за превод с една и съща старобългарска дума на синонимни гръцки изрази, изградени на основата на еднакъв именен и различни глаголни компоненти: λόγους προσφέρω глаголаѣѣτη 1/574 и λόγον μεταφέρω глаголаѣѣτη 1/574. Понякога разликата в изходния език е чисто граматическа – по число и залог: λόγον ποιέω глаголаѣѣτη 1/574 и λόγους ποιоῦμαι глаголаѣѣτη 2/574. Примери за превод на близкозначни гръцки перифрази с различен глаголен или именен компонент посредством една и съща дума или синонимна ней в старобългарския превод ни предоставят транслационните корелации τέλος ἐπιτίθημι сѣкониъѣѣѣѣτη 2/38, θάνατον δέχομαι οἰμῶκτη 1/30 и βίου τέλος δέχομαι οἰμῶκτη 1/30.

Пример за аналогично преводаческо решение, но посредством форма в страдателен залог на старобългарския глагол ни предлага преводът на изразите ἀνδραποδισμὸν ὑπομένω и αἰχμαλωσίας κοινωνέω, предадени в F.I.461 чрез плѣнниѣ выти (при втория в съчетание с предлог съ + тв. п. за изразяване на съвместно действие).

Превод на описателно глаголно-именно словосъчетание, оформено като пасивна конструкция посредством прост глагол на старобългарски в страдателен залог, означаващ действие по значението на името от гръцката перифраза, илюстрира транслационната корелация αἰχμάλωτος ἀπάγομαι плѣнниѣ сѧ (pass.).

Превод на обектно глаголно-именно словосъчетание с глаголен компонент партиципиална форма посредством деятелско име илюстрира транслационната двойка δασμὸν φέρων даньникѣ 1/1.

- Превод на описателно глаголно-именно словосъчетание, състоящо се от сказуемо + име в дателен падеж във функция на непряко допълнение, посредством прост глагол на старобългарски: θανάτῳ παραδίδομαι оумрѣти 1/30; λοιμῶ παραδίδομαι погывнѣти 1/26; σφαγῆ παραδίδομι о҃внѣти 1/10; ταφῆ παραδίδομι по҃рестѣти 2/10, по҃рнѣти 1/3. Като глаголен компонент в превежданата гръцка синтагма се използват различни форми на παραδίδομι ‘предавам на’. Значението на глагола се формализира, а семантиката на целия израз се носи от името (съществително или прилагателно) в състава на съчетанието.
- Глаголно-именни съчетания, резултат от перифрази на гръцки прости деадективни глаголи чрез оформяне на свободно словосъчетание на прилагателен компонент, превод на изходния гръцки адектив с определен семантичен кръг глаголни компоненти, срв. например: κακῶ (< κακός) зълю сътворитѣти 1/43, 258; ἐξερημόω (< ἔρημος) по҃сетѣ поставитѣти 1/18, 22.

Обратния случай на прости деадективни глаголи в старобългарския превод срещу гръцки свободни словосъчетания от прилагателно и определен семантичен кръг глаголни компоненти демонстрират транслационните двойки ποιέω πονηρὰ вѣзаконьноватѣти 1/5, σπουδαίτερον ποιέω потъцѣатѣти 1/3 и ἀλλότριος καθίστημι о҃длапатѣти 1/3.

Възвратно местоимение, включено в състава на предложен израз по значението на изходния гръцки адектив, мотивиращ глагола в подложката, е преводаческият избор в транслационната двойка οἰκειόομαι на сѧ възѣти 1/76.

- Глаголно-именна синтаagma, резултат от перифраза на гръцки прост *adjectivum verbale*, при която се оформя свободно словосъчетание от предложен израз със субстантивен компонент deverбатив, съответстващ семантично на мотивиращия съответното гръцко прилагателно глагол, и партиципиална форма на глагол със значение ‘ставам’/ ‘съществувам, съм’, срв. например *λυμαντικός* на *връдъ сын* 1/6.
- Глаголно-именни словосъчетания, резултат от вътрешно поморфемно калкиране на гръцки негирани глаголни форми, съдържащи в морфемната си структура алфа привативум. Прилаганата в ЕзФ.1.461 техника на превод на гръцките прости глаголи с негация довежда до оформяне при превода на словосъчетания, изградени от старобългарска глаголна форма + предлог *вєз* + съществително име: *ἀτεκνόω вєз ѿддъ сътворити* 1/22, 258; *ἀτεκνόομαι вєз ѿддъ быти* 2/22; *ἔξατιμίαομαι вєз ѿстн быти* 1/8, 1078. Друг начин, по който се превеждат гръцки глаголни форми, съдържащи алфа привативум, е посредством глаголно-именна синтаagma с отрицание към глагола (*ἀχαριστέω благодати не нѣтъ* 1/22, 77) или към името (*ἀτιμίαζομαι въ неѿстн быти* 1/51 – в състава на предложен израз с предлог *въ*). Вж. също словосъчетанията в ЕзФ.1.461, състоящи се от глаголен компонент партиципиална форма със значение ‘който няма’ + допълнение според семантиката на гръцкото съответствие, превод на гръцки адективи с алфа привативум *ἀχάριστος нѣтън благодати* 1/1 и *ἄψυχος доушъ не нѣтън* 1/59, 77. В тези случаи преводът се явява експликация на мотивиращата база на гръцките корелати, принадлежащи към синтактико-семантичния тип *nomina attributiva* с инвариантно значение ‘имане/нямане, притежаване/непритежаване’ (за наименованията на действия и състояния), респ. при признаковите наименования – ‘който притежава/не притежава нещото, назовано чрез изходното съществително, от чиято основа е образуван конкретният деноминатив’.
- Превод на гръцки описателни глаголно-именни словосъчетания, съставени от лична или нелична глаголна форма, принадлежаща към определен семантичен кръг глаголни компоненти + наименование на оръдие и средство (в пряк и преносен смисъл), изразено чрез дателен падеж в инструментална функция, посредством прост глагол, означаващ действие по значението на името от съответната гръцка конструкция: *ἐνέδραις ἐπιτελιχίζω прѣкѣдѣти* 1/3; *σιγῇ στένω мльчатн* 1/6; *ἄνθεσι κοσμέομαι процвѣстн* 1/5; *πανωλεθρία ὑποβάλλω*

πογοῦντη 1/20. Като глаголен компонент в превежданата гръцка синтаagma особено често откриваме глагола χράομαι със значение ‘служи си’: κινήσει χράομαι ποδνηзати сλ 1/7; λογισμοῖς χράομαι ποмыслити 1/6; μαντεία χράομαι повражити 1/1; μεταμελεία χράομαι покаити сλ 1/6; μετανοία χράομαι покаити сλ 3/6; ὄρκω χράομαι клати сλ 1/3; ποσὶ χράομαι стжпати 1/2; πτέρυξι χράομαι парити 1/8; τῇ κινήσει τῶν πτερύγων χράομαι парити 1/8 (с допълнително разширение от несъгласувано определение към гръцката перифраза); πυρὶ χράομαι попалити 1/2; ῥοπῇ χράομαι οὔστρѣнити сλ 1/2; σάλπιγγι χράομαι въστрѣжити 1/4; τούτοις τοῖς λόγοις χράομαι сн словеса/сним словеса глаголати 2/188, 574 (с допълнително разширение от рекурсивен елемент показателно местоимение); ὕλαις χράομαι распалити 1/1; φρονήματι χράομαι велнѣати сλ 1/5; (φαρμάκοις) χράομαι лѣковати сλ 1/1; φιλία χράομαι възлюбити 1/8; φυγῇ χράομαι провѣгнѣти 1/4. И тук глаголът, както и при разгледаните по-горе глаголно-именни словосъчетания, изразяващи обектно отношение, е с избледняло значение, а семантиката на целия израз се носи от съществителното в състава на гръцкото съчетание.

Обратен случай, при който гръцки прост глагол се превежда с описателно глаголно-именно словосъчетание, състоящо се от сказуемо + име в тв. п., илюстрира транслационната двойка κερατίζω κοστη ροгы 2/2.

- Превод на гръцки свободни глаголно-именни словосъчетания, съставени от субстантив в Dativus instrumenti + партиципиален глаголен компонент към определен семантичен кръг verba regentia, изискващи този падеж, посредством старобългарски прости adjectiva или деадективни субстантиви със значение според семантиката на съществителното в състава на гръцкото съчетание: πενίᾳ συζῶν οὔκογъ 1/5; κομῶσας πλήθει πλнѣъ 1/17; τρόπῳ δυσσεβεί κεχρημένος неѣстнѣъ 1/12 (с допълнително разширение от съгласувано определение към съществителното от гръцката перифраза); πλούτῳ κομῶν богатина 1/1; παρανομία συντραφεῖς беззаконникъ.

При смисловия превод езиковите единици в старобългарските словосъчетания се превеждат по принципа на допълнителността. Закономерността ‘попълване на словосъчетанието’, характерна за този преводачески подход (Верещчагин 1971: 72 и сл.), в ЕзF.I.461 се наблюдава при превода на следните синтагми: δίκας ἀπαιτέω отъсъжждѣннѣ сътворити 1/13, 258, сждъ творити 1/50, 92; εἰθύνας ἀπαιτέω казнь н мжкж приѣти 1/53, 26, 193; ψῆφον ἐκφέρω отъвѣщати отъсъжждѣннѣ 3/18, 13; δίκας

δοῦναι казнь ѡττι 1/53, 9; μισθὸν δίδωμι мьздѣ въздѣти 1/8, 76; πλεονασμὸν λαμβάνω лнхюе възмагатн 1/5, 2; μαντείαν μαντεύομαι влѣх-вованнѣ нлѣтн 1/9, 77. Вж. също принципа „попълване на словосъчетанието“ при превеждането на гръцка синтаγμα с причастие посредством глаголно-именно словосъчетание в старобългарски език в транслационната двойка καρπὸς τίκτουσα плоды оукрашена 1/32, 4. Свобода на превода преводачът демонстрира и при предаването на израза ἄπὸ Χριστοῦ чрез изречението οττῆνελѣ во хѣ на земли; на фразата τῶ τρολικῶ ... κέχρηται χαρακτήρι посредством думите прѣмѣненіемъ словоу глеть; на съчетанието ποτάμιον ὕδωρ с добра вода и пр., и пр.

И в случаите на смислов превод, както при поморфемния, когато е предпочетен нееднороден спрямо гръцката изходна форма начин на превеждане, преводаческото решение е в полза на модел, който вече е утвърден в езика приемник. Тук се разкрива една от особеностите на старобългарската лексикална норма – нейната възпроизводимост в текстове с различна жанрова природа поради високия ѝ книжовен престиж и ясните структурни признаци на разпознаваемост на моделите.

Заклучение

И така, въз основа на направените наблюдения върху превода на ЕзF.I.461 можем да синтезираме следните изводи:

Констатира се наличие и на трите – утвърдени още от Кирил и Методий – преводачески принципа (пословен, поморфемен и смислов), което говори, ако не за общ кръг от книжовници, осъществили старобългарския превод на пророческото петокнижие, то поне за подражание и стриктно следване от страна на автора на този превод на установените от Солунските братя традиции, продължени от техните ученици и следовници.

Лексикалното вариране при превода представлява резултат от прилагането на различни преводачески техники, обуславя се от пъстротата на словообразователната структура на думите и разнообразието от начини за ново речепроизводство (деривация, композиция). В общолингвистичен план то се предопределя от естественото развитие на още младия книжовен език и неговата лексикална система, намираща се в т. нар. стадий на асиметричност, когато на едно означаемо съответстват няколко означаващи в отношение на дублетност помежду си – необходим етап от утвърждаването на названието на дадено понятие, временно състояние в езиковата синонимика.

Многобройните примери за формално несходен превод с гръцката подложка сочат, че значителна част от поморфемните преводачески решения и

калките не са произведени в процеса на работата върху ЕзF.I.461, а са вече трайно установен в лексикалната система на езика, конвертируем речев ресурс. Друг път е възможно въобще да нямаме работа с калки, а двусъставните формации да присъстват изконно в езика на превода, сходството им с лексиката на оригинала да е само типологично. Често срещаното в изследвания текст предаване на префигурани форми и композиции със съчетания (по метода на поморфемния превод или на калкирането с нарушаване на количествените параметри на подложката) е характерно за езика на първите – Кирило-Методиевите – преводи. Редом с това обаче се документира и употреба на симплекси или *composita*, типични за преславската редакция на богослужебните книги.

Направеният анализ показва, че в основата на позиционно обусловената синонимия, наблюдавана в паметника, стоят различни лексико-семантични съотнасяния между превежданите и превеждащите единици. Контекстуалните синонимни преводи по правило се характеризират с ниска честотност.

Съпоставката с класическия старобългарски корпус и с паметниците от Преславската книжовна школа откроява отличната запознатост на преводача на ЕзF.I.461 с многозначността на гръцките лексеми и способността му точно да предава значението им в текста, нюансирайки превода чрез различни изразни средства на старобългарския език. Срв. предаването на *μαρτυρέω* с *пророкуѣствовати* и *сѣвѣкствовати*, освен с познатите от богослужебните текстове преводни съответствия от корен *послоуѣ-/послоуш-*; или пък на *μίμνημι* с *приложити* редом с регулярното *сѣмѣкшати* и пр. В посочените примери различният превод на дадено гръцко съответствие показва стремеж за използване на разнообразни синонимни средства за предаване на оттенъците в значението на дадена лексема в съответната фраза. Преводаческото решение в тези случаи е свързано главно с контекстуалното значение на думите и е избор на старобългарски еквивалент, който да запази по-точно смисъла на оригинала. Тези и ред други примери на лексикално вариране показват творческото отношение на преводача към гръцката подложка, което се изразява в стремежа му да предаде вярно и до известна степен – да уточни авторовата мисъл. Това се извършва чрез използването не само на нормирания лексикален фонд на книжовния език, но и на лексика, която рядко се среща в писмените паметници, но е част от говоримия старобългарски език. Ясно личат усилията на преводача да търси и намира за всеки отделен случай подходящи преводни съответствия.

СЪКРАЩЕНИЯ

Ас – Асеманиево евангелие

Евх – Синайски евхологий

ЕфрСир – Ефрем Сирийски

Зогр – Зографско евангелие

Изб1073г. – Симеонов сборник по Светославовия препис от 1073 г.

ИП – Историческа палая

ЙоЕБ – *Богословие* на Йоан Екзарх

ЙоЕШ – *Шестоднев* на Йоан Екзарх

КСП – Класически старобългарски паметници

КириЙер – Огласителни слова на Кирил Йерусалимски

Клоц – Клоцов сборник

ПрезвК – *Беседа против богомилите* на Презвитер Козма

ПЧрнз – Поучения на Петър Черноризец

Сб1076г. – Симеонов сборник от 1076 г.

СС – Старославянският словарь (по рукописям X – XI вв.)

СтБР – *Старобългарски речник*

Супр – Супрасълски сборник

ЛИТЕРАТУРА

Баранкова 1982: Баранкова, Г. С. Лексикални особености в паметниците на Преславската книжовна школа. Изборникът от 1073 г. и Шестодневът на Й. Екзарх Български. [Barankova, G. S. Leksikalni osobenosti v pametnitsite na Preslavskata knizhovna shkola. Izbornikat ot 1073 g. i Shestodnev na Y. Ekzarh Balgarski.] // *Език и литература*, 37, 1982, 1, 40 – 48.

Вайер 1964: Weiher, E. Studien zur philozophischen Terminologie des Kirchenslavischen. // *Die Welt der Slaven* 9, 1964, 147 – 175.

Верещагин 1971: Верещагин, Е. М. *Из истории возникновения первого литературного языка славян. I. Переводческая техника Кирилла и Мефодия.* [Vereshchagin, E. M. Iz istorii vozniknoveniya pervogo literaturnogo yazyka slavyan. I. Perevodcheskaya tehnika Kirilla i Mefodiya.] Москва: Изд-во МГУ, 1971.

Добрев 1978: Добрев, И. Гръцките думи в Супрасълския сборник и втората редакция на старобългарските богослужбни книги. [Dobrev, I. Gratskite dumi v Suprasalskiya sbornik i vtorata redaktsiya na starobalgarskite bogoslužhebni knigi.] // *Български език*, 28, 1978, 2, 89 – 98.

Добрев 1979: Добрев, И. Текстът на Добромировото евангелие и втората редакция на старобългарските богослужбни книги. [Dobrev, I. Tekstat na Dobromirovoto evangelie i vtorata redaktsiya na starobalgarskite bogoslužhebni knigi.] // *Български език*, 29, 1979, 1, 9 – 21.

- Добрев 1981:** Добрев, И. Агиографската реформа на Симеон Метафраст и съставът на Супрасълския сборник. [Dobrev, I. Agiografskata reforma na Simeon Metafrast i sastavat na Suprasalskiya sbornik.] // *Старобългарска литература*, кн. 10, 1981, 16 – 38.
- Добрев 1984:** Добрев, И. Апостолските цитати в Беседата на Презвитер Козма и преславската редакция на Кирило-Методиевия превод на Апостола. [Dobrev, I. Apostolskite tsitati v Besedata na Prezviter Kozma i preslavskata redaktsiya na Kirilo-Metodieviya prevod na Apostola.] // *Кирило-Методиевски студии*. Кн. I, 1984, 44 – 62.
- Евсеев 1905:** Евсеев, И. *Книга пророка Даниила в древнеславянском переводе*. [Evseev, I. Kniga proroka Daniila v drevneslavyanskom perevode.] Санкт-Петербург: Г. Лисснер и Д. Совко, 1905.
- Златанова 1998:** Златанова, Р. Книга на дванадесетте пророци с тълкувания. [Zlatanova, R. Kniga na dvanadesette prorotsi s talkuvaniya.] // *Старобългарският превод на Стария завет*. Под общата редакция на Св. Николова. Т. I. София: Кирило-Методиевски център – БАН, 1998, 250 – 417.
- Иванова-Мирчева, ред. 1999 – 2009:** *Старобългарски речник* [Starobalgarski rechnik.] Отговорен редактор: Д. Иванова-Мирчева (= СтБР). Т. I. София: В. Траянов, 1999; Т. II. София: В. Траянов, 2009.
- Илиева 2012:** Илиева, Т. Словник *Книги пророка Иезекииля* по списку F.I.461: Глоттометрическа характеристика. [Ilieva, T. Slovník Knigi proroka Iezekiilya po spisku F.I.461: Glottometrisheskaya harakteristika.] // *Славянское и балканское языкознание. Палеославистика: Слово и текст*. Москва: И-т славяноведения РАН, 2012, 9 – 42.
- Илиева 2013:** Илиева, Т. *Старобългарско-гръцки словоуказател към Книгата на пророк Иезекиил*. Съст. Татяна Илиева (= Старобългарският превод на Стария завет. Т. 3). [Ilieva, T. Starobalgarsko-gratski slovoukazatel kam Knigata na prorok Iezekiil. Sast. Tatyana Ilieva (= Starobalgarskiyat prevod na Stariya zavet. T. 3).] София: КМНЦ – БАН, 2013.
- Илиева 2014:** Илиева, Т. Прилагане на статистическите методи в изследванията по история на превода (върху материал от *Книгата на св. пророк Иезекиил* с тълкувания от Теодорит Кирски по ръкопис от XIV век). [Ilieva, T. Prilagane na statisticheskite metodi v izsledvaniyata po istoriya na prevoda (varhu material ot Knigata na sv. prorok Iezekiil s talkuvaniya ot Teodorit Kirski po räkopis ot XIV vek).] // *Slavia*, LXXXIII, № 3, 2014, 310 – 322.
- Йовчева, Камуля 2000:** Йовчева, М., М. Камуля. От лексиката до структурата на *Книга на пророк Иезекиил*: резултати от компютърно изследване на средновековен текст на различни равнища. [Yovcheva, M.,

- М. Kamulya. Ot leksikata do strukturata na Kniga na prorok Iezekiil: rezultati ot kompyutarno izsledvane na srednovekoven tekst na razlichni ravnishta.] // *Palaeobulgarica*, 24, 2000, № 3, 3 – 21.
- Карачорова 1984:** Карачорова, И. Лексиката на Чудовския псалтир и преславската редакция на старобългарските богослужбени книги. [Karachorova, I. Leksikata na Chudovskiya psaltir i preslavskata redaktsiya na starobalgarskite bogosluzhebni knigi.] // *Български език*, 34, 1984, № 1, 53 – 60.
- Милтенов 2006:** Милтенов, Я. *Диалозите на Псевдо-Кесарий в славянската ръкописна традиция*. [Miltenov, Ya. Dialozite na Psevdo-Kesarij v slavyanskata rakopisna traditsiya.] София: Авалон, 2006, 137 – 186.
- Михайлов 1912:** Михайлов, А. В. *Опыт изучения текста Книги Бытия пророка Моисея в древнеславянском переводе*. [Mihaylov, A. V. Opyt izucheniya teksta Knigi Bytiya proroка Moiseya v drevneslavyanskom perevode.] Варшава: Тип. Варшав. Учеб. Округа, 1912.
- Николова 1995:** Николова, Св. К истории текста *Книг Царств* в славянской письменности. [Nikolova, Sv. K istorii teksta Knig Tsarstv v slavyanskoj pis'mennosti.] // *Jews and Slavs*. Vol. 3. Jerusalem, 1995, 54 – 68.
- Николова 1998:** Николова, Св. Проблемът за издаването на небогослужбните български средновековни текстове на Стария завет. [Nikolova, Sv. Problemat za izdavaneto na nebogosluzhebните balgarski srednovekovni tekstove na Stariya zavet.] // *Старобългарският превод на Стария завет. Под общата редакция и с въведение от Светлина Николова. Т. 1. Румяна Златанова. Книга на дванадесетте пророци с тълкувания*. София: БАН – КМНЦ, 1998.
- Пенев 1989:** Пенев, П. Към историята на Кирило-Методиевия превод на Апостола. [Penev, P. Kam istoriyata na Kirilo-Metodieviya prevod na Apostola.] // *Кирило-Методиевски студии*. Кн. 6. София, 1989, 246 – 317.
- Славова 1984:** Славова, Т. Преславски следи в лексиката на Архангелското евангелие. [Slavova, T. Preslavski sledi v leksikata na Arhangelskoto evangeliye.] // *Език и литература*, 39, 1984, 1, 11 – 20.
- Славова 1989:** Славова, Т. Преславска редакция на Кирило-Методиевия старобългарски евангелски превод. [Slavova, T. Preslavska redaktsiya na Kirilo-Metodieviya starobalgarski evangelski prevod.] // *Кирило-Методиевски студии*, кн. 6. София: БАН, 1989, 15 – 129.
- Тасева, Йовчева 1995:** Тасева, Л., М. Йовчева. Преводачески особености в *Книга на пророк Иезекиил* по ръкопис F.I.461 от Руската национална библиотека. [Taseva, L., M. Yovcheva. Prevodacheski osobenosti v Kniga na prorok Iezekiil po rakopis F.I.461 ot Ruskata natsionalna biblioteka.] // *Palaeobulgarica*, 19, 1995, № 4, 49 – 52.

- Тасева, Йовчева, Илиева 2003:** Тасева, Л., М. Йовчева, Т. Илиева. *Книга на пророк Иезекиил с тълкувания*. Изданието е подготвено от Л. Тасева и М. Йовчева. Подбор на гръцкия текст: Т. Илиева (= Старобългарският превод на Стария завет. Т. 2.) [Taseva, L., M. Yovcheva, T. Ilieva. *Kniga na prorok Iezekiil s talkuvaniya*. Izdaniето e podgotveno ot L. Taseva i M. Yovcheva. Podbor na gratskiya tekst: T. Ilieva (= Starobalgarskiyat prevod na Staria zavet. T. 2.)]. София: БАН – КМНЦ, 2003.
- Ханзак 1979:** Hansack, E. Zum Übersetzugstil des Exarchen Johannes. // *Die Welt der Slaven*, 24, 1979, 121 – 171.
- Ханзак 1987:** Hansack, E. Zur Technik der Doppelübersetzung. // *Anzeiger für slavische Philologie*, 18, 1987, 79 – 127.
- Христова 1994:** Христова, И. *Речник на словата на Климент Охридски*. [Hristova, I. Rechnik na slovata na Kliment Ohridski.] София: УИ „Св. Климент Охридски“, 1994.
- Христова 2004:** Христова, И. *Служебният Апостол в славянската ръкописна традиция*. [Hristova, I. Sluzhebniyat Apostol v slavyanskata rakopisna traditsiya.] София: УИ „Св. Климент Охридски“, 2004.
- Цейтлин 1977:** Цейтлин, Р. М. *Лексика старославянского языка. Опыт анализа мотивированных слов по данным древнеболгарских рукописей X – XI вв.* [Tseytlin, R. M. Leksika staroslavvyanskogo yazyka. Opyt analiza motivirovannyh slov po dannym drevnebolgarskih rukopisej X – XI vv.] Москва: Наука, 1977.
- Цейтлин, Вечерка, Благова, ред. 1999:** *Старославянский словарь (по рукописям X – XI вв.)*. Под редакцией Р. М. Цейтлин, Р. Вечерки и Э. Благовой. [Staroslavvyanskij slovar' (po rukopisyam X – XI vv.). Pod redaktsiej R. M. Tseytlin, R. Vecherki, E. Vlagovoj.] Москва: Русский язык (= СС), 1999.
- Циглер 1952:** Ziegler, J. *Ezechiel*. (= *Septuaginta. Vetus Testamentum graecum*. Vol. 16., Pars 1.). Göttingen, 1952, 7 – 13. (2. durchgesehene Auflage mit einem Nachtrag von Detlef Fränkel. Göttingen, 1977).

СВЕТЪТ НА ЦВЕТОВЕТЕ В ПОЛСКИЯ И В БЪЛГАРСКИЯ ПРЕВОД НА БИБЛИЯТА

Мариола Валчак-Миколайчакова
Познански университет „Адам Мицкевич“

Мариола Валчак-Миколайчакова. Мир цветов в польском и болгарском переводах Библии

Польские и болгарские переводы Библии отличаются в многих деталях, важнейшей причиной чему является разная основа перевода. Переводы были сделаны в разное время, и переводчики использовали исходные тексты на разных языках. Более того, польская традиция перевода Священного Писания (как католического, так и протестантского) намного длиннее, поэтому в случае сложных, двусмысленных формулировок последующие переводчики могли ссылаться на решения, выработанные их предшественниками.

В статье рассматриваются лексические различия в польских и болгарских текстах, связанные с употреблением названий цветов, которые могут быть результатом разной концептуализации цветов в обоих языках.

Ключевые слова: Библия, перевод, цвета, названия цветов, концептуализация цветов

Mariola Walczak-Mikołajczakowa. The World of Colors in the Polish and Bulgarian Translations of the Bible

The Polish and Bulgarian translations of the Bible differ in many details, the most important reason being the different basis of the translation. The translations were also made at different times and the translators used source texts in different languages. In addition, the Polish tradition of translating the Holy Scriptures (both Catholic and Protestant) is much lengthier, so in the case of complicated or ambiguous formulations, subsequent translators could refer to solutions developed by their predecessors.

The article discusses the lexical differences in the Polish and Bulgarian texts using names that include words for color, which may have resulted from a different conceptualization of colors in both languages.

Key words: The Bible, translation, colors, names of colors, conceptualization of colors

Когато в настоящата статия се говори за полски и български преводи на Библията, се има предвид преводът ѝ на дадения народен език, който има наддиалектен характер и е разбираем за цялата етническа и религиозна общност. В този смисъл преводи на Священото писание са направени и отпечатани през XIX век, а още през XVII в. са правени и фрагментарни преводи

на библейски текстове на книжовен език на народна основа (термин на Е. И. Дьомина), останали в ръкопис. Поляците превеждат цялата Библия или нейни фрагменти значително по-рано, както смятат някои автори – още от края на XIII век, въпреки че от този период няма запазени никакви паметници, които да потвърждават тези предположения – те се основават единствено на сведенията (съдържащи се в произведението от XIV век *Житие на света Кинга*¹/*Żywot świętej Kingi*) за *Psalterz*, който вероятно е преведен през 1280 г. за принцеса Кинга, която след смъртта на съпруга си постъпва в манастир (Михаловска 1995: 2011). По принцип обаче се приема, че най-старият обширен библейски кодекс от епохата на ръкописите е *Библията на кралица София*² (*Biblia królowej Zofii*), завършена през 1453 – 1455 г. Първият полски Нов завет, преведен от Станислав Мужинowski, излиза от печат през 1553 г., а първият цялостен превод на пълния текст на Свещеното писание – *Biblia Leopoldy* – през 1561 г. Следващият превод е извършен от свещеника Якуб Вуек и придобива широка популярност – до днес е смятан за един от най-добрите преводи в историята на полския език (произведението е завършено през 1595 г.). XVI век също така се определя за период, по времето на който благодарение на развитието на печатарството настъпва бърз развой на полския книжовен език (Валчак 1999: 173 – 184).

Полските и българските преводи се различават в много аспекти. Тези различия са породени от факта, че българските преводи са извършвани за нуждите на общество, изповядващо православно християнство, а полските преводи – за католиците и протестантите. Затова също така е различен и изходният текст при превода – доколкото българите могат да използват църковнославянския текст (сравнявайки го евентуално с гръцкия) и до известна степен да го осъвременят, като го пригледат към нормите на своя нов език (Иванова 2002), дотолкова полските преводи отначало се основават на латинската Вулгата, а едва след известно време започват да се използват текстове и на други езици на оригинала (гръцки, иврит, арамейски).

В настоящата статия ще бъде разгледан само един от многото аспекти в областта на лексикалните различия. Вниманието ще бъде съсредоточено върху употребата на различни названия на цветове в паралелни фрагменти от преводите, а изследването ще има за цел да определи дали различията в названията на цветовете произтичат от особеностите на

¹ Света Кинга (1224 – 1292) – унгарска принцеса и полска княгиня, канонизирана за светица за своето целомъдрие и добротворство. – Б. ред.

² Първият полски превод на Библията е направен по инициатива на кралица София – последната съпруга на полския крал Владислав II Ягело, който остава в историята с победата си над Тевтонския орден в битката при Грюнвалд през 1410 г. – Б. ред.

полския и българския език, по-точно от различната формулировка на цветовете в двата езика. Застъпва се тезата, че различията при употребата на названията на цветовете може да се дължат в еднаква степен както на спецификата на изходния език (т.е. на езика на изходния текст при превода), така и на особеностите на полския и българския език, на утвърдените начини на именуване на цветовете. Споделяме мнението на френския историк Мишел Пастуро, изследващ цветовете, който твърди, че „цветът преди всичко представлява обществен факт. Не съществува нищо такова като транскултурализъм на цвета“ (Пастуро 2006: 127), а също така, че „обществото „сътворява“ цвета, описва го и му придава смисъл, създава кодовете, свързани с него, посочва неговата стойност, казва как да бъде използван и определя границите“ (Пастуро 2006: 135). Следва да се предположи, че не съществува никаква универсална истина, отнасяща се за цвета, свързана с неговата дефиниция, практика, значения, а дори с възприемането му – всичко това е културно обусловено³.

Настоящата статия има за задача да посочи разликите при именуването на цветовете в полския и в българския текст на Библията, а също така – там, където това е възможно, – да посочи вероятните причини за различията. За изходни текстове служат двата превода на Библията, които са най-популярни и най-често използвани също и по време на литургиите (при което ще бъдат посочени общоприетите им имена): българската синодална Библия и полската *Библия на хилядолетието* (*Biblia Tysiąclecia*). Извършването на сравнения е възможно благодарение на съществуването на библейски справочник към полския текст, т.е. списък на думите, съдържащи се в Библията, като се посочва точното място на тяхната употреба (Флис 1996).

Библия на хилядолетието е първият от полските преводи, извършен въз основа на оригиналните езици. Преводът е дело на голям брой преводачи под ръководството на бенедиктинците от Тинец. Първото му издание е публикувано през 1965 г., т.е. след приключването на Втория ватикански събор⁴. *Библия на хилядолетието* слага край на традиционния архаичен библейски език, а след няколко десетилетия вече самата тя става образец за библейския език. В началото този превод е подложен на остри критики (Пиела 2003: 29), в следващите си издания е коригиран, а след като текстът е преработен основно, изданието на *Библия на хилядолетието* от 1999 г. е прието за литургичен превод в Католическата църква в Полша.

³ Авторката на настоящата статия обръща внимание на спецификата на употребата на названията на отделните цветовете в българския език в своята книга: *Kolory w języku i kulturze bułgarskiej*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM, 2022. – Б. а.

⁴ Това е първият превод на цялата Библия на полски език в Католическата църква от над 350 години, т.е. от Библията на Якуб Вуяк. – Б. а.

Българската синодална *Библия* е издадена за пръв път през 1925 г. и е резултат от работата на свиканата през 1898 г. комисия от осем души, в чийто състав влизат духовници, а също така и видни филолози: Любомир Милетич (след известно време заместен от Беньо Цонев) и Васил Златарски. През 1905 г. е свикана втора комисия, чиято задача е да прегледа и да оцени работата на първия колектив (Марковски 1926). Синодалната *Библия* в настоящия си вид е резултат от работата на колектив от много преводачи, подобно на полската *Библия на хилядолетието*.

В библейския справочник на отец Ян Флис е отбелязано, че в *Библия на хилядолетието* се срещат следните названия на цветовете:

- *biały*, което е употребено 62 пъти (освен това 3 пъти се среща и съществителното *biel*, а глаголят *bieleć* – 1 път);
- *czerwony* е употребено 73 пъти (съществителното *czerven* се среща 2 пъти, глаголят *czervenić się* – 3, наречието *czewono* – 7, относителното прилагателно име *czewonawy* – 3);
- *czarny*, което се среща 22 пъти;
- *zielony* е употребено 32 пъти (съществителното *zielen* е употребено 15 пъти, относителните прилагателни: *zielonawy* – 1 употреба, *zielonkawy* – 2 употреби);
- *żółty*, което е употребено 3 пъти (съществителното *żółć* се среща само в следното значение: „секрет, произвеждан в черния дроб на гръбначните“);
- *fioletowy* е употребено 51 пъти;
- *purpurowy* се среща 7 пъти (а съществителното *purpura* – най-често в значението на специфична тъкан или одежда, срв.: „*zostaniesz odziany w purpurę*“ Dn 5:16⁵);
- *szmaragdowy*, което е употребено само веднъж;
- *szkarłatny* се среща 6 пъти;
- *karmazynowy* е употребено 7 пъти (съществителното *karmazyn* се среща 29 пъти).

Внимание заслужава фактът, че в посочения списък липсват 3 от употребяваните понастоящем названия на цветовете: *niebieski*, *błękitny*, а също и *brązowy*. В действителност прилагателното *brązowy* се среща в текста на *Библия на хилядолетието* цели 98 пъти, но винаги се употребява в следното значение: „изработен от бронз“. Нито веднъж не се среща названието кафяв цвят. Подобно е и с прилагателното *niebieski* – среща се цели 103 пъти, но не във функцията си на название на цвят, а в значението „отнасящ се за небето като предполагаемо място, на което

⁵ Бълг. превод според синодалната *Библия*: „ще бъдеш облечен в багреница“ (Даниил 5:16). – Б. ред.

пребивават Бог, боговете, ангелите и светиите“ (РПЕ⁶, <https://>). Не се среща също така и употребяваното някога в същото значение наименование *sinu* (среща се само 8 пъти *siniec*, като определение на кръвонасядане, появило се вследствие на бой или удар). Споменатият по-горе Мишел Пастуро посвещава монография на спецификата на синия цвят, по-скоро на променящото се в различните епохи отношение на хората към този цвят, като констатира, че синият/небесносиният цвят не е популярен в древността, а особено не е харесван от римляните, които смятат, че това е цветът на варварите. Той остава на заден план почти през цялото Средновековие и едва към неговия край вече се радва на добра репутация, става цветът на Христос и Богородица, а след това – на кралете и принцовете (Пастуро 2013).

От друга страна, в текста на българската синодална Библия може да бъде открито названието на цвета *син*, *синя*, *синьо* – на това място в полския превод фигурира най-често цветът *fioletowy*. Такива нюанси на цветовете впрочем обикновено се появяват в тези фрагменти, в които става дума за тъкан, която в полския език е третирана символично и е определяна по доста енигматичен (за съвременния читател) начин като *purpura* или *fioletowa purpura*, докато в българския език – по-дословно като вълна. Вероятно има трудности при определянето на оттенъка, наричан в полския превод *fioletowy*, щом като многократно (например в Числа и Изход) неговото съответствие е българското относително прилагателно *синкав*:

<p>Wj 25:3-4 Macie zaś przygotować dla mnie jako daninę: złoto, srebro i brąz, purpurę fioletową i czerwoną, karmazyn, bisior i sierść kozią [...].</p>	<p>Иzx. 25:3-4 Ето приносите, които трябва да приемате от тях: злато, сребро и мед, вълна синя, пурпурена и червена, висон и козина [...].</p>
<p>2 Krn 3:14 Sporządził także zasłonę z fioletowej purpury, szkarłatu, karmazynu i bisioru, następnie wyszył na niej cheruby.</p>	<p>2 Паралипоменон 3:14 И направи завеса от син, пурпурен и багрен плат и от висон, и на нея изобрази херувими.</p>
<p>Lb 4:6 Następnie położą pokrowiec ze skóry delfinów, a na tym rozciągną tkaninę całą z fioletowej purpury, wreszcie założą drążki.</p>	<p>Числа 4:6 И да турят отгоре ѝ покривката от сини кожи, и над нея да метнат покривало цяло от синкава вълна, и да проврат върлините му.</p>

⁶ РПЕ – Речник на полския език. – Б. ред.

<p>Wj 35:23 A także fioletową i czerwoną purpurę, karmazyn, bisior i sierść kozią, baranie skóry barwione na czerwono i skóry delfinów przynosili wszyscy, którzy je znaleźli u siebie.</p>	<p>Изх. 35:23 И всеки, който имаше синя, пурпурена и червена вълна, висон и козина, червени овнешки кожи, сини кожи, принасяше ги.</p>
---	--

Последните два от посочените примери заслужават специално внимание: там, където в българския текст имаме *сини кожи*, полският текст директно посочва произхода на кожата, с които трябва да бъде покрит ковчегът на откровението – кожи от делфини.

Може би това е един от примерите за дословен превод, за който *Библия на хилядолетието* нееднократно е критикувана.

На енигматичния и до известна степен тавтологичен цвят *fioletowa purpura* в българския превод съответства *яхонтов цвят*. В достъпните речници на българския или старобългарския език не може да бъде открита дефиниция на прилагателното *яхонтов* (също така и на съществителното *яхонт*), а в литературата ще открием единствено обяснение на неговата символика – по аналогия до съответна ивритска дума *яхонтов цвят* трябва да свързваме с нещо перфектно, завършено (Алмалех 2015: 464).

<p>Est. 1:6 Białe tkaniny lniane i fioletowa purpura były przymocowane sznurami z bisioru i czerwonej purpury do srebrnych pierścieni na kolumnach z białego marmuru</p>	<p>Естир. 1:6 Бели, памучни и с яхонтов цвят вълнени платове, прикрепени с висонни и пурпурни върви, висяха на сребърни халки и мраморни стълбове.</p>
<p>Est. 8:15 Mardocheusz zaś wszedł do króla w szacie królewskiej z fioletowej purpury i w białym odzieniu, w koronie złotej i wielkiej, w płaszczu bisiorowym i szkarłatnym, a miasto Suza cieszyło się i weseliło</p>	<p>Естир 8:15 И Мардохей си излезе от царя в царски яхонтови и бели дрехи, с голям златен венец и във висонена и пурпурена мантия. И град Суза се развесели и зарадва.</p>
<p>Ez 23:6 [...] wielu możnowładcom i namiestnikom, ubranym w fioletową purpurę, ku wszystkim powabnym młodzieńcom i jeźdźcom dosiadającym koni.</p>	<p>Иез. 23:6 [...] към ония, които се обличаха с дрехи яхонтов цвят, към областни началници и градски управители, към всички хубави момци, конници, които яздят на коне.</p>

Всичко сочи, че прилагателното *яхонтов* е заимствано от Библията на църковнославянски език, тъй като може да бъде открито напр. в речника на Ожегов като дериват от съществителното *яхонт*, дефинирано по следния начин: „старинно название на рубина и сапфира“. В речника на Ожегов се посочва също така и примерът *Глаза как яхонты* (Ожегов 1981: 815). Утвърдената в руския фолклор и староруската литература дума *яхонт* (общо наименование на скъпоценните камъни), както и дериватът (прилагателното) *яхонтов* могат да бъдат открити също и в произведенията на някои руски поети (напр. С. Есенин), където означават някакъв особено хубав, труден за именуване цвят.

Значително по-малко проблеми създава прилагателното *biały* – както в книгите на Стария, така и в Новия завет това е наименование на цвят, който може да бъде сравнен с десигнати от обкръжаващата среда, срв.: *biały jak śnieg*/бял като сняг; *biały jak wółna*/бял като вълна. Едновременно с това означава липсата на цвят (нещо, което може да се избели) и се асоциира с яснота, блясък, светлина. Тук може да се открие потвърждение на факта, че в продължение на векове в основата на системата от цветове стоят именно черното и бялото като противоположни полюси, между които се разпростират всички останали цветове (Валчак-Миколайчакова 2022: 10).

<p>Rdz 30:35 Ale jeszcze tego samego dnia Laban oddzielił wszystkie kozły cętkowane i pstre oraz wszystkie kozy cętkowane i pstre, wszystkie kozy, które miały cośkolwiek sierści białej oraz owce czarne, i dał je swym synom.</p>	<p>Бит. 30:35 И в оня ден Лаван отдели шарените и петнистите козли, и всички капчести и петнисти кози, всички, по които имаше що-годе бяло, и всички черни овци, и ги даде в ръцете на синовете си.</p>
<p>Rdz 30:37 Jakub nabierał sobie świeżych gałązek topoli, drzewa migdałowego i platanu i pozdzierał z nich korę w taki sposób, że ukazały się na nich białe prążki.</p>	<p>Бит. 30:37 Тогава Иаков взе зелени пръти тополи, миндалови и яворови, па изряза по тях (Иаков) бели ивици, като махна кората до бялото на прътите.</p>
<p>Wj 4:6 Ponownie rzekł Pan do niego: „włóż rękę w zanadrze!“. I włożył rękę w zanadrze, a gdy ją wyjął była pokryta trądem białym jak śnieg.</p>	<p>Изх. 4:6 Рече му още Господ: тури си ръката в пазухата си. И той си тури ръката в пазухата си, извади я (от пазухата си), и ето, ръката му бе побеляла от проказа, като сняг.</p>

<p>Крл 13:13: 3-4 Kapłan obejrzy chore miejsce na skórze ciała: jeżeli włosy na chorym miejscu stały się białe i jeżeli znak zdaje się być wklęsnięty w stosunku do skóry ciała, jest to plaga trądu. Kapłan stwierdzi to i uzna człowieka za nieczystego. Jeżeli jednak plama na skórze jego ciała jest biała, ale nie zdaje się być wklęsnięty w stosunku do skóry i włosy nie popielaly, to kapłan odosobni chorego na siedem dni.</p>	<p>Лев. 13:3-4 Свещеникът ще прегледа раната по кожата на тялото, и ако космите по раната са станали бели, и се вижда, че раната е задълбала в кожата на тялото му, то това е рана от проказа: свещеникът, като го прегледа, ще го обяви за нечист. Ако пък по кожата на тялото му има бяло петно, но се види, че то не е задълбало в кожата, и космите по него не са станали бели, нека свещеникът затвори човека с раната за седем дена.</p>
<p>Łk 9:29 Gdy się modlił, wygląd Jego twarzy się zmienił, a Jego odzienie stało się lśniaco białe.</p>	<p>Лук. 9:29 И когато се молеше, видът на лицето Му се измени, и дрехата Му стана бяла, бляскава.</p>
<p>Mk 9:3 Jego odzienie stało się lśniaco białe, tak jak żaden folusznik na ziemi wybielić nie zdoła.</p>	<p>Марк. 9:3 Дрехите му станаха бляскави, твърде бели, като сняг, каквито белилник на земята не може избели.</p>
<p>Ap 1:14 Głowa Jego i włosy – białe jak biała wełna, jak śnieg, a oczy jego jak płomień ognia.</p>	<p>Откр. 1:14 Главата и космите Му бяха бели като бяла вълна, като сняг, и очите Му – като огнен пламък.</p>

Намирацията се на противоположния полюс (по отношение на белия) черен цвят се свързва с денотати със значение на нещо враждебно към човека, на нещо опасно, зло, страшно. Обаче на полското прилагателно *czarny* съответства българското *черен* единствено в тези откъси, в които става дума за прякото значение, за назоваването на цвета на нещо (срв. Лев. 13:3-4 в таблицата по-горе). Когато се появяват символните значения на черното, българският език може да използва други, не толкова дословни определения, което се вижда в някои от посочените по-долу примери, където на полското прилагателно *czarny* съответства българската лексема *мрак*. Има също и такива библейски откъси, в които на полски се среща вещаещият ужас израз *pokryje (go) czarna chmura*, на български е само *облак ще го покрие* (срв. Иез. 30:18).

<p>Ap 6:12 I ujrzałem: gdy otworzył pieczęć szóstą, stało się wielkie trzęsienie ziemi, i słońce stało się czarne jak włosienny wór, a cały księżyc stał się jak krew.</p>	<p>Откр 6:12 И видях, когато сне шестият печат, и ето, стана голям трус, и слънцето стана черно като струнено вре-тище, и месечината стана като кръв.</p>
<p>Hi 10:22 [...] do ziemi czarnej jak noc, do cienia, chaosu i śmierci, gdzie świecą jedynie mroki.</p>	<p>Иов 10:22 [...] в страната на мрака, какъвто е мракът на смъртната сянка, дето няма уредба, дето е тъмно, като самата тъма.</p>
<p>Ps 18 (17):10 Nagiął On niebiosa i zstąpił, a czarna chmura była pod jego stopami.</p>	<p>Пс 17:10 Наведе Той небесата и слезе, – и мрак под нозете му.</p>
<p>Mt 5:36 [...] ani na swoją głowę nie przysięgaj, bo nie możesz nawet jednego włosa uczynić białym lub czarnym.</p>	<p>Мат 5:36 [...] ни в главата си се кълни, защото не можеш направи ни един косъм бял или черен.</p>

Интересен е фактът, че там, където в полския текст се среща фразата *czarny koń*, в българския език се използва утвърденият в езика малко архаичен, но познат също от народните песни израз *вран кон* (срв.: I ujrzałem: oto **czarny koń**, a siedzący na nim miał w ręku wagę – Ap. 6:5/И видях, ето **вран кон**, и върху него ездач с къпони в ръка – Откр 6:5).

Названието на червения цвят се появява често в Библията, но това до голяма степен се дължи на многобройните фрагменти, в които се споменава Червено море. На полското прилагателно *czernony* в българския превод на Библията съответства *червен*, но също така (особено тогава, когато става дума за дълбоки, наситени нюанси, определяни в полския език като *karmazynowy* или *szkarłatny*) архаичната днес дума *багр*, за която в речника под редакцията на Стоян Романски има следната дефиниция: „тъмночервен, кървавочервен, пурпурен“ (Романски 1955: 30), но в съвременния, електронен тълковен речник на българския език се използват квалификациите „книжно“ и (при второто значение) „рядко“ и се посочва следната дефиниция за *багр*:

1. *Книж.* Който се отнася до багра, цвят, боя; багров, цветове.
2. *Рядко.* Пурпурночервен, пурпурен; багров.

(<https://ibl.bas.bg/rbe/lang/bg/багр>)

В етимологичния речник на българския език се посочва, че значението на съществителното *багра*, свързано с червения (пурпурния) цвят, произлиза от наименованието на дейността боядисване и е свързано с

глагола *вансвам* „боядисвам (с червено)“, по модела на гръцкото *βαπτίζω* „потапям, накусвам“. Във версията на *Манасиевата хроника* от XIV век може вече да бъдат открити няколко думи, произлизащи от корена *багр-*: *багрень*, *багрозрачнь*, *багръ*, *багрѣненъ*, *багрѣнь*, *багрѣница*, *багрѣниченъ*, *багрѣнолистень*, *багрѣнонасланъ*, *багрѣнородень*. През XIV век думата *багра* е често срещана в старобългарския език и лесно се свързва с други думи, образувайки сложни думи (Георгиев, Гълъбов, Заимов, съст. 1971: 25).

При сравнението на преводите на Библията може също така да се види, че българският език разполага с непознатия на полския език дериват от думата *багрень* – там, където на полски са употребени словосъчетанията *plaszcz czerwony/czerwony plaszcz*, *plaszcz szkarłatny*, *plaszcz purpurowy*, на български се използва съществителното *багреница*. Полските преводачи са принудени да използват описателни форми, да търсят „възвишени“ названия на цветовете там, където българските преводачи имат възможност да употребят съществуващото в езика точно съответствие.

Rdz 25:25 I wyszedł pierwszy syn czerwony , cały pokryty owłosieniem, jakby płaszczem, nazwano go więc Ezaw	Бит 25:25 Първото излезе червено , цяло косматото като кожа, и го нарекоха с име Исав.
Rdz 25:30 I rzekł do Jakuba: „Daj mi choć trochę tej czerwonej potrawy, jestem bowiem znużony“	Бит 25:30 И рече Исав на Иакова: дай ми да ям от червеното , от това червено , защото съм уморен.
Wj 35:23 A także fioletową i czerwoną purpurę , karmazyn, bisior i sierść kozia, baranie skóry barwione na czerwono i skóry delfinów przynosili wszyscy, którzy je znaleźli u siebie.	Изх 35:23 И всеки, който имаше синя, пурпурена и червена вълна , висон и козина, червени овнешки кожи, сини кожи, принасяше ги.
Lb 4:8 Następnie okryją go tkaniną karmazynową , wreszcie pokrowcem ze skór delfinów, na koniec założą drążki.	Числа 4:8 [...] и да метнат върху тях багрень плат , и да го покриват с покривало от синя кожа, и да проврат върлините ѝ.
2 Krn 3:14 Sporządził także zasłonę z fioletowej purpury, szkarlatu , karmazynu i bisioru, następnie wyszył na niej cheruby.	2 Паралипоменон 3:14 И направи завеса от син, и багрень плат и от висон, а на нея изобрази херувими.
Mt 27:28 Rozebrali Go z szat i narzucili na Niego plaszcz szkarłatny .	Мат 27:28 И като Го съблякоха, облякоха Му багреница .

J 19:2 A żołnierze upłótszy koronę z cierni, włożyli Mu ją na głowę i okryli Go plaszczem purpurowym .	Иоан 19:2 И войниците, като сплетоха венец от тръни, наложиха Му го на главата, и Му облякоха багреница .
--	---

Изглежда, сякаш зеленият цвят е естествено определение, отнасящо се до растенията – в действителност това е така в *Библия на хилядолетието*, чийто текст изобилства от такива изрази, като: *rośliny zielone* (растения зелени), *trawa zielona* (трева зелена), *drzewo zielone* (дърво зелено), *zielona dolina* (зелена долина), *pole zielone* (поле зелено), *zielone pastwiska* (зелени пасбища), *cedr zielony* (кедър зелен). Оказва се обаче, че в българската синодална Библия необичайно рядко могат да бъдат открити дословни съответствия на тези изрази (срв.: Премъдр. 19:7; Лук. 23:31). По-често на полското прилагателно *zielony* съответства друго определение – срв.: *drzewo zielone* – *вкоренено многоклонесто дърво* (Пс 36:35); *cedr zielony* – *клончесто дърво* (Втор. 12:2). Друг пример може да бъде открит във Втора книга Макавейска: *Toteż z wiązankami, zielonymi gałęziami, a do tego jeszcze palmami w rękach śpiewali hymn na cześć Tego, który pozwolił im szczęśliwie oczyścić swoją świątynię./Затова те с тояги, обвити с бръшлян, и с **цъфнали клончета** и палми възнасяха хвалебни песни към Оногова, Който спомогна да се очисти мястото Му* (2 Мак. 10:7).

Има и такива ситуации, при които за целия полски израз съществува съответствие от една дума, срв. – пол.: *trawa zielona, rośliny zielone* – бълг.: *злак* (и производното прилагателно *злачен*, характеризиращо растението едновременно като зелено и буйно – срв.: *злачни пасбища*, Пс 22:2). Това ни дава основание да смятаме, че и в полския текст прилагателното *zielony* не трябва да бъде приемано като отнасящо се единствено за цвета (т.е. по дословен начин, свързан с денотацията), но трябва да се вземат предвид и всички негови конотации.

Mdr 19:7 Obłok ocieniający obóz i suchy łąd ujrzano, jak się wynurzał z wody poprzednio stojącej: drogą otwartą – Morze Czerwone i pole zielone – z burzliwej głębiny.	Прем. 19:7 Яви се облак, който засеняше стана, а дето имаше преди вода, показа се суха земя: от Червено море – безпрепятствен път, и от бурната бездна – зелена долина .
Łk 23:31 Bo jeśli z zielonym drzewem to czynią, cóż się stanie z suchym?	Лук. 23:31 Защото, ако това правят със зеленото дърво , какво ще бъде със сухото?

<p>Rdz 1:11-12 Rzekł: «Niechaj ziemia wyda rośliny zielone: trawy dające nasiona, drzewa owocowe rodzące na ziemi według swego gatunku owoce, w których są nasiona». I stało się tak. Ziemia wydała rośliny zielone: trawę dającą nasienie według swego gatunku i drzewa rodzące owoce, w których było nasienie według ich gatunków. A Bóg widział, że były dobre.</p>	<p>Бит. 1:11-12 И рече Бог: да произведе земята злак, трева, що дава семе (по свой род и подобие), и плодно дърво, що дава според рода си на земята плод, чието семе си е в него. Тъй и стана. И произведе земята злак, трева, що дава семе по свой род (и подобие), и (плодно) дърво, що дава (на земята) плод, чието семе си е в него според рода му. И видя Бог, че това е добро.</p>
<p>Wj 10:15 I pokryła powierzchnię całej ziemi. I ciemną stała się ziemia od szarańczy w takiej ilości. [Szarańcza] pożarła wszelką trawę ziemi i wszelki owoc z drzewa, który pozostał po gradzie, i nie pozostało nic zielonego na drzewach i nic z roślinności polnej w całej ziemi egipskiej.</p>	<p>Изх. 10:15 Те покриха лицето на цялата земя, тъй че земята не се виждаше, и поядоха всичката земна трева и всички дървесни плодове, оцелели от градушката, и не остана никаква зеленина нито на дървета, нито на полска трева по цялата Египетска земя.</p>
<p>Ps 23 (22):2 Pan jest mym pasterzem, nie brak mi niczego. Pozwala mi leżeć na zielonych pastwiskach.</p>	<p>Пс 22:2 Той ме настанява на злачни пасбища и ме води на тихи води.</p>

Жълтият цвят се среща единствено в Левит и се съдържа в описания на симптоми на такива болести като проказа и кел. В други случаи това, което днес бихме нарекли жълто, е определяно като златно. В българския превод на Библията на полското название на цвета *żółty* съответства *жълтеникав*:

<p>Kpł 13:30 Kapłan obejrzy to miejsce, jeżeli stwierdzi, że ono jest wklęsnięte w stosunku do otaczającej skóry, i że włosy na nim stały się żółte i cienkie, to kapłan uzna go za nieczystego. Jest to grzybica, to jest trąd głowy lub brody</p>	<p>Лев 13:30 И свещеникът прегледа раната и види, че тя е задълбала в кожата, и че косъмът по нея е тънък, жълтеникав, свещеникът да ги обяви за нечисти: това е кел, проказа по главата или брадата.</p>
<p>Kpł 13:32 Potem siódmego dnia kapłan obejrzy chorego. Jeżeli stwierdzi, że grzybica nie rozszerzyła się, nie ma na niej żółtych włosów, i że chore miejsce nie jest wklęsnione w stosunku do otaczającej skóry [...].</p>	<p>Лев 13:32 На седмия ден свещеникът да прегледа раната, и ако келят се не разширява и по него няма жълтеникав косъм, и се види, че келят не е задълбал в кожата [...].</p>

<p>Крл 13:36 Kapłan go obejrzy. Jeżeli stwierdzi, że grzybica rozszerzyła się na skórze, to nie potrzebuje szukać zółtych włosów – jest on nieczysty.</p>	<p>Лев 13:36 И свещеникът види, че келят се разширява по кожата, то свещеникът да не търси жълтеникав косъм: той е нечист.</p>
---	--

Най-големи различия в полския и българския превод на Библията има при названията на цветовете, произлизащи от наименованията на благородни камъни (*rubinowy, szmaragdowy*). Те често се срещат във фрагменти, в които е трудно еднозначно да се определи дали става дума за цвета, или за самия камък, от който е изработен някакъв предмет. Двухъчен е напр. *szmaragdowy*, който впрочем се появява в полския текст само веднъж (Сур 32: 6): *Jak pieczęć szmaragdowa w złotym obramowaniu, tak melodia muzyków przy słodkim winie*. В българския превод на същото място се среща прилагателното *рубинов*: *Каквото е рубинов печат в златно украшение, такова е благозвучието на музика в гощавка при вино* (Сирах 32:7).

Въз основа на посочените примери може да се констатира, че по отношение на названията на цветовете съвременните преводи на Библията на полски и на български език се различават значително. Част от различията вероятно се дължат на различния изходен текст при превода – например там, където в българския текст става дума за конкретни денотати, а на полски се използват доста енигматични определения, като има позоваване на две названия на цветовете (напр. *багреница – fioletowa purpura; вълна синя – purpura fioletowa*). Българският превод изглежда също така по-конкретен и образен благодарение на позоваванията на други черти, не само на цвета; срв: *вкоренено многоклонесто дърво – drzewo zielone; клончесто дърво – cedr zielony*. Полският превод често също така поражда съмнения по отношение на интерпретацията, т.е. читателят не е сигурен дали прилагателното, по принцип означаващо название на цвят, в действителност означава наименование на цвят (срв.: *purpura, purpurowy*). Единствено при два цвята – при белия и черния – е напълно ясно какво назовават и е трудно да бъдат открити съществени различия между полския и българския превод на Библията.

ИЗТОЧНИЦИ

Библия 1991: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych*, opr. Zespół, red. naukowa O. Augustyn Jankowski OSB, Ks. Lech Stachowiak, Ks. Kazimierz Romaniuk, wyd. IV. Poznań: Wydawnictwo Pallotinum, 1991.

Библия 1993: Библия сиреч книгите на Свещеното писание на Вехтия и Новия Завет, издава Св. Синод на Българска църква, София: Синодално издателство, 1993.

Флис 1996: Flis, J, *Konkordancja Biblijna do Pisma Świętego Starego i Nowego Testamentu Biblii Tysiąclecia*. Warszawa: Oficyna Wydawnicza „Vocatio“, 1996.

РЕЧНИЦИ

Георгиев, Гълъбов, Заимов, съст. 1971: Георгиев, В., И. Гълъбов, Й. Заимов (съст.). *Български етимологичен речник*. Т. 1. София: БАН, 1971. [Georgiev, V., I. Galabov, Y. Zaimov (sast.). *Balgarski etimologichen rechnik*. Т. 1. Sofia: BAN, 1971.]

Ожегов 1981: Ожегов, С. И. *Словарь русского языка*. Изд. 13. Москва: Русский язык, 1981. [Ozhegov, S. I. *Slovar' russkogo yazyka*. Izd. 13. Moskva: Russkij yazyk, 1981.]

Романски 1955: Романски, С. (ред). *Речник на съвременния български книжовен език*. Т. 1. София: БАН, 1955. [Romanski, S. (red.). *Rechnik na savremenniya balgarski knizhoven ezik*. Т. 1. Sofia: BAN, 1955.]

РПЕ https: Słownik języka polskiego PWN, <https://sjp.pwn.pl/slowniki/niebieski.html> (09.06.2022).

РБЕ https: Речник на българския език, <https://ibl.bas.bg/rbe/lang/bg/> (11.06.2022)

ЛИТЕРАТУРА

Алмалех 2015: Алмалех, М. Цветовите кодове в Светая Светих на Походния храм. [Almaleh, M. *Tsvetovite kodove v Svetaya Svetih na Pohodniya hram*.] // *Годишник на департамент „Романистика и германистика“*. Т. 1. Юбилейно издание в чест на 70-ата годишнина на доц. д-р Ани Леви. София: Нов български университет, 2015, 449 – 474.

Валчак 1999: Walczak, B. *Zarys dziejów języka polskiego*. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, 1999.

Валчак-Миколайчакова 2022: Walczak-Mikołajczakowa, M. *Kolory w języku i kulturze bułgarskiej*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM, 2022.

Иванова 2002: Иванова, Д. *Традиция и приемственост в новобългарските преводи на Евангелието (Текстология и език)*. [Ivanova, D. *Traditsiya i priemstvenost v novobalgarskite prevodi na Evangelieto (Textologiya i ezik)*.] Пловдив: Призма, 2002.

Марковски 1926: Марковски, И. С. История на българския синоден превод на Библията (с оглед към българските преводи в миналото).

[Markovski, I. S. Istorija na balgarskiya sinodalen prevod na Bibliyata (s ogled kam balgarskite prevodi v minaloto).] // *Годишник на Софийския университет, Богословски факултет*, IV, 1926, 1 – 61.

Михаловска 1995: Michałowska, T. *Średniowiecze*. Wyd. 1. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1995, seria: Wielka Historia Literatury Polskiej.

Михаловска 2011: Michałowska, T. *Literatura polskiego średniowiecza*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2011.

Пастуро 2006: Pastoureau, M. *Średniowieczna gra symboli*. Przeł. H. Igalson-Тыгиельска. Warszawa: Oficyna Naukowa, 2006.

Пастуро 2013: Pastoureau, M. *Niebieski. Historia naturalna koloru*. Przeł. M. Ochab. Warszawa: Oficyna Naukowa, 2013.

Пнела 2003: Piela, M. *Grzech dosłowności we współczesnych polskich przekładach Starego Testamentu*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2003.

„БИБЛЕЙСКИЯТ“ МОТИВ ЗА СЪТВОРЕНИЕТО НА ЖЕНАТА В ЕДНА БЪЛГАРСКА ФОЛКЛОРНА ЛЕГЕНДА

Борислава Петкова
Пловдивски университет „Паисий Хилендарски“

Борислава Петкова. „Библейският“ мотив сотворения женщины в одной болгарской фольклорной легенде

Статья посвящена одному из ключевых библейских повествований о творческих усилиях Бога при сотворении человека, прослеживаются отголоски канонического повествования в фольклорном контексте. В центре анализа – болгарская фольклорная легенда, записанная в Штипе в XIX веке, в которой центральный мотив связан с созданием женщины из хвоста дьявола. В анализе делается попытка проследить и вывести корни мотива, отсылающего к сильно развитой и прочно укоренившейся в фольклорном контексте дуалистической модели мира. Она была унаследована от архаических дуалистических представлений, которые, претерпевая процессы трансформации различной интенсивности, оседали и существовали в богомильской среде. Оттуда они проникают в фольклорную среду и закрепляются в ней, порождая различные фольклорные легенды, решительно отходящие от канонического текста и создающие новые объяснения мира, в котором живет человек.

Ключевые слова: дуализм, богомилство, фольклор, легенды, сотворение

Borislava Petkova. The “Biblical” Motif of the Creation of Woman in the Bulgarian Folk Legend

This article focuses on one of the Bible’s key narratives of God’s efforts in the creation of man, tracing the reverberations of the canonical narrative in a folklore context. The focus of the analysis is based on a Bulgarian folk legend recorded in Shtip in the nineteenth century, in which the central motif concerns the creation of woman from the devil’s tail. The analysis attempts to trace and derive the roots of the motif, referring to a strongly developed and persistently anchored in folklore context dualistic model of the world. This model has been inherited from archaic dualistic notions, which, undergoing transformation processes of varying intensity, settled down and existed in a Bogomilist environment. They have permeated and anchored themselves in a folkloric environment ever since, producing various folk legends that move decidedly away from the canonical text, creating new explanations of the world where man lives.

Key words: dualism, Bogomilism, folklore, legends, creation

Библейският разказ за сътворението на мъжа и жената е един от централните за каноничния текст и се превръща в предпоставка за появата на ключовия мотив за човешкото неподчинение, довело до съдбовни трансформации

в живота на първите хора – от дарени с Божия любов обитатели на райската градина те се превръщат в прокудени земни жители, принудени да обработват земята, за да се изхранват. Непокорството на Адам и Ева е положено в основата на теологичната доктрина за първородния грях, с който се ражда всеки смъртен. Християнската църквата прави възможно отхвърлянето на греха само чрез включването на индивида в ритуалния комплекс на едно от седемте тайнства – Светото кръщение в Христа.

Но да се върнем към началото – към онзи библейски разказ, който ни въвежда в божествения акт на сътворението. Ще проследим неговото интерпретиране в словесния фолклор, като се насочим към една конкретна българска фолклорна легенда, записана в края на XIX в.

Преди това обаче трябва да въведем някои пояснения, за да маркираме основните специфики на взаимни прониквания между три големи корпуса на културата – библейския текст, богомилската апокрифна литература, формирана под силното въздействие на дуалистичните еретични учения, и словесния фолклор. Още в началото ще подчертаем, че библейският разказ за сътворението, макар и в качеството му на изходен образец, всъщност претърпява сериозни трансформации, породени тъкмо от дуалистичните (най-вече богомилски) представи за света. Нещо повече, богомилската антропогония е толкова устойчиво закрепена в съзнанието на носителите на фолклорната култура, че започват да се появяват все повече елементи на словесния фолклор, които така категорично се отдалечават от каноничния антропогоничен мотив, че той е напълно изместен, а често и неразпознаваем. Появяват се нови разкази за сътворението на човека, които препращат по-скоро към дуалистични представи, нежели към библейския разказ. Затова и кавичките в заглавието на настоящия текст са наложителни – те поставят под въпрос християнско-теологичната представа за сътворението и препращат към една устойчиво закрепена във фолклорна среда дуалистична антропогония, създаваща нови обяснения за света, в който живеем.

Дуализмът – съвсем кратко, но необходимо уточнение

Дуалистичните учения¹ възникват още в периода на Ранната античност и продължават своето активно съществуване през Късната античност и Средните векове. Впоследствие те оказват доста силно влияние

¹ Терминът *дуализъм* е въведен през 1700 г. от английския ориенталист Томас Хайд. С него се описва религиозната система на манихейството, но впоследствие той се употребява за всички еретични учения в лоното на християнството, изповядващи вярата в две равнопоставени, противоположни, но вечно съществуващи начала – Бог и дявола.

върху монотеистичните религиозни доктрини – и в ранния юдаизъм, и в ранното християнство откриваме някои съвсем очевидни дуалистични тенденции (Стоянов 2006: 8).

Дуалистичните учения оформят първите обобщени концепции и опити за преформулиране, понякога доста радикално, на връзките между божествения, човешкия и природния свят, проповядвани от християнската църква. Дуализмът предлага алтернатива на каноничното обяснение за произхода и устройството на света, за ролята на Бога, за съществата от необозримия свят, за мястото на човека във вселената, за смисъла и целите на човешкия живот, за основните категории добро – зло, истина – лъжа, праведно – греховно, за селенията на човешката душа след тленната смърт и др. Една от централните задачи на дуалистичните учения обаче се концентрира върху предоставяне на пространни обяснения за произхода на злото и неговите измерения във видимия и невидимия свят. Свръхестественото същество, концентрирало в себе си неограничената сила на злото, до такава степен е изравнено в своите сили с „добрия“ бог, че постепенно се превръща в антибог, в „другия“ бог. Нему последователите на дуалистичните учения отдават дължимото, обявявайки го за главен противник на Бога творец (Стоянов 2006: 9).

В различни исторически епохи и с различен интензитет в Средиземноморска Европа, в Северна Африка, в Близкия и дори в Далечния изток проповядват зороастрийци², гностици³, манихеи⁴, павликяни⁵, масалиани⁶ (Хамилтън, Хамилтън, Стоянов 1998: 1 – 30). С незначителни нюанси на общата картина те извеждат представа за изначалното съществуване на две равнопоставени върховни сили, две начала, които влизат в непресекащо противоборство. Дуалистите убедено внушават на своите последователи, че видимият материален свят е несъвършено творение на злото, персонифицирано като дявол (Сатана), и е изначално противопоставен на далечния небесен свят – съвършено творение на Бога.

Още през IV в. дуалистичните учения на манихеите, а по-късно и на масалианите намират своето място сред религиозния светоглед на насе-

За еволюцията в съдържанието на термина *дуализъм* и употребата му във философския и религиозния дискурс вж. Стоянов 2006: 12 – 17. Вж. и посочената там библиография.

² Повече за учението на зороастрийците вж. Иванов 1970: 1 – 2, Стоянов 2006: 35 – 43.

³ Повече за учението на гностиците вж. Стоянов 2006: 117, Шват-Гълъбова 2010: 22.

⁴ Повече за учението на манихеите вж. Стоянов 2006: 12, Иванов 1970: 2 – 10.

⁵ Повече за учението на павликяните вж. Ангелов 1993: 83 – 90.

⁶ Повече за учението на масалианите вж. Оболенски 1998: 47 – 49, Ангелов 1993: 90 – 92, Шват-Гълъбова 2010: 39 – 40.

лението на Балканите. На тази основа по-късно се появява едно ново еретично учение, известно като *богомилство*⁷. То оказва изключително силно влияние върху българската религиозна, светска и всекидневна култура. Неговите последователи адаптират масалианската дуалистична концепция за Светата Троица⁸ и проповядват, че невидимият свят и ангелските чинове са творение на Бога, той е техен владетел и разпоредител. Сатанаил е старшият Божи син или паднал ангел, единствен творец и владетел на видимия свят, в който доброто и злото си съперничат.

Всички хора са под властта на дявола, учат богомилите, тъй като тъкмо той е техен създател. Човекът, бидейки същество от плът, е изложен на зловредното влияние на дявола и е изкушен да върши злини. С подобни дуалистични представи се обяснява и човешката греховност, тленността и блудствата на тялото, уязвимостта на разума, крехкостта на помислите и несъвършенствата на земното съществуване⁹.

Богомилското учение захранва своите идеи от няколко основни източника – най-вече от апокрифните писания, запазени в източния християнски свят, от текстовете на различни средновековни дуалистични книжовници и от легенди с по-ранен сектантски контекст (Стоянов 2006: 347), които по-късно се закрепват устойчиво и продължават своето битие във фолклорна среда.

Триадата библейски текст – дуалистични (богомилски) представи – фолклорни легенди

От проучванията на наши и чужди изследователи става ясно, че библейският текст е основата, върху която се полагат дуалистичните представи за сътворението и устройството на света, в който живеем. Свещеният текст въпреки своята каноничност се превръща в основа за нови интерп-

⁷ Хронологията на адаптирането на масалианското учение към богомилското Гражина Шват-Гълъбова описва така: „Елементи от [масалианското] учение са оказвали все по-голямо влияние върху богомилството, вследствие на което през XII век се стига до осезаемо смесване на двете ереси, а през XIV век – до пълното поглъщане на масалианството от богомилството“ (Шват-Гълъбова 2010: 39). Вж. също и Оболенски 1998: 47 – 49; Шват-Гълъбова 2010: 39 – 40.

⁸ Теологичната концепция определя трите ипостаса на Светата Троица: Бог Отец, Бог Син и Светия Дух. В учението на масалианите, а по-късно и на богомилите Светата Троица се състои от Бог Отец – владетел на невидимия свят, неговия старши син Сатанаил – господар на земния свят, и младшия син Иисус Христос, властващ над небесните селения. Вж. Ангелов 1993: 90 – 92.

⁹ Оставям настрана въпроса за отрицателното отношение на богомилите към църквата като институция, към църковните ритуали и църковната йерархия. Всичко това те също отдават на намесата и властта на дявола над земния живот.

ретации на сюжети и мотиви, претърпява редица трансформации вследствие на мощното нахлуване на дуалистичните учения и последвалите от това апокрифни и фолклорни интерпретации на старо- и новозаветните разкази. От свещения текст се извличат отделни основни разкази, подлагат се на алтернативно тълкуване, което е толкова отдалечено от каноничното, че християнската църква обявява новопоявилите се разкази за еретични и ги заклеява. В контекста на българската средновековна култура каноничният текст постепенно губи своето сакрално надмощие в качеството му на боговдъхновено слово, предадено чрез посредници на човечеството. Постепенно библейските текстове са редопоставени – от една страна – с апокрифните (богомилски, т.е. дуалистични) съчинения¹⁰, а от друга – с фолклорните легенди, разкриващи в живи и пълнокръвни краски профанизираното знание за света, предадено чрез всекидневното слово.

Зависимостите и взаимовръзките между големите текстови корпуси на културата са добре проучени и плътно описани от редица изследователи. Още в началото на ХХ в. Йордан Иванов (Иванов 1970¹¹) представя първия задълбочен анализ на връзката между дуалистичните еретични учения (в т. ч. и богомилството) и елементите на словесния фолклор (т. нар. дуалистични легенди). Ясно очертаване на спецификите на дуалистичното учение и религиозния праксис на богомилите, контрастиращо на фона на християнския канон и установената църковна ритуалност, откриваме във фундаменталните изследвания на Дмитрий Оболенски (Оболенски 1998) и Димитър Ангелов (Ангелов 1961, Ангелов 1980, Ангелов 1993). Анализите на Донка Петканова (Петканова 1978, Петканова 1982, Петканова 1992, Петканова 2005, Петканова 2006) акцентират върху дуалистичните представи, положени в основата на преводни и български апокрифни съчинения. Фундаментални са изводите в изследването на дуалистичните ереси, предложено от Юрий Стоянов (Стоянов 2006), в проучването на Гражина Шват-Гълъбова (Шват-Гълъбова 2010), както и в публикациите на редица други български и чуждестранни изследователи, потопили се в безбрежното море на богомилството като дуалистично еретическо учение, проповядващо вярата в Христос, но и в дявола¹².

¹⁰ За апокрифните текстове, за техния произход, жанр, форма, съдържание, разпространение и функции в културна среда вж. Петканова 1978: 29 – 66, Петканова 1982: 5 – 17, Генчев 1988: 48 – 50.

¹¹ Изданието е фототипно от 1925 г.

¹² В началото на ХХI в. библиографията по темата за богомилството наброява повече от 2500 заглавия на български и чужди изследователи – вж. Гечева 2007.

Изследователите на подобни процеси извеждат и важното наблюдение за взаимовръзката и взаимовлиянието между каноничната и апокрифната литература. Спецификите на този своеобразен „затворен кръг“ на двупосочен културен обмен Юри Стоянов описва така:

При подходящи условия тези гностически или дуалистични остатъци в апокрифните текстове могат да стимулират възраждане на съответното отношение посредством директно използване на техните теми или чрез творческа интерпретация, която преминава в каноничната литература, с всички произтичащи от това възможности за формулиране на нови хетеродоксии и ереси.

(Стоянов 2007: 165)

С други думи, гностико-дуалистичните учения предлагат мотиви, които преминават в апокрифната литература, оттам по различни канали (писмени или устни) се пренасят и закрепват в каноничната литература. Тя от своя страна се превръща в своеобразен инкубатор за нови еретични постулати. Така апокрифната и каноничната литература „пресяват“ дуалистичните мотиви, преработват ги и ги трансформират в основа за нови религиозни учения, които християнската църква по-късно ще обяви за поредните ереси.

Апокрифната книжнина е изключително важен текстови корпус, защото в нея откриваме не само дуалистични възгледи; тя удържа един специфичен и особено интересен субкорпус от богомилска литература. Още тук трябва да подчертаем, че през различни канали на предаване на информация апокрифната литература оказва изключително силно влияние при изграждането на средновековните представи за вселената, на които се подчинява мисленето на хората по нашите земи. Апокрифната средновековна литература се превръща в мащабно платно, върху което се проектира вечното съперничество между доброто и злото, непресекващата борба за надмощие между човеколюбивия Бог и злонамерения дявол.

В своите анализи на средновековните апокрифни текстове Донка Петканова подчертава, че богомилският дуализъм оказва изключително силно влияние върху развитието на апокрифните сюжети, а чрез превеждането им от гръцки и други източни езици те са адаптирани за внедряването им в българска среда.

В българската култура съществува още един плодороден източник, но едновременно с това и своеобразен приемник на мотиви – *словесният фолклор*. В своята същина той представлява сложна, дълговременно образува се компилация от многопластови утаявания и преплитания на сюжети и мотиви с различен произход: оригинални фолклорни, апокрифни, дуалистични и канонични (последните, макар и твърде малобройни, все пак също са налични).

В следващите страници ще се фокусираме върху един от примерите на дуалистично влияние в българския словесен фолклор, формиран от богомилските представи за устройството на видимия свят и човека. Мотивът за сътворението на жената е следствие не от интерпретиране на библейския антропогоничен разказ, а по-скоро от отдалечаването и дори игнорирането на каноничния сюжет, като предлага алтернативна версия за появата на жената, но едновременно с това извежда и обяснение за нейната изначална греховност.

Антропогонията в библейския текст. Сътворението на жената

Разказа за сътворението на мъжа и жената откриваме на две места в библейския текст: в Бит. 1:27 и в Бит. 2:7, 21-22. Според някои изследователи (Фрейзър 1989: 20; Марковски 1992: 214 – 216, 221 – 224) двата разказа са независими един от друг и съвсем очевидно си противоречат: в единия сюжет мъжът и жената са създадени по идентичен начин, а във втория откриваме различни интенции и подходи при разгръщане на творческите действия на Бога.

Нашата теза е по-скоро помирителна, защото тя съвместява двете наглед противоположни гледни точки за сътворението на първите хора.

Първият текст казва: „И сътвори Бог човека по Свой образ, по Божий образ го сътвори; *мъж и жена ги сътвори*“ (Бит. 1:27)¹³. Разказът, поместен в Битие, гл. 1, задава общата хронологична рамка на космогонията и антропогонията – в пет последователни дни са обозначени и детайлно описани етапите на сътворението и подредбата (sic!) на отделните компоненти на вселената: времето, елементите на видимия и невидимия свят, живите същества. Шестия ден от сътворението, следвайки предзададения план, Господ посвещава на венеца на своето творение, създавайки мъжа и жената „по свой образ“, като ясно е указано, че „мъж и жена ги сътвори“, т.е. вложени са еднакви умения и вещина в създаването както на мъжа, така и на жената. Този цитат всъщност развенчава изградената и утвърдена представа, че Господ влага творчески сили за извайването на мъжа, докато жената е създадена прибързано и с почти изчерпан съзидателен заряд.

Втората версия за сътворението на мъжа и жената откриваме в следващата глава на Битие: „И създаде Господ Бог човека от земна пръст и вдъхна в лицето му дихание за живот; и стана човекът жива душа“ (Бит. 2:7); „И даде Господ Бог на човека дълбок сън; и когато заспа той, взе едно от ребрата му и запълни това място с плът;/ И създаде Господ Бог

¹³ Тук и надолу библейските цитати са по синодалното издание на Библията от 1993 г. Курсивът в цитата е мой – Б.П.

от реброто, взето от човека, жена, и я заведе при човека“ (Бит. 2:21-22). Класическото тълкуване на Библията пояснява, че жената е създадена от реброто Адамово. Поради непокорството, което ще прояви, тя по-късно е обречена на смирение и безмълвие пред мъжа си (ср. Еф. 5:22-24; 1 Тим. 2:11-13).

Във втора глава на Битие вниманието е фокусирано само и единствено върху последния ден от сътворението. Това е времето, в която Господ създава Адам и Ева и ги поселва в райската градина. Каноничният текст тук разкрива детайлите, етапите и хронологията на самия антропогоничен процес, разяснявайки защо човекът е венецът на Божието творение. Мъжът и жената са създадени вследствие на творческа потенция, планиране на действията и предпоставяне на функциите на хората. Маркар жената да е „взета от мъжа (си)/ ... ще бъдат (двамата) една плът“ (Бит. 2:23-24). С този стих се указва равнопоставеността на мъжа и жената както в условията на всекидневния живот, така и при взимането на ключови решения за едно или друго (общо) действие.

Рамкирането на космогоничната хронология и приближаването на фокуса към антропогонията в шестия ден „помирява“ двата наглед разнородни библейски мотива за сътворението на жената. Господ създава Ева със същата вещина, с която извайва Адам. Нещо повече – нейната роля в човешката история не се изчерпва само с престъпването на Божията заповед, грехопадението и последвалото пропъждане от Едемската градина. На Ева е отредена ключовата роля да бъде прамайката на Спасителя. Човеколюбие на Бога и неговият план за спасението на човечеството са заложили в епизода с прогонването на хората от райската градина и проклятието над змията (= дявол), според което от „семеето на жената“ ще се роди Онзи, който ще пребори дявола¹⁴ (Бит. 17:4, 7, 19; Гал. 4:4, 3:16; 1 Иоан 3:8; 2 Сол. 2:8-9). Но тук няма да навлизаме в анализа на мотива за обещания Спасител¹⁵, защото той ще ни отведе в друга посока.

Дуалистични фолклорни представи. Сътворението на жената

Значителна част от българските легенди за сътворението на света и човека се отдалечават от каноничния разказ. Анализите на фолклорните текстове показват, че те притежават дуалистичен характер (Петкова 2017: 89 – 211). В тях са уталожени богомилски възгледи, проникнали във фолклорна среда най-вече от апокрифната литература. Легендите

¹⁴ Вж. „И рече Господ Бог на змията.../ ще вся вражда между тебе и жената, и между твоето семе и нейното семе; то ще те поразява в главата, а ти ще го жилиш в петата“ (Бит. 3:14-15; к.м. – Б.П.); вж. и Покровски 1904: 165, Лопухин 1904 – 1913: 28, Димитров 1990: 76.

¹⁵ Повече за този мотив вж. при Петкова 2017: 116 – 119.

съхраняват богомилските представи, че дяволът притежава творчески потенцици и е в състояние да създава реалии и живи същества, макар и с отрицателен знак¹⁶. Нещо повече – в легендите се появява и се закрепва представа за неспособността на Господ да се справи с предизвикателствата на сътворението. Често той е представян като старец, уморен от действията си и изпитващ нужда от храна, от дрехи, от почивка, от сън. В противовес на него във фолклорните представи дяволът е енергичен и хитър, понякога другар, друг път противник на Бога¹⁷. В легендите дяволът е този, който не само владее тайните на сътворението¹⁸, но успява да се намеси в кулминационните епизоди, за да доизмайстори видимия свят, оформяйки го като несъвършено място за земния живот на човека.

Важно е да се отбележи, че словесният фолклор съхранява няколко варианта на мотива за създаването на жената: идентично извайване на мъжа и жената от кал, сътворението на жената според каноничния разказ (Петкова 2017: 107-109) и създаването ѝ според дуалистичните (= богомилски) представи. Тъкмо на последния мотив ще спрем вниманието си в следващите страници, като анализираме една фолклорна легенда от Щип, публикувана в *Сборника за народни умотворения* (СБНУ, т. IX, 1893: 155). Тя е записана от фолклориста А. Костенцев и е разказана от неговия баща. Тук ще представим пълното ѝ съдържание с уговорката, че нейният словоред и диалектни особености са запазени, но текстът е предаден с ортографичната система, утвърдена с правописната реформа от 1945 г. Пунктуацията е коригирана. Остарелите думи, диалектните думи и турцизмите са обяснени в бележки под линия.

Жената е от дяволска опашка

Жената била направена от дяволска опашка, затова била много дявол и затова приказуват човеците оваква приказна за нея.

Дедо Госпот, откако направил от земя първнио човек, шчо се кажува Адам, и како дуунал на него, и он оживел и станал како нас жив човек. После рекъл си Госпот: „На овай човек сака да му дам един другар, за да си приказува со него, за да не му се саклетисува душата“. Викнал Госпот еден ангел и му кажал овака: „Слушай овамо, ангеле,

¹⁶ За дявола като създател на животни (змия, вълк, куче, козел/пръч, коза) и на растения (лоза, тръстика, къпина) – вж. Петкова 2017: 144 – 179.

¹⁷ Мотивът за дявола съдружник, а по-късно противник на Бога води началото си от близначния мит, разпространен сред почти всички народи по света – вж. Залатаръв 1964, Гамкрелидзе, Иванов 1998: 777 – 779.

¹⁸ Вж. например как Господ изпраща пчелата да подслуша дявола как да спре растежа на земята – легенда без заглавие (от Етрополе), СБНУ, т. IV. 1891: 129.

шчо ке ти кажем. Ти сега от овдека ке отидеш при Адам у башчата¹⁹ и ке го најдеш дека спие, та ке земеш полеецка и ке му извадиш едно ребро от левата страна и ке ми го донесеш овдека. Ама слушай овамо – гледай арно, да не го разбудеш!“.

Ангело се поклонил на Госпот и търчейки, отишел при Адама у башчата, дека спал, и му извадил полецка едно ребро, без да го усете Адам, и го донесе на Госпот. Но и Госпот бил заспал, та ангело не смеял да го собуде и застанал на вратата да го чека да се собуде.

Куга гледа ангело свети гъаволо, дека се качуе по мердивено²⁰ и доогъа при него, и му вика: „Шчо седеш тува на вратата и заошчо не улезни унатре?“. Ангело му рекъл: „Боям се да не собудам Госпот“. „Ами шчо е овоа, шчо държиш у раката?“ – попрашал го гъаволо. Ангело му рекал: „Овоа е реброто на Адам“. Гъаволо му рекъл: „Молъам ти се, ангеле, кам²¹ да го видам какво е“. Ангело се излъжал и му го дал, и гъаволо той саат пърснал²² да бега, и ангело се пушчил²³ по него. Бре тука, бре там, гъаволо напреи²⁴ со реброто бега, ангело по него търче да му го отме²⁵ и гъаволо се шукнал²⁶ у една дупка, и ангело го фанал за опашката. Гъаволо се бута надолу, ангело го тегле нагоре за опашката – теглил, теглил и му искубал опашката на гъаволо, и гъаволо се скрил в дупката. „Ами сега, какоф джувап²⁷ ке дадам на Госпот?“ – викал си по пато²⁸ ангело. Како отишел при Госпот, наогъа го дека спие ошче²⁹. „Ке го собудам – си рекъл ангело, – та какво сака³⁰, нека ми праве; да не би да ми рече: заошчо ме не скорна отпрееска?³¹“. И тогай фанал да вика: „Господи, Господи!“ , и Госпот му речел, мижсейки: „Айде, бди си, това шчо ти е у раците, да стане това, шчо сум рекъл!“ . И така гъаволската опашка станала на жена и ставиле името Ева.

И така, какви представи удържа фолклорната легенда? На първо място става съвсем ясно, че сюжетната линия се отдалечава от тази на

¹⁹ Бахча (тур.) – градина.

²⁰ Мердивен (тур.) – стълбище.

²¹ Дай.

²² Тозчас хукнал; веднага хукнал.

²³ Спуснал се.

²⁴ Напред.

²⁵ Да го земе, да му го отнеме.

²⁶ Мушнал се, шмуѓнал се.

²⁷ Джувап (араб.) – отговор; обяснение, оправдание.

²⁸ По пътя.

²⁹ Намира го да спи все още.

³⁰ Каквото иска.

³¹ Защо не ме събуди по-рано?

каноничния текст. В него съвсем лаконично се съобщава, че жената е сътворена от реброто Адамово (Бит. 2: 21-22). Ева, подмамена от змията (= дявол), престапва Божията забрана, откъсва плода от дървото на познанието, примамва Адам и двамата съгрешават. Старият завет разработва мотива за предопределеността на жената в посока на нарушаване на заповедта, а тази стигма се превръща в изконен елемент от изначалната женска идентичност.

Фолклорната легенда, публикувана в СБНУ, отчасти се опитва да следва библейския модел, пояснявайки, че началните творчески интенции на Господ са жената да бъде създадена от лявото³² ребро на мъжа. Планираните действия на Бога са осуетени от срещата между глупавия страхлив ангел и лукавия дявол. В последна сметка Ева е създадена не от Адамовото ребро, а от част от тялото на дявола. Опашката е онзи телесен елемент, чрез който животното се различава от човека, тя е категоричен зооморфен код и винаги препраща към животинското, към нечовешкото, към хтоничното, към демоничното³³.

От друга страна, опашката е и фалически символ, с който би могло да бъде обяснена и женската сексуалност. В продължение на столетия християнската църква формира и целенасочено налага стереотипа за ясно изразения сексуален апетит на жената (Бештел 2016: 69 – 120), който препраща без съмнение към мотива за съблазнения от Ева мъж и за първородния грях, наследен от цялото човечество. Към тази обща рамка трябва да добавим и дуалистичната представа на манихеите за ролята на дявола в създаването на хората. Според учението им Ева народила потомство най-напред от сношенията си с главния демон, след това с Каин и най-сетне с Адам³⁴. Богомилите предлагат алтернативна версия,

³² В митологията на индоевропейските народи *лявото* е негативно натоварен член на бинарната опозиция *дясно – ляво*; асоциира се с нечистото, със злото, с демоничното и винаги препраща към хтноса и хаоса – вж. Гамкрелидзе, Иванов 1998: 784 – 786.

³³ Във фолклорните представи дяволът винаги е обрисуван с животински телесни елементи: рога, копита, опашка, т.е. не-човешките характеристики категорично препращат към сферата на животинското, на демоничното, на хтоничното. Тези характеристики дяволът дължи на християнската църква, която в първите векове от създаването си, в непрестанните опити да изкорени езическите представи и практики, натоварва описанията на демоничните същества с различни животински характеристики. Постепенно езическите демони се трансформират в зоантропоморфни козлоноги, козлороги и опашати същества, опасни за човека и човешкия свят. Вж. Маринов 1994: 252, Петкова 2017: 126 – 133. Във фолклорен контекст се появява представата, че опашката на дявола „израсла по-после, когато отпаднал от Бога“ (Маринов 1891: 18). Този мотив също има дуалистичен произход.

³⁴ Подробно представяне на манихейската космогония и антропогония вж. у Иванов 1970: 5 – 7. Кратка версия вж. у Ангелов 1993: 81 – 82.

според която след сношението със Самаил (= Сатанаил) Ева родила близнаци – Каин и сестра му Каломена, а от връзката ѝ с Адам се появил Авел (Ангелов 1993: 133, Стоянов 2006: 119)³⁵. Но тук ще се ограничим само с маркирането на дуалистичния мотив за женската сексуалност и породените от това Евини съвкупления.

Още един любопитен факт – етиологичната дуалистична легенда не само обяснява произхода на жената, но и пояснява някои физиологични различия между мъжа и жената:

Гъвало бил теглил жените за косите, за да виде дали ке си познае неговата опашка, шчо му я искубал ангело, та и затова и [на] *жените пораснувале по-скору* от мъжете.

(СБНУ, т. IX, 1893: 155, бел. под линия; к. а. А. Костенцев)

Изобщо фолклорните легенди имат за цел не само да разкрият тайните на сътворението, но и да дообяснят елементите от всекидневния живот на човека от времето на Средновековието и предмодерната епоха. Тази легенда всъщност обяснява защо жените не вдигат косите си в опашка високо на тила. Подобна прическа днес е широко разпространена сред жените (известна е като „конска опашка“). Тя обаче е напълно немислима за жените от предмодерната епоха тъкмо защото това е „опашката на дявола“. С нейната демонстрация се визуализира принадлежността към не-човешкия свят. Този детайл днес би ни изглеждал, ако не странен, то поне маловажен. Но ако се опитаме да вникнем във всекидневието на човека, и особено на жената, принадлежаща към традиционната фолклорна култура, неминуемо ще се убедим, че унаследените и предадените през поколенията норми и правила, формирани от архаичните представи, са тъкмо тези, на които жената е подчинена.

Фолклорната легенда *Жената е от дяволска опашка* се опитва не само да обясни, но и сякаш да оправдае до известна степен действията на жената в последващия епизод с грехопадението. Произходът ѝ от опашката на дявола всъщност мотивира и нейните действия, чиито последиствия ще паднат върху цялото човечество. Това, което се опитва да направи фолклорната легенда, е не да укори, не да заклеми, не да изобличи жената, а да поясни, че пред нея всъщност не стои избор – дяволската ѝ природа е тази, поради която Ева ще престъпи Божията заповед. Тъкмо високомерието и надменността, присъщи на дявола, са втъкани в женската природа с акта на сътворението. Фолклорната легенда всъщ-

³⁵ Този мотив всъщност иде да обясни и старозаветния мотив за братоубийството на Авел – Каин е от „смето на дявола“ и така се поставя началото на смъртта и убийствата в света.

ност, макар и индиректно, казва, че в последващите епизоди от човешката история жената ще се съюзи със своя създател – дявола, за да се опълчат срещу Божията подредба на света³⁶.

И така, в резултат на дълбоко вкоренените богомилски дуалистични представи, резонирани в нашия словесен фолклор и в частност – в легендите, виждаме ясно изградените стереотипи на образите: дяволът е хитър, ангелът е глупав и страхлив, Господ е податлив, лековерен и доверчив, грехът и злото са вложени в жената още с акта на сътворението. Анализираният тук фолклорна легенда за произхода на жената е пример за това доколко богомилското учение повлиява върху представите на нашия народ за произхода на хората.

В заключение ще обобщим, че легендата *Жената е от дяволска опашка* е един от чудесните примери от българския словесен фолклор за специфичната симбиоза, за наслявяване на няколко пласта културни влияния: от една страна – библейския текст с основната концепция за сътворението на жената от Бога, от друга – дуалистичното богомилско учение, че дяволът участва активно в сътворението на видимия свят и на първите хора, от трета – фолклорната представа за мястото на жената в контекста на традиционната общност, функционираща през културната норма. Фолклорната легенда удържа в себе си тези разнопосочни нишки, изтегля ги и ги напластява, докато се оформи един своеобразен културен модел от предмодерната епоха, чрез който се обяснява структурата и функционирането на света, в който живее човекът.

ЛИТЕРАТУРА

- Ангелов 1980:** Ангелов, Д. *Богомилството в България*. [Angelov, D. Bogomilstvoto v Balgaria.] София: Наука и изкуство, 1980.
- Ангелов 1961:** Ангелов, Д. *Богомили*. [Angelov, D. Bogomili.] София: Отечествен фронт, 1961.
- Ангелов 1993:** Ангелов, Д. *Богомилството*. [Angelov, D. Bogomilstvoto.] София: Булвест 2000, 1993.

³⁶ Сходен мотив откриваме в приказката *Чоекот што ја изведе керка му од гџаолот како јаблоко* (*Човекът, който изведе черката на дявола като ябълка*), в която дяволът превърнал дъщеря си в ябълка и я дал на един мъж. Човекът изял плода, дъщерята на дявола се настанила в сърцето му, а дяволът ѝ заръчал: „Седи, керко, внатре, и ас тоа сакаф: ти однатре работи и ас од надвор, како да ет по-бърго ке го донесиме кај нас“ („Седи, черко, вътре, и аз това исках: ти отвътре работи и аз отвън, и така по-бързо ще го доведем при нас“) – „Чоекот што ја изведе керка му од гџаолот како јаблоко“, СБНУ, т. I, 1889: 98 – 99.

- Бештел 2016:** Бештел, Г. *Четирите жени на Бог – блудницата, вецницата, светицата и наивницата*. [Beshtel, G. Chetirite zheni na Bog – bludnitsata, veshnitsata, svetitsata i naivnitsata.] София: Изток-Запад, 2016.
- Библия 1993:** Библия, сиреч книгите на Свещеното писание на Вехтия и Новия завет. [Bibliya, sirech knigite na Sveshtenoto pisanie na Vehtiya i Noviya zavet.] София: Св. Синод на Българската православна църква, 1993.
- Гамкрелидзе, Иванов 1998:** Гамкрелидзе, В., В. Иванов. *Индоевропейският език и индоевропейци. Реконструкция и историко-типологически анализ праязыка и протокультуры*. [Gamkrelidze, V., V. Ivanov. Indoevropeskij yazik i indoevropeyski. Rekonstruktsiya i istoriko-tipologicheskij analiz prayazyka i protokul'tury.] Том I – II. Тбилиси: Издателство Тбилисского университета, 1998.
- Генчев 1988:** Генчев, Н. *Българската култура XV – XIX в.* [Genchev. Balgarskata kultura XV – XIX v.] София: УИ „Климент Охридски“, 1988.
- Гечева 2007:** Гечева, Кр. *Богомилството и неговото отражение в средновековна християнска Европа. Библиография*. [Gecheva, Kr. Bogomilstvoto i negovoto otrazhenie v srednovekovna hristiyanska Evropa. Bibliografiya.] София: Гутенберг, 2007.
- Димитров 1990:** Димитров, Ат. *Ръководство за изучаване на Вехтозаветните законоположителни книги на Св. писание*. (Фототипно издание от 1935). [Dimitrov, At. Rakovodstvo za izuchavane na Vehtozavetnite zakonopolozhitelni knigi na Sv. pisanie (Fototipno izdanie ot 1935).] София: Синодално издателство, 1990.
- Залатарьев 1964:** Золотарёв, А. *Родовой строй и первобытная мифология*. [Zolotarev, A. Rodovoj stroj i pervobitnaya mifologiya.] Москва: Наука, 1964.
- Иванов 1970:** Иванов, Й. *Богомилски книги и легенди*. (Фототипно издание от 1925). [Ivanov, Y. Bogomilski knigi i legendi. (Fototipno izdanie ot 1925).] София: Наука и изкуство, 1970.
- Лопухин 1904 – 1913:** Лопухин, Ал. *Толковая Библия*. [Lopuhin, Al. Tolkovaya Bibliya.] Петербург: б. изд., 1904 – 1913.
- Маринов 1891:** Маринов, Д. *Жива старина*. [Marinov, D. Zhiva starina.] Русе: Печатница Св. Св. Кирил и Методий, 1891.
- Маринов 1994:** Маринов, Д. *Народна вяра и религиозни народни обичаи*. (Второ фототипно издание от 1914). [Marinov, D. Narodna vyara i religiozni narodni obichai. (Vtoro fototipno izdanie ot 1914).] София: БАН, 1994.

- Марковски 1992:** Марковски, Ив. *Въведение в Свещеното писание на Стария завет.* [Markovski, Iv. Vavedenie v Sveshtenoto pisanie na Stariya zavet.] Велико Търново: Кооперативна печатница Гутенберг, 1992.
- Оболенски 1998:** Оболенски, Дм. *Богомилите. Студия върху балканското новоманихеиство.* [Obolenski, Dm. Bogomilite. Studiya varhu balkanskoto novomaniheystvo.] София: Златорог, 1998.
- Петканова 1978:** Петканова, Д. *Апокрифна литература и фолклор.* [Petkanova, D. Apokrifna literatura i folklor.] София: Наука и изкуство, 1978.
- Петканова 1982:** Петканова, Д. *Апокрифната литература в България.* [Petkanova, D. Apokrifnata literatura v Balgaria.] // *Стара българска литература*, Т. 4. София: Български писател, 1982.
- Петканова 1992:** Петканова, Д. *Приемственост и развитие. Студии по старобългарска литература.* [Petkanova, D. Priemstvenost i razvitie. Studii po starobalgarska literatura.] София: Български писател, 1992.
- Петканова 2005:** Петканова, Д. *По книжовния друм на миналото.* [Petkanova, D. Po knizhivniya drum na minaloto.] София: Издателство Врѣмa, 2005.
- Петканова 2006:** Петканова, Донка. *Разноликото Средновековие, отразено в литературата.* [Petkanova, D. Raznolikoto Srednovekovie, otrazeno v literaturata.] Велико Търново: Абагар, 2006.
- Петкова 2017:** Петкова, Б. *Да направим земя и хора. Разказът за сътворението и грехопадението в българската култура.* [Petkova, B. Da napravim zemya i hora. Razkazat za satvorenieto i grehopadenieto v balgarskata kultura.] Пловдив: Студио 18, 2017.
- Покровски 1904:** Покровски, А. Ева. // Лопухин, А. (ред.) *Православная библейская энциклопедия.* [Pokrovski, A. Eva.] Петроград: Приложение към духовному журналу „Странникъ“, т. V, 1904, 163 – 168.
- СБНУ 1889:** Чоекот што ја изьеде керка му од г'аолот како јаблоко. [Choeokot shto ja iz'ede kerka mu od g'aolot kako iabloko.] // *Сборник за народни умотворения*, Том I. София: Държавна печатница, 1889, 98 – 99.
- СБНУ 1891:** *Легенда без заглавие* (от Етрополе). [Legenda bez zaglavie (ot Etrropole).] // *Сборник за народни умотворения*, Том IV. София: Държавна печатница, 1891, 129.
- СБНУ 1893:** Жената е от дяволска опашка. [Zhenata e ot dyavolska opashka.] // *Сборник за народни умотворения*, Том IX, 155 – 156.
- Стоянов 2006:** Стоянов, Ю. *Другият Бог. Дуалистичните религии от Античността до катарската ерес.* [Stoyanov, Yu. Drugiyat Bog. Dualistichnite religii ot Antichnostta do katarskata eres.] София: Кралица Маб, 2006.

Фрейзър 1989: Фрейзър, Дж. *Фолклорът в Стария Завет*. [Frazer, J. *Folklorat v Stariya Zavet*.] София: Издателство на Отечествения фронт, 1989.

Хамилтън, Хамилтън, Стоянов 1998: Hamilton, J., B. Hamilton, Yu. Stoyanov. *Christian Dualist Heresies in the Byzantine World, c. 650 – c. 1450*. Manchester – New York: Manchester University Press, 1998.

Шват-Гълъбова 2010: Шват-Гълъбова, Гр. *Haeresis Bulgarica в българското културно съзнание на XIX и XX век*. [Szwat-Gylybowa, Gr. *Haeresis Bulgarica v balgarskoto kulturno saznanie na XIX i XX vek*.] София: УИ „Св. Климент Охридски“, 2010.

ЛИТЕРАТУРНИ ОТГЛАСИ НА МНОГОСТРАДАЛНИЯ ИОВ

Част I. Въпросите на Иов и отговорите
на Ян Амос Коменски

Жоржета Чолакова
Пловдивски университет „Паисий Хилендарски“

Жоржета Чолакова. Литературные отголоски многострадального Иова. Часть первая. Вопросы Иова и ответы Яна Амоса Коменского

Настоящая статья пытается выявить те дискуссионные поля в образе ветхозаветного Иова, в которых содержится герменевтическая энергия последовавших многочисленных и разнонаправленных художественных интерпретаций. В первой части студии, которая представлена здесь, акцент ставится на автентическом библейском рассказе и имплицитованном в нем сложном комплексе проблем, ставших наиболее частым объектом толкований в богословской литературе. Затрагиваются вопросы о молчании Бога и о роли сатаны как источника страданий Иова, о теодицее и антроподицее, о смирении и бунте и т. д. Рассматривается участие Иова в двух религиозных трактатах Яна Амоса Коменского – *Горестный* и *Centrum securitatis*, адекватно отражающих богословскую концепцию чешского ученого и теолога.

Ключевые слова: Иов, теодицея, антроподицея, Микулаш Конач, Ян Амос Коменский, *Горестный*, *Centrum securitatis*

Zhorzheta Cholakova. Literary Reverberations of Job the Long-Suffering. Part One. Job's Questions and John Amos Comenius's Answers

The present study is an attempt to highlight the fields of discussion in the image of Job from the Old Testament that contain the hermeneutical energy of the numerous and divergent artistic interpretations that have followed. The first part of the study, which are the contents is presented hereby, focuses on the authentic biblical narrative and the complex set of implicit issues, which are the most common object of interpretation in the theological literature. The questions of God's silence and the role of Satan as the source of Job's suffering, the theodicy and anthropodicy, the humility and rebellion, etc., are all addressed. The study also examines Job's role in two religious treatises by John Amos Comenius, *The Mournful* and *Centrum securitatis*, which provide an eloquent expression to the theological thought of the Czech scholar and theologian.

Key words: Job, theodicy, anthropodicy, Mikuláš Konáč, John Amos Comenius, *The Mournful*, *Centrum securitatis*

От цялата галерия със старозаветни персонажи образът на страдалеца Иов има открояващо се присъствие в многовековната история на човешката култура. Този факт подсказва, че настоящият текст е безсилен да реконструира в пълнота литературното му битие, но поне ще направи опит да очертае някои от неговите проявления, при това най-вече в чешкия контекст. Нашият интерес е провокиран от релевантността на този образ с една от вечните общочовешки теми – темата за страданието, както и от херменевтичния потенциал на този старозаветен образ и на неговите многообразни, дори противоречиви художествени интерпретации. От една страна, богословската традиция налага представата за Иов като поучителен пример за богопочитание и смирение, а от друга – секуларното литературно съзнание разчита в библейския прототип същността за модерната личност разтревожено и дори стигащо до границите на безнадеждността питане за неизбежността на страданието. Настоящите разсъждения се основават именно на тази дихотомия. За да осмислим многообразните литературни проекции на Иов, смятаме за необходимо да потърсим най-напред иманентния потенциал на този старозаветен персонаж, който ще се реализира с особена настойчивост, иконизирайки в богат спектър от художествени решения идеята за непреодолимостта на страданието. В тази първа част от нашето изложение следователно ще разсъждаваме върху кодираните в текста въпроси, на които старозаветният разказ не дава еднозначни и ясни отговори, отваряйки по този начин мисловни пространства за последвалите философски и психологически трактовки например на Киркегор или Юнг, както и за драматично изживяваните в литературата на XIX и XX век екзистенциални проблеми. Най-напред обаче ще се фокусираме върху първообраза и неговите приоритетни характеристики, които импонират на християнското учение, и паралелно с прочита на старозаветния разказ ще потърсим най-близкостоящите до библейския текст рефлексии, които несъмнено се съдържат в религиознопоучителните съчинения.

Богословската литература проявява забележително – но не и неочаквано – единомислие по отношение на Иов: той е кодифициран като възплъщение на смирението, с което всеки простосмъртен трябва да приема страданията, пратени от Бога. Разказът за праведника, който се радва на Божията любов и благодат, но внезапно е подложен на ужасяващи мъки, се явява едно от най-поетичните и наситени с най-много мъдрост библейски послания. И независимо от това, че православни, католици и протестанти имат различни виждания относно съдържанието и подредбата на отделните книги в Стария завет, тяхната трактовка на този толкова загадъчен и труден за тълкуване текст е твърде сходна.

Канадският учен Клод Буше в книгата си *Библията през погледа на изкуството и на разума* (*La Bible lue sous les regards de l'art et de la raison*, 2012) отбелязва, че протестантските библии съдържат три групи текстове: исторически, книги на премъдростта, между които и *Иов*, и профетични. Римокатолическите, отбелязва той, добавят към тях още шест, наречени девтероканонични (от гръцката дума, означаваща втори, т.е. „канонични от втора степен“) (Буше 2012: 30). Бихме допълнили, че към тях православните библии добавят още няколко. Спорни текстове са били най-често тези, на които не е бил открит староеврейският оригинал, а само гръцкият превод, или такива, към които не отправя Новият завет. В някои случаи неприемливи са се оказвали и текстове, които са съдържали неверни исторически сведения. Различията между трите типа библии обаче не засягат книгата *Иов*. А това също така означава, че тази книга не е била категоризирана от нито едно от трите вероизповедания като апокрифна. Ето защо не бива да изненадва фактът, че съществува изключително богата богословска литература, посветена на *Иов*.

За римокатолическата църква основополагащ е трактатът на Тома от Аквино (1225 – 1274), който в своя пролог към *Коментар върху книгата на Иова*¹ изтъква първостепенната роля на този старозаветен разказ да разкрие чрез историята на *Иов* Божия промисъл. Изхождайки от безспорния факт, че „добрите неща невинаги се случват на добрите хора, нито пък лошите неща – на лошите хора“, теологът вижда в това несъответствие причината за усъмняване в действителната роля на Божието провидение при управлението на човешките дела:

Затова след обнародването на Закона и Пророците книга *Иов* заема първо място в реда на Священото писание – книгите, съставени от мъдростта на Светия Дух за поука на хората. Цялото намерение на тази книга е насочено към това: да покаже, че човешките дела се управляват от божественото провидение, като използва вероятни аргументи. [...] Страданията на праведниците са това, което, изглежда, особено накърнява божествения промисъл в човешките дела. Защото, макар на пръв поглед да изглежда ирационално и противоречащо на провидението, това, че понякога добри неща се случват на зли хора, все пак може да бъде оправдано по един или друг начин с божественото състрадание. Но това, че праведните биват сполетявани от беди без причина, изглежда, напълно подкопава основите на провидението. Така разнообразните и тежки страдания на един конкретен праведен човек на име

¹ Оригиналният заглавие е *Expositio super Iob ad litteram*. В настоящата студия този текст на Тома от Аквино е ползван и цитиран според дигитализирания вариант на английския превод (вж. Тома от Аквино <https://www.dominican.edu/~medieval/texts/ThomasAquinas/CommentaryJob.html>). Навсякъде преводът е мой – Ж. Ч.

Иов, свършен във всяка добродетел, са предложени като своеобразна тема за въпроса, предназначен за обсъждане.

(Тома от Аквино <https://>)

Така Тома от Аквино точно и ясно фиксира трите ключови аспекта на „случая Иов“, които в перспективата на богословското мислене са не само съвместими, но и ценностно синхронизирани: Божи промисъл – страдание – справедливост. Каноничната трактовка се гради върху конгруентния характер на тази триада: усъмняването в релевантността на всяка една от тези взаимовръзки напуска телеологичното поле на библейската херменевтика и преминава към полето на секуларната фикционалност, в което безпричинното човешко страдание не би могло да намери целесъобразно оправдание, още по-малко – да послужи за убедителен аргумент на Божи промисъл и справедливост.

В предстоящите редове ще обърнем внимание на някои религиозни трактати и на заявените в тях принципи тълкувания на този образ, които ще ни послужат по-нататък главно в две посоки: първо, за да участват като ориентири при изследване на протестантската трактовка, представена от Ян Амос Коменски (настоящата първа част на студията); второ, за да отворим на този фон фикционалните превъплъщения на Иов в някои художествени произведения главно в чешката литература (предстоящата втора част на студията).

Иов в светлината на старозаветната екзегетика

В пролога към цитираното съчинение Тома от Аквино изразява респект към трактовката, която папа Григорий Велики прави в своя пространен трактат върху Иов². Този факт недвусмислено говори за наличието на приемственост в старозаветната екзегетика. Както бе отбелязано, книга *Иов* присъства и в католическата, и в православната, и в протестантската Библия. Сходството обаче се проявява и на херменевтично ниво – съществуващата богата богословска традиция вижда в образа на Иов онзи комплекс от мъченичество и святост, който ще бъде основополагащ и в евангелския разказ за Христос. Такава теза откриваме в споменатите съчинения и на Григорий Велики (кн. 1, § 15), и на Иоан Златоуст (Слово 2), и на Тома от Аквино (гл. 3.). Благочестието на Иов е не само

² Папа Григорий Велики (540 – 604) е признат и от православната традиция, почитан е и от протестантските теолози. Като едно от най-значимите негови съчинения е определяно *Нравствени поучения за книга Иов (Expositio in Job)*, известно още със заглавието *Moralia in Job*, което той написва по време на престоя си в Константинопол през 80-те години на века, но завършва в Рим през 595 г. Съчинението съдържа 35 глави, наречени „книги“ (достъпно на https://azbyka.ru/otechnik/Grigoriy_Dvoeslov/moralii-na-knigu-iova/).

субективна самооценка, но и безусловно призната от Бог същностна характеристика на „човека от Уц“, която обаче е оспорена от участниците в дебата. Появата на Бог в края на разказа и произнесената от него присъда всъщност потвърждават качествата на Иов, които се оказват все така съвършени независимо от изразения по време на дебата несдържан гняв и протест на страдалеца против мъченическата му участ.

Върху тези основни параметри на образа се гради многовековната канонична трактовка, която при това демонстрира забележителни сходства в различните църковни контексти. Първите тълкувания на разказа за Иов възхождат пет-шест века преди официалното разделение на православната и католическата църква и вероятно това е една от причините за формирането на устойчива херменевтична рамка, която да бъде запазена в последвалата богословска традиция. Предположението, че екзегетичният прочит на *Иов* не зависи (или слабо зависи) от конфесионалния контекст и излъчва преди всичко общи за християнството етични императиви, всъщност изисква да бъде внимателно проверено, което няма да се случи в настоящия текст. Тук само ще отбележим, че има известни основания, които се съдържат например в изказвания като това на руския богослов Василий Ф. Певницки, който смята, че западните теолози не притежават ораторския дар на източнохристиянските богослови, като Иоан Златоуст, Василий Велики, Ефрем Сирин, Григорий Богослов, Григорий Ниски, и „са следвали в своите проповеди пътя, очертан от гръцките проповедници, като са заимствали от тях метода на тълкуване на Свещеното писание, а често и мисли, съдържание, начин на изложение“ (Певницки [https](https://)). Освен че провокира интерес към съпоставително проучване на *Нравствени поучения за книга Иов* от Григорий Велики и *За праведния блажен Иов* от Иоан Златоуст, цитираното мнение на Певницки подсказва наличието на сходства от страна на римокатолическата и на православната църква по отношение на този старозаветен персонаж и на изразените чрез него послания. Засега няма да навлизаме в тази проблемна зона, но ще направим уговорката, че за настоящите ни разсъждения, които предстои да се насочат към чешкия контекст, от по-съществено значение е позицията на римокатолическата църква.

Както отбелязва Григорий Велики в своето послание до испалийския (севилския) епископ Леандър (Григорий [https](https://)), някои пасажки са особено трудни за разбиране и това налага те да бъдат специално разяснени. За пример той дава откъси от третата глава, в които Иов проклина деня, в който се е родил, и отчаянието му звучи като самоубийствен отказ от живота. Григорий Велики основателно насочва вниманието си към откровението на Иов – именно изгубената надежда за избавление от мъките поражда гнева на Иов. И ако според Отците на Църквата той е символ на

смирението (Коментари 2007: X), как трябва да бъдат разбирани неговите думи, настойчиво търсеци отговори от Бога и които според думите на Григорий Велики са трудни за разбиране?

Друг важен въпрос, на който обръщат специално внимание и Григорий Велики, и Тома от Аквино, е заложен още в първата глава на разказа. Страданиято, уверяват Отците на Църквата, е изпитание, което Бог праща, за да провери силата на нашата вяра. В началото на библейския разказ обаче става ясно, че не Бог възнамерява да подложи Иов на изпитание, а сатаната. Оттук произтича още един от основните въпроси, които ще бъдат дискутирани в богословската литература: кой в действителност изпраща страдание на Иов – сатаната или Бог?

Оказва се, че въпреки всепризнатата роля на Бога като създател и управител на света богословската литература не отрича участието на сатаната. Разсъждавайки върху всеки стих от първата глава, Григорий Велики внимателно осмисля онези езикови елементи, чрез които се постига внушение както за нисшестоящия статут на сатаната спрямо Бог, така и за градацията на неговите злодеяния. В богословските му размишления върху историята на Иов вмешателството на дявола се обяснява с желанието на Бог да докаже несъстоятелността на злото, претендиращо да властва над човеците. От подобна канонична гледна точка непорочният и благочестив Иов е богоизбран да свидетелства за поражението на сатаната, който неслучайно след участието си в първоначалния диалог с Бог повече не се появява на събитийната сцена. Следователно така изложената херменевтична теза не само не отрича ролята на сатаната като подбудител, но я осмисля като предвидимо негово поражение поради убедеността на Бог в предаността на Иов: по Неговите думи той е „човек непорочен, справедлив, богобоязлив и отбягващ злото“ (1:8). Така охарактеризиран, Иов се оказва, от една страна, подходящ участник в жертвоприносителен сценарий и в този смисъл би могъл да се приеме като предходник на мъченическия образ на Божия син – Исус Христос. От друга страна обаче, начинът, по който протича разговорът между Бога и дявола, оставя впечатление за това, че инициативата принадлежи не на Бог, а на сатаната, чиято дързост да противоречи на Господа, е изведена в доминираща характеристика от Сергей С. Аверинцев в неговия превод на тази старозаветна книга. Решението на руския учен да преведе *сатана*³ като *Противоречащий* се основава на значението на думата „сатана“ като „обвинител, клеветник, враг, изкусител, подстрекател, препятстващ, съперник, противник“. И ако в по-късната теология – уточнява Аверинцев – сатаната е противник на Бога, в книгата *Иов* той е „противник на човека, а отношенията му с Бог остават загадка и открит въпрос“

³ В църковнославянския превод е дѣволъ; в гръцкия – διάβολος; в латинския – Satan.

(Аверинцев 2004: 450). А именно тази неяснота в отношенията между Бога и сатаната създава впечатление за някаква договореност между тях, което имплицира недоверие към каноничната версия за всемъдрия, милостив и справедлив Бог. Страданието на „човека от Уц“⁴, респективно на всеки простосмъртен, се корени в тази „загадка“, казано с думите на Аверинцев. Тази „загадка“ съдържа големия въпрос за източника на болката – въпрос, който съпътства хилядолетната история на човечеството от най-далечни времена до днес. Като събирателен образ на всички възможни човешки страдания – и физически, и духовни, в продължение на векове Иов битува като нарицателно име за несретника, изгубил всичко по Божия воля.

Богословите акцентират върху решаващата роля на Бог, без чието благоволение не би могло да се изпълни намерението на сатаната, т.е. изпратените страдания са с предизвестен край, тъй като, ако Бог се съмнява в духовната устойчивост на Иов, той не би му възложил отговорността да участва в тази решаваща идеологическа битка. Божият промисъл обаче остава дълбоко кодиран и неговото премълчаване на равнището на текста предразполага към разнопосочни трактовки: от една страна – защото причините за страданията на Иов остават неназовани и се превръщат в основен фокус на последвалия дебат, а от друга – защото очертават широка амплитуда, която има за отправни точки разбирането за страданието като наказание и/или като изпитание. Разказът имплицира и двете възможни тези, без да утвърждава нито една от тях. От гледна точка на приятелите на Иов всяка болка е заслужено наказание, тъй като е закономерно последствие от първичния грях. Подобна мисъл не е чужда и на самия Иов, когато казва: „Кой ще се роди чист от нечист? Ни един“ (14:4). А Елиуй, който последен се включва в спора, изтъква и възпитателната роля на страданието като средство, което възпира гордостта (33:17-18). Наред с радикалния долоризъм, утвърждаващ идеята за пречистващата и градивна

⁴ Всъщност това е единственото сведение за Иов (1:1), а както отбелязват специалистите, Уц е неизвестно къде – някъде далече в Средния изток (Табю 2018: 227). Названието на тази страна е споменато три пъти в Стария завет – освен в книгата *Иов* още в *Книгата на пророк Иеремия* (25:20) и в книга *Плач Иеремиев* (4:21), но се оказва невъзможно да бъде уточнена географската локация. За Мари-Ноел Табю този факт, както и самото начало на библейския разказ напомня на фолклорноприказната формула „Имало едно време в една страна на име Уц...“. Съответствие с вълшебната приказка френската изследователка открива и в изградената представа за героя като възплъщение на самото съвършенство: той не само почита Бога, но има всичко, което един простосмъртен би мечтал – голямо семейство, богатство, спокоен живот. С други думи, Иов би могъл да бъде разпознат независимо на кое място върху световната карта и независимо в кой исторически момент от съществуването на света.

сила на болката, християнската конвенция приема страданието и като заслужено възмездие за греховната човешка природа, и като изпитание на вярата в Бога, и като мерило за етични качества. Именно тази конвенционална трактовка е вложена с особена категоричност в позицията, изразена от приятелите на Иов и оспорена от него.

Наказание или изпитание е страданието? Отговорът на Иов

„Господ даде, Господ и взе; (както беше угодно Господу, тъй и стана) да бъде благословено името Господне!“ (1:21) – тези първи изречени от Иов думи изключват намесата на сатаната и утвърждават максимата, че и благополучието, и загубата зависят единствено от Божията воля. Категоричното и неразколебано до края на разказа убеждение във всемогъществото на Бог обаче не дава отговор на въпроса *защо* – въпрос, който е основен генератор на последвалото екстатично усилие в търсене на причинно-следствено обяснение за страданието. Безусловната вяра в Божието всемогъщество влиза в сложно противоречие с потребността на човешкия разум да рационализира Божия промисъл. По този начин старозаветният разказ за Иов, който при това е от най-древните сакрални текстове на Библията, формулира за първи път проблем, който ще съпътства вековечната история на човечеството.

Като се има предвид, че всяка религиозна система се гради върху презумпцията, че доброто се възнаграждава, а злото се наказва, излиза, че историята на Иов твърде драстично проблематизира тази аксиома. Независимо от дългия и изтощителен спор, който вместо приятелска утеха и разбиране се оказва поредният източник на страдание, Иов нито за миг не се усъмнява в своята невинност и благочестивост и не пада на колене, за да иска прошка – единственото, което признава, е, че най-страшното, от което се е страхувал, го е сполетяло, и той дори проклина деня, в който се е родил (гл. 3). А не е ли това всичко друго, но не и смирение, както твърдят Отците на Църквата? До появата на Господ във финала на разказа наред с възхвалата на Създателя на света и на Закона с не по-малка отчетливост отеква решителната съпротива на Иов да се признае за недостоен раб Божи. В противен случай той би приел съветите на своите приятели и страданието за него би означавало както справедливо Божие наказание, удостоверяващо наложения чрез Закона морален ред, така също и изпитание, което благодарение на Божията милост му дава възможността за пореден път да докаже своята благочестивост. За Иов обаче да наказваш невинен човек, не може да има божествено основание, тъй като Бог се възправя срещу беззаконието, а да подлагаш на физическо и духовно мъчение този, който е бил през целия си живот предан и верен, означава по тази логика проява на недоверие от страна на Бог

към засвидетелстваната от Иов безпрекословна почит. Дори нещо повече – мъченическата участ ражда сърцераздирателния вик и оголва най-болезнения нерв на всеки вярващ – защо Бог „погубва и непорочния, и виновния“ и ако не е Той, кой е този, който има по-силна власт от Него?

Ако взема да се оправдавам, самите ми уста ще ме обвинят; ако съм невинен, Той ще ме признае за виновен. Невинен съм; не ща да зная за душата си, презирам живота си. Все едно; затова казах, че Той погубва и непорочния, и виновния. Ако тогава Той поразява с бич изведнъж, то над изпитните над невинните се подсмива. Земята е отдадена в ръце на нечестивци; лицата на нейните съдии Той покрива. Ако това не е Той, то кой е?

(Иов 9:20-24)

Бунтът на страдащия обаче не се изразява в богохулно отрицание – той кулминира не в разрушителните пориви на болката, а в смирено признаване на Божието всемогъщество. Последните думи на Иов са изречени пред лицето на Господа и това им придава аподиктичната сила на финален акорд, който огласява величието на Бога и заедно с това – снишаването, самозаличаването, себеотричащото се разкаяние на човека: „аз се отричам и разкайвам в прах и пепел“ (42:6). Огласената от Иов защита на Бога е същевременно признаване на човешката нищета. Актът на разкаяние, който би трябвало да означава преодоляване на кризата и умиротворяване на двете позиции, всъщност от определена гледна точка означава точно обратното, тъй като става още по-очевидна непреодоляната разлика между правото и правотата. Правото на Бога да управлява сътворения от него свят, същевременно предпоставя правото му да бъде несправедлив според човешката представа за хармоничен битиен ред. Иов е изразител именно на тази потребност от справедливост, разбирана като взаимност – ако обичаш Бог, то е редно да получаваш неговото благоволение; ако съгрешаваш пред него, е логично да бъдеш наказван. Нарушаването на този етичен баланс предпоставя разколебаното доверие в правотата на Бога: „Разгледайте, има ли неправда? Разгледайте, – правдата е моя“ (6:29). Божият Закон на Сътворението, посредством който Светлината на Логоса преобразува изначалния неразчленим Хаос в животворен свят, е дискредитиран в перспективата на причиненото незаслужено страдание, което извежда Иов до онова гранично състояние, в което той призовава смъртта: „и душата ми желае по-добре да се прекрати дишането, по-добре смъртта, нежели да се спазят костите ми. Омръзна ми животът“ (7:15-16). Уравнението на Закона остава с нерешено неизвестно.

Ако се върнем към поставения по-горе въпрос изпитание или наказание е страданието на Иов, ще видим, че е налице експлицитното манифестиране и на двете възможности в наративния план на разказа: споразумението между сатаната и Бога в първата глава дефинира страданието като изпитание, което трябва да провери дали отнемането на благодатта разколебава вярата, а в диспута между Иов и неговите приятели то е мислено като наказание за греховната природа на човека въобще или за извършени грехове („Бог не отхвърля непорочния“ – 8:20). Самият Иов е убеден, че ако съгреша, Бог не ще остави греха му без наказание (10:14), но е също толкова убеден в своята невинност. Именно в това неразбиране на Божия промисъл – въпреки вярата и усилията на разума да прозре първопричината на човешката обреченост – отеква истината за екзистенциалното безсилие на човека.

Съществен аспект на нарушената хармония, която би трябвало да се основава на взаимната любов и духовно съзвучие между Създателя и неговото творение, е настойчивото, но напразно търсене на отговори. След първоначалната си поява, когато оставя в ръцете на сатаната съдбата на Иов и „всичко, що е негово“ (1:12), Бог изчезва от разказа чак до финала, когато застава пред Иов, за да го възнагради за неговата мъдрост с *нови* материални блага и *нови* деца. Библейският текст казва: „И върна Господ Иову загубата“ (42:10). Но Господ не връща невъзвратимото – неговата щедрост не възражда мъртвите деца на Иов. Идеята за Божията справедливост остава проблемна дори и тогава, когато библейският разказ „забравя“ и за останалите без отговор въпроси на Иов, и за преживените душевни и физически поражения. Безпроблемна остава само истината за Неговата всепризната абсолютна власт и вездесъща сила. Същинската, човешката история на Иов – тази, която ражда болката, отчаянието, гнева и накрая примирението – е разкрита в сърцевината на библейския разказ, т.е. след началната небесна сцена и преди „хепиенда“, когато Господ, без да аргументира своето решение, дава правото на Иов. Това е история покъртителна и безутешна не само заради физическите мъки и душевните терзания на един богоугоден простосмъртен, а защото на страдалческия вик на Иов Бог отговаря с мълчание.

Безмълвието на Бог е компенсирано от обилната човешка реч, която обаче въпреки формално маркирания диалог между Иов и неговите приятели отново внушава разпадналата се духовна връзка между него и останалия свят. Иов остава не само неразбран от най-близките си хора, но заради непримиримостта, с която се самоопределя за праведен човек, неговата жена дори му желае смъртта: „Похули Бога и умри!“ (2:9). Разривът между Иов и другите прибавя ново измерение на страданието – самотата сред свои.

Това не е отшелническото уединение на еремиа пустинник или на подкрепяния от Божия глас и Божията десница пророк; това е вселенската пустота на изоставения от Бога невинен несретник, захвърлен на бунището на живота, в каквото се превръща неговият някога щастлив дом. Върху този аспект на образа обръща внимание Рене Жирар – един от най-проникновените изследователи на въпроса за релевантността на сакралното и насието⁵, изтъквайки отлъчването на Иов от колектива и превръщането му в изкупителна жертва на своята общност. Този аспект на образа ще бъде особено активен в по-късните литературни интерпретации, на които ще се спрем в следващата част от нашата студия. Тук само ще отбележим продуктивния характер на тезата на Жирар, която се основава на презумпцията, че „изкупителната жертва, това е невинният, съсредоточил върху себе си всеобщата ненавист“ (Жирар 2017: <https://>).

Съчетанието от непорочност и страдание в образа на Иов проблематизира справедливостта на Божията воля. Експлицираното в разказа несъответствие между съзидателната мощ и човеколюбивата природа на Бога, от една страна, а от друга – драстичните последици на всемогъщата му власт за собственото му творение, човека, придава за първи и единствен път в Свещеното писание неочаквано съдържание на страданието. Въпреки че самият разказ допуска в определени момент страданието на Иов да придобие смисъл на изпитание, проверяващо дълбинните устои на вярата, или на наказание за изкупление на греховете (както смятат приятелите му), всъщност разказът поставя този проблем в тясна зависимост с проблема за справедливостта, чрез която се проявява Законът. Това ни дава основание да определим книга *Иов* като отчетливо изграден наратив на теодицеята⁶ (от гр. *theos*, ‘бог’ + *dikē*, ‘справедливост’).

⁵ Едно от най-представителните изследвания на Рене Жирар е със заглавие *Насилие и сакрално* (*La Violence et le Sacré*, 1972), но в него проблемът за жертвоприношението е разгледан преди всичко в контекста на античната митология и трагедия.

⁶ Теодицеята е тълкувана в богословието по различен начин: и като тема табу, изключваща правото на човешката мисъл да търси обяснение на Божия промисъл, и като свидетелство за съществуване на злото наред с Божията благодат. Втората версия обслужва не само манихейския дуализъм, но и идеята, че посредством трудностите човешката природа се усъвършенства в морален и интелектуален план. Доминиращото тълкуване е свързано с ексегетичната традиция, тръгнала от свети Августин Блажени, според която злото е проява на Божията справедливост, т.е. то е заслужено наказание за първородния грях. Темата за теодицеята е как всемогъщият, промислителен и всеправеден Бог допуска злото в света. Според гръцките Отци един от примерите е Иов – Бог допуска влиянието на дявола и свободната воля на човека.

Теодицея, антроподицея

Освен че защитават всемогъщието на Бога, богословските текстове, фокусирани върху проблема на теодицеята, разсъждават върху природата на злото и на страданието и предлагат аргументи, обосноваващи причините те да бъдат допускани от Бога. Точна и изчерпателна характеристика на теодицеята предлага Пол Рикьор:

Имаме право да говорим за теодицея само: а) когато *изложението* (*énoncé*) на проблема за злото почива върху съждения, визиращи еднозначен смисъл; такъв е случаят с трите най-често обсъждани твърдения: Бог е всемогъщ, неговата доброта е без значение; злото съществува; б) когато *целта* на аргументацията е без никакво съмнение апологетична: Бог не носи отговорност за злото; в) когато се очаква използваните *средства* да удовлетворяват логиката на непротиворечието и на систематичното тотализиране. Впрочем тези условия са осъществими единствено в полето на онтотеологията, като се заимстват термини от религиозния дискурс – преди всичко *Бог*, и термини, свързани с метафизиката (например платоническа или картезианска), каквито са *битие*, *нищо*, *първопричина*, *финалитет*, *безкрай*, *граничност* и др. В строгия смисъл на думата теодицеята е цветът в короната на онтотеологията.

(Рикьор 2004: 38 – 39; к. а. – П. Р.)

Рикьор определя съчинението на Лайбниц *Теодицея*⁷ (1710) за образец на този жанр и подчертава, че за разлика от Августин Блажени и създадената от него традиция, според която злото има винаги морален характер, Лайбниц включва в понятието на злото страданието и смъртта и обединява всички негови проявления под названието *метафизично зло*, което никое живо същество не може да преодолее (Рикьор 2004: 39).

Разказът за Иов е изцяло обвързан с комплексното съдържание на теодицеята в смисъла, дефиниран от Рикьор. В същото време се оказва неделим от антроподицеята като проявление на мислещия разум – преобладаващата част на текста представя разсъжденията на участниците в диспута относно природата на човешкото страдание, извеждайки по този

⁷ Пълното заглавие на този труд на математика и философа Готфрид Вилхелм Лайбниц (1646 – 1716) е *Опити върху теодицеята за добротата на Бог, свободата на човека и произхода на злото*. Първото издание излиза в Амстердам на френски (*Essais de théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*) и две години по-късно е преведено на латински и немски. *Теодицеята* е единственото произведение на немския учен, което той публикува приживе, при това е смятано и за последното, което създава. Това е една оптимистична теория за битието, която утвърждава идеята, че светът, в който живеем, е най-добрият от всички възможни, независимо че е несъвършен. Върху неговите възгледи оказва влияние Ян Амос Коменски със своята пансофична теория, както и с религиозните си трактати върху измеренията на божественото и постижимостта на духовното блаженство.

начин в ключова позиция двоен ракурс към темата за справедливостта. Така теодицеята и антроподицеята участват в дискурса като теза и анти-теза, а третата степен – синтезът, се осъществява в теофаничната финална сцена, когато Бог се появява и безусловно признава правото на Иов – Той го възнаграждава, без да привежда аргументи и без да отговаря на неговите въпроси. Същевременно неговите думи звучат осъдително към приятелите на Иов независимо от тяхното венцеславие на безусловната Му сила, власт и справедливост.

Ако се вгледаме внимателно в монолозите, предшествващи този финален момент, ще забележим, че за разлика от своите приятели, които, възхвалявайки Бог, дръзват да коментират тайните на Неговата власт над човека, Иов дава израз единствено на своето мъчително състояние и на неразбирането си за причините на страданието. Изводът, който логически следва и който би могъл да бъде разчетен като същинското послание на сакралния разказ, е, че на човека не е дадено да разбира Божиите дела – тези, които са се опитвали да ги коментират, независимо че са възхвалявали Неговата всемогъща власт и справедливост, са укорени от Бог, докато Иов, който също нито за миг не подлага на съмнение величието на Бога, но открито се гневи срещу неоснователно пратените му беди, е възнаграден. Емфазията на страданието се оказва в неговата мистерия. Осъждайки приятелите на Иов да направят жертвоприношение, Бог отрича на хората правото да анализират Неговите решения. Заедно с това е дискредитирано и тяхното убеждение, че страданието е заслужено възмездие за човешките грехове. Следователно теодицеята като защита на Божията справедливост не допуска тълкуване на болката като Божие наказание било то заради първичния грях на библейските прародители на човешкия род, или заради неизбежните и невинаги осъзнати грехове. С други думи, справедливостта на Бог не се отъждествява с възмездието.

Един детайл заслужава особено внимание. Независимо че Бог оставя Елиуй да говори, без да го прекъсва, Той видимо се възпротивява на казаното от него („Когато Елиуй престана да говори, Господ отговори на Иова из бурята и рече: кой е тоя, който омрачава Провидението с думи без смисъл?“, 38:1-2). Не става ясно обаче *защо* отхвърля думите му и *защо* при това положение не иска от него жертвоприношение, а „гневът му се разпалва“ само срещу другите трима – Елифаз, Вилдас и Софар. Интерес представлява коментарът, който предлагат авторите на теологичната студия *Разбиране на теодицеята и антроподицеята в перспективата на Иов и тяхната импликация към човешкото страдание*. Според тях четвъртият участник в диспута – Елиуй, изразява позиция, която го разграничава както от Иов, така и от другите трима приятели и която в най-висока

степен изразява принципа на теодицеята, като добавя и други измерения: 1) страданието формира висок морал, 2) страданието е изпитание, което Бог праща на достойните хора, 3) страданието е част от Божия план, който е непостижим за човешкото познание. Като защитник на Божията чест, Елиуй учи, че Бог наказва своите служители с милост и справедливост (Далиман и кол. 2022: 3). Ще продължим в тази посока нашите разсъждения. Действително според Елиуй, който нескромно се самоопределя като „съвършен в познанията“ (36:4) и по-мъдър от всички, които го слушат, независимо че е по-млад от тях, ако човек има Ангел наставник, за да му показва правия път, Бог ще се умилистави над него (33:23-24). Следователно излиза, че Божията милост и справедливост са подчинени на това условие, което при това се оказва рядко изпълнимо – „един от хиляда“ (33:23). Именно този уточняващ израз, който легитимира избирателността на Бог, едновременно потвърждава теодицеята, но и отрича вездесъщото проявление на Неговата милост и справедливост. От една страна – Елиуй заявява, че Бог „постъпя с човек според делата му“ и „не върши неправда“ (34:11-12), но от друга – прилага силогичен тип съждение, според което Бог е справедлив, *защото* е господар: „Който мрази правдата, може ли да господарува? И можеш ли ти обвини Всеправедния? Може ли да се каже на царя: ти си нечестивец, и на князете: вие сте беззаконници?“ (34:17-18). Справедливостта се оказва право и привилегия на всесилния.

Аксиоматичното твърдение, че Бог е „по-горе от човека“, Елиуй прилага като аргумент, разобличаващ гнева на Иов и изразеното от него противостоене срещу пратеното от Бог страдание: „Ето, в това ти не си прав, отговарям ти, защото Бог е по-горе от човека. За какво ти е да се бориш с Него? Той не дава сметка за никакви Свои дела“ (33:13-14). Упреквайки Иов, че е „препълнен с нечестиви размишления“, Елиуй демонстрира самочувствие да го наставлява и да го критикува заради безумството му да обвинява Бог.

Срещу всички аргументи Иов възправя единствено своята невинност и откровеното самопризнание за неспособността на разума да проумее Божия промисъл. Неговите по човешки мъдри размишления и основателни въпроси върху причините за страданията остават без отговор, но иманентната логика на разказаната история показва, че независимо от тази неосъществена отговорност и от манифестираната неравностойност на божественото и човешкото колизията не се задълбочава, а напротив – Иов се разкайва, смирява се и замлъква. От гледна точка на теодицеята страданието на Иов следователно се явява израз на Божията воля и е справедливо възмездие за неговата изконна и неосъзната греховност – такава позиция застъпват неговите приятели и затова съветват Иов да се разкае и да поиска прощане от Бога. Твърдението на Иов, че е невинен,

обаче застъпва принципа на антроподицеята – а това означава защита на правото на благочестивия човек да бъде щастлив. Неслучайно именно той (а не неговите приятели) се бунтува срещу несправедливото страдание на онеправданите – на бедните, сираците и вдовиците (гл. 24), на тези, които „нощуват голи без покрив и без облекло на студ“ (24:7). Но както основателно посочват авторите на цитираната статия, в образа на Иов прозира както теодицеята с присъщото ѝ смирено приемане на съдбата, така и антроподицеята, утвърждаваща правото на всеки човек да се стреми към хармоничен живот.

В този случай обаче антроподицеята не е представена като антитеодицея. По-точно, тя е допълнение към самата теодицея. Наративът за антроподицеята, заложен в отговора на Иов, произтича от неговото осъзнаване на теодицеята. Срещата му с Бога го кара да осъзнае, че Бог е отвъд неговото разбиране и че той и неговите страдания са само малка част от сложната вселена, създадена и управлявана от Бога. [...] Иов, който отказва да продължи да страда, приема естеството на своето съществуване, примирява се със своя свят на несигурност и прави необходимото за своето благополучие. В своите преживявания – особено в страданието – Иов е накарал читателя да разбере най-напред теодицеята – Божието всемогъщество над страданието, а след това антроподицеята – човешкото съществуване посредством вярата, която устоява на страданието, несправедливостта и потисничеството.

(Далиман и кол. 2022: 4 – 5)

Бог обвинява приятелите на Иов, защото „не говорят тъй вярно, както неговият раб Иов“ (42:7). А това, което би могло да обоснове тази оценка, е преди всичко изразената от тях концепция за възмездие: справедливостта на Бог е съвършена, *защото* е създател и вседържител на света, и щом праща страдание, значи то е заслужено наказание. Присъдата на Бог над тримата участници в диспута, укоряващи Иов, в края на разказа недвусмислено отхвърля подобно разбиране за теодицеята. Защото каква победителна демонстрация на идеята за абсолютната справедливост на всяко едно Негово действие от тази безпрекословна възхвала, произнесена от приятелите на Иов? В същото време обаче неслучайно Господ изрича своята последна воля, след като Иов „се отрича и разкайва в прах и пепел“⁸

⁸ Този стих е бил обект на специално внимание от страна на теологичната литература не само заради заложения в него идеологичен код, който сменя дискурса на гнева и бунта с този на разкаянието и смиреннието, но също така и заради възможността да се преведе, а следователно и да се разтълкува по различни начини: 1) затова оттеглям (думите – Ж. Ч.) и се разкайвам върху прахта и пепелта; 2) затова го отхвърлям (казаното в ст. 5, т.е. това, че съм чувал за теб и че те виждам сега с очите си) и търся утеха в прахта и пепелта 3) затова

(42:6). Благославяйки Иов, Бог всъщност легитимира правото на страдащия да страда, да крещи от болка, да се възмущава – а това поведение на библейския персонаж е вече израз на антроподицеята.

Библейският разказ за Иов провокира множество въпроси, на които не дава отговор – неслучайно и в теофаничната сцена Божието слово не съдържа отговори на въпросите на Иов. Несъмнено именно в пространството на премълчаното се акумулира онази притегателна сила, която продължава да провокира както богословската, така и художествената мисъл. С основание френската изследователка Мари-Ноел Табю дори определя книгата *Иов* като „най-дръзката от цялата Библия“ (Табю 2018: 227).

Литературните текстове, в които се появява фигурата на мъченика Иов, стават жанрово все по-многообразни. Ето какво отбелязва френският литературовед Марк Боше, автор на редица изследвания върху литературните образи на Иов:

отказвам да приема и zakлевам прахта и пепелта. При първия вариант на превода се утвърждава теодицеята, защото се подразбира, че Иов се разкайва заради своя протест против Бога, и се поставя под въпрос искреността му, когато е защитавал своята невинност; при втория и третия се подчертава, че той самият е бил свидетел на непосредственото Божие присъствие, но ако във втория вариант прахта и пепелта символизират неговото смирение, то в третия той ги отхвърля (Далиман и кол. 2022: 3). Авторите на цитираната статия допускат дори наличие на буквално локализиращо означаване на мястото, където Иов извършва акта на разкаяние. Според Уилям Мороу неясният и двусмислен език на 42:6 показва, че авторът умишлено е създавал ситуация, която може да се тълкува по няколко начина в зависимост от теологичните нагласи на читателя (Мороу 1986: 225). Изразът „прах и пепел“ е очевидно древен староеврейски фразеологизъм, който се среща два пъти в книга *Иов* (освен в цитирания стих 42:6 още и в 30:19: „Той ме хвърли в калта, и аз станах като прах и пепел“). Приемаме изрза като метафора, изразяваща окаяното състояние на човека, отхвърлен от Бог. Същия фразеологизъм открихме и в друг старозаветен текст – *Битие*, който е сред най-ранно създадените книги на Стария завет: „Авраам отговори: ето, реших се да говоря на Господа, аз, който съм прах и пепел“ (Битие 18:27). Употребата на изрза от Авраам, както и от Иов му придава важна сакрална стойност. В латинската Вулгата стихът 42:6 звучи така: „idcirco ipse me reprehendo et ago paenitentiam in favilla et cinere“, а стихът от Битие 18:27: „respondens Abraham ait quia semel coepi loquar ad Dominum meum cum sim pulvis et cinis“ (<https://vulgate.org/>). Според латино-френския речник (<https://outils.bibliissima.fr/fr/collatinus-web/>) *favilla* и *cinere* (*cinis*) означават пепел, която остава след угасване на огъня (включително след кремиране), за разлика от *pulvis*, чието лексикално значение е ‘прах, прахоляк’. И в двата стиха английският превод, както и българският, използва един и същи израз: „dust and ashes“ („прах и пепел“). Същият израз е използван и във френския превод на Битие 18:27 и Иов 42:6: „poudre et cendre“, „poussière et cendre“ („прах и пепел“), но тук е налице определен смислов нюанс, различен от латинския, английския и българския: *poudre* е със значение на пращинка, на минимална, незабележима частица, но без да има връзка с огъня и без да има значение на „нечиста“, докато *poussière* означава прахта, която се наслажда върху занемарени, изоставени предмети. Смятаме, че тези отбелязани лексикални отлики не променят същността на визирания смисъл, още повече че, както е известно, изразът „посипвам си главата с пепел“ означава жест на разкаяние.

Освен поклоненията на свети Иов, освен парафразите и коментарите през цялото Средновековие, най-„зрелищно“ Иов навлиза в света на литературното въображение в театъра, сред мистериите. [...] Поетите също, но по други причини, предвид обичайната им маргиналност, бързо започват да се сравняват с онеправдания: още Рютбюф през XIII в. прави паралел между своята мизерия и тази на Иов.

(Боше 2007: 451)

Мощният херменевтичен заряд, с който библейският Иов провокира човешката мисъл векове наред, се корени в потребността не толкова от ревизия на коментарите и принципните постановки, заложили в богословската литература относно метафизичните основания на страданието, колкото от преосмисляне на проявленията на травмираната човешка природа и на отраженията на страданието върху ценностната ориентация и глъбинните психически процеси, които то поражда. С други думи, задълбочаващият се поглед в зоната на духовността търси в образа на Иов отговор и на глобалния в общочовешки план, и на уникалния за всяка субективна индивидуалност проблем за непредотвратимата болка от живота. Темата за страданието като неизбежна реалност на битието навлиза и в лирическата поезия, пример за което е и *Голямото завещание* (*Le Grand Testament*, 1461) на Франсоа Вийон. В строфа XXVIII⁹ лирическият глас на Вийон се отъждествява с този на Иов („моите дни отлетяха, както казва Иов“) и чувството на безнадеждност е толкова силно, че мисълта за смъртта носи утеха („всичко в смъртта се уталожава“¹⁰). Интертекстуалната връзка с библейския разказ е осъществена както на интенционално, така и на езиково равнище чрез образа на совалката („Дните ми летят по-бързо от совалка и се свършват без надежда“ – Иов 7:6), който при Вийон ражда метафората за живота като бързо изтъкано платно от нишките на дните (вж. бел. 9). Този поетически образ придава допълнителни конотации на зададената в старозаветния текст смислова рамка на живота като шеметно и безнадеждно изтичащо време. При Вийон самата „тъкан“ на живота има вече своите характеристики – имплицитно е изграден метафоричният образ на живота

⁹ Ето оригинала на стихотворение XXVIII от *Голямото завещание* (*Le Grand Testament*) на Фр. Вийон: Mes jours s'en sont allez errant, / Comme, dit Job, d'une touaille / Font les filetz, quant tisserant / En son poing tient ardente paille : / Lors, s'il y a nul bout qui saille, / Soudainement il le ravit. / Si ne crains plus que riens m'assaille, / Car à la mort tout assouvit (1911: 19).

¹⁰ Навсякъде в текста, където цитатите не са от българско издание, преводът е мой – Ж. Ч. В случая със стиховете на Вийон предпочитаме да дадем буквален превод, тъй като преводната интерпретация на Васил Сотиров в книжното издание *Стихотворения* (София: Народна култура, 1992) съществено се отклонява и задава друга посока на смисъла: срв. „Не мога аз да се оплача – / смъртта и мен ще заличи“. В последния стих на Вийон смъртта обаче не е равнозначна на „заличаване“, а на успокоение.

като сламеник от сухи, лишени от жизненост и красота нишки, които стърчат по краищата. Ето защо във финалния стих на цитираната строфа XXVIII от цикъла *Голямото завещание* смъртта е избавление от тегобите – тя укротява турбуленциите и успокоява болката от грубия и грозен досег на живота. Заявената резигнация напомня на първия монолог на Иов от глава трета на старозаветния разказ, но при Вийон екстатичното изживяване е заменено от търпеливото и примирено очакване на края – тук вече не звучи сърцераздирателният вик на Иов, който проклина деня, в който се е родил, а меланхолното прозрение за тоталната липса на екзистенциална перспектива.

Цитираната строфа от *Голямото завещание* показва процеса на транспониране на библейския образ в полето на субективното преживяване на лирически аз и на оценностяването на личния екзистенциален опит като свидетелство за истинността на съдържащото се в Библията познание за живота. С развитието на лирико-субективния художествен език и с превръщането на автентичния житейски опит в източник на поетически размисъл за непрестанния низ от загуби, за обречеността на всичко красиво и тленно, за отчуждеността от света и абсолютната самота и т.н. лирическият субект сякаш все повече се среща с библейския персонаж. Дори да не експлицира своята тъждественост с Иов, той имплицира неговия чувствен и мисловен регистър. Струва ни се важно да подчертаем, че Иов е в най-висока степен съзвучен с лирико-медитативната нагласа на типа прокълнат поет, какъвто е и Вийон, и въобще на онези поети, които превръщат литературното слово в откровение за безсилието на човека пред обратите на съдбата. В този смисъл секуларната лирическа поезия все по-ясно се разграничава от теодицеята на религиозния дискурс. И ако в автентичния библейски разказ, както отбелязахме по-горе, теодицеята и антропо-дицеята съжителстват, за да бъде постигната в края на разказа щастливата развръзка, то вследствие на ренесансовия антропоцентризъм и на осъзнатата потребност от хармонизиране на божествено-човешките взаимоотношения литературните отгласи на Иов все повече се диференцират: принципът на теодицеята запазва своето присъствие най-вече в сферата на религиозния дискурс, докато философията и художествената литература се ориентират към практическата, реалната страна на живота, където откриват нови измерения на библейския образ. Старозаветният Иов продължава да участва в градежа на позитивния личностен модел, който обаче освен вяра в Бога има вече познание за истинското лице на живота и се стреми да проникне в скрития смисъл на съществуващото. Започва усилено да се дискутира въпросът за взаимовръзката между разум и вяра, които дори биват персонифицирани, както ще видим след малко при Ян Амос Коменски.

Библейският Иов в литературния контекст на Чешката реформация

Специфичната политическа и културна ситуация в чешките земи, която настъпва в началото на XV век и променя посоката, предначертана през предренесансовия XIV век, обвързва литературата с идеологията на Чешката реформация и с движението, критически насочено против католическата църква и папската институция, които според Ян Хус и неговите последователи драстично погазват християнските нравствени принципи. Съвсем логично е да очакваме насочване на вниманието към понятията за справедливост и правда. Надигналото се след смъртта на Ян Хус движение, чийто радикален израз е избухналата въоръжена съпротива срещу католическата църква и нейната властова опора – имперската политика, е мотивирано и обединено около идеята за възстановяване на устоите на християнското учение и за възвръщане на вярата в житейската приложимост на християнския нравствен идеал. Духовен стожер на тази новосформирана християнска общност е убедеността, че именно тя е пазител на истинската и първоначално зададена от самия Христос идея за свят, устроен според всемирния закон на любовта и справедливостта – свят, в който Бог възнагражда добродетелните хора и наказва грешниците. Така формулирана, тази основна за християнския човек максима гарантира етичния баланс на света, а нейното нарушаване би разколебало не само вярата в справедливостта на Бога, но би произвело хаос в човешкия свят, създаден като Негов образ и подобие. Отъждествяването на папата с Антихриста и на църковните служители – с неговите слуги, е своеобразен лайтмотив в литературата на Реформацията, докато истинските Божии воители, както се пее в хуситския химн (*Ktož jsú boží bojovníci*), са тези, които отдават живота си в името на Бога и които са „блажени в истината“ („blaze každému, ktož na pravdě sende“). В тази неравна битка в защита на Божията правда против нейните осквернители водеща е темата за справедливостта, което ѝ придава роля на фундаментална идеологема в чешката литература, а характерната за тогавашния художествен език алегоризация я превръща в знаков персонаж. Примери за това са текстове, представителни за химнографията (*Песен за Правдата / Píseň o Pravdě*, нач. XV в.), за жанра на полемичния трактат, каквото е съчинението на Цибор Товачовески *Спорът между Правдата и Лъжата за богатата на свещениците и тяхната власт (Hádání Pravdy a Lži o kněžské zboží a panování jich)*, и произведенията на Микулаш Конач *Писмо на Истината за реда, мира, любовта и единството на Кралство Бохемия и Кралство Моравия, написано и изпратено до Негова милост крал Людвик (List Pravdy pro řád, pokoj, lásku a svornost Království Českého*

a Ma/krabství Moravského sepsaný a králi Ludvíkovi Jeho Milosti poslan) или *Книга за плача и воплите на Справедливостта, кралицата на господарката на всички добродетели (Kniha o hořekování a naříkání Spravedlivosti, královny a paní všech ctností, 1547)*. Ще се спрем единствено на онзи текст, в който трактовката на темата за справедливостта инкорпорира образа на библейския Йов, с което бихме искали да обърнем внимание върху факта, че този тип литература разчита не само на новозаветни, но и на старозаветни реминисценции, а оттук и да изведем хипотезата, че идеологическите спорове между католицизма, православие и протестантството не засягат толкова Стария завет, колкото Четвероевангелието, например въпроса за Светата Троица Бог – Син – Свети Дух, за божествената природа на Исус и пр. Разбира се, тази хипотеза предполага изместване на проблемния фокус в друга посока, което в настоящия текст няма как да си позволим.

Микулаш Конач от Ходишков (Mikuláš Konáč z Hodiškova, ок. 1480 – 1546) – чешки писател, автор освен на оригинални и на езиково адаптирани произведения на Лукиан, Цицерон и други антични, средновековни и ренесансови философи, на Бокачо и на санскритския сборник *Панчатантра*, манифестира в своето творчество характерната за ренесансовия хуманизъм пристрастеност към темата за справедливостта. Сред оригиналните му произведения чешките медиевисти открояват *Книга за плача и воплите на Справедливостта*, в чийто предговор поставя въпроса защо Бог се отнася благосклонно към недостойните хора. Конач изтъква като най-тежък човешки недостатък алчността, а за най-висша добродетел определя справедливостта. Проявявайки присъщата за ренесансовия човек чувствителност към етичната природа на позитивния личностен модел, той се дистанцира от суетата и мимолетните изкушения на живота.

Алегоричният персонаж на справедливостта коментира липсата на почтеност у представителите на различни социални групи и институции. Текстът е изграден като монологично обръщение на Справедливостта към Бог. Критицизмът на Конач е последователен и не оставя никакво съмнение в еднозначността на неговата песимистична визия за живота. Понятието за справедливост у Конач придобива известен социален смисъл: и бедни, и богати, и духовници, и аристократи проявяват пред Справедливостта нравствени недъзи, но все пак те са много по-тежки у представителите на върховната църковна и светска власт, докато по-ниските слоеве на обществото са по-скоро упреквани, но не и разобличавани. Както отбелязва Милан Копецки, „на най-долната степен на обществената йерархия Конач поставя занаятчиите, а градските и селските бедняци въобще не забелязва“ (Копецки 1962: 157). И все пак, като имаме

предвид, че в контекста на реформационното движение създаваната литература влиза в опозиция с властовите институции на църквата и държавата, логично е да очакваме – както се оказва, не без основание – имплициране на социална нотка дори при библейските реминисценции, а не само при директните препратки към съвременната картина на обществото. Така например, за да разобличи бездушието на духовенството, авторът го противопоставя на Иов:

Který farář jest dnes kvílících potěšitel, který jako druhý Job z rouna ovcí svých, ano pak kostelních, zahřívá chudé, klerý pocestným dvěře odvírá?

(Цит. по Копецки 1962: 166)

(Кой свещеник утешава днес страдащите, кой като втори Иов с руното на своите овце, при все това енорийски, стопля бедните, кой отваря своите порти за скиталците?)

Иов е сред най-често споменаваните старозаветни персонажи в текста на Микулаш Конач¹¹ (вж. Конач 1547) – той отново има ореол на мъченик, но транспонирането му в полемичния трактат на Конач е съпроводено с известно отклонение от библейския наратив или с преекспониране на неговата съпричастност и подкрепа, която оказва на бедните. При всички случаи обаче смятаме за важно да подчертаем тенденцията към обвързване на персонажа с проблеми, актуални за своето време, какъвто е случаят с литературата, създавана по време на Чешката реформация. Самият Микулаш Конач е сред поддръжниците на тази идеология, но е от крилото на утраквистите, а това още повече доказва необходимостта да се преосмисли мястото на Иов в този идеологически курс. Социалната конотация на неговия образ в трактата на Конач, както и функционализирането му в един радикализиран исторически контекст показват адаптивността на този персонаж към различни тематични комплекси. Така например той се оказва адекватно вписан и във философския дискурс, който внася нов, рационалистичен подход към проблеми, които обикновено са принадлежни на теологията – и Паскал, и Декарт, и Лайбниц, и редица други философи прилагат към въпроса за съществуването на Бог рационалистичен тип доказателства. Един от най-дискутираните въпроси се основава на диалектичката връзка между вяра и разум, между идея и житейска реалност. Така например един от най-забележителните философи на XVII век и съвременник на Коменски – Блез Паскал (1623 – 1662), въздига библейския Иов като пример за познание на реалната човешка мизерия:

¹¹ Текстът е трудно четивен и на този етап на ни е възможно да предложим по-задълбочен анализ.

174

Окаяност. Соломон и Иов най-добре са опознали и най-хубаво са изразили човешката окаяност: най-щастливият и най-нешастният измежду смъртните; първият, разбрал от личен опит ефимерността на наслажденията, а вторият – реалността на страданията.

(Паскал 1978: 110)

Именно върху познанието като процес, основаващ се върху двете начала на човешкия духовен опит – вярата и разума, гради своята дидактико-педагогическа концепция съвременникът на Паскал, чешкият философ, теолог и педагог, автор на първия роман в чешката литература Ян Амос Коменски. В капиталния си труд *Велика дидактика* (лат., 1658) той мотивира необходимостта от образование за всеки човек, който иска „да бъде човек“, с това, че мисленето е присъщо и на ангелите, и на хората, за да могат да разбират Божиите дела. За основни фактори при постигане на тази цел той определя наблюдението и опитността, а за източници на познанието – „Свещеното писание, светът и самите ние“ (Коменски 1948: 58, 183). Равнопоставянето на Библията, емпиричната действителност и човешката природа като корективи, но и като обекти на познанието е без съмнение проява на ренесансово мислене, което е присъщо и на Коменски и което обяснява позоваванията и на Библията, включително на книга *Иов*, и на антични философи като Демокрит и Сенека, и на съвременни, като Едуард Хърбърт Чербъри и Рене Декарт (пак там: 156).

Несъмнено най-голямо място на библейския Иов Коменски отделя в своите религиозни трактати. Самото заглавие на едно от ранните му съчинения в този жанр е показателно за мотивите, предразполагащи активното присъствие на този персонаж – *Несретник, или тъжната и скръбна жалба на един християнин над окаяните родина и църква* (*Truchlivý to jest smutné a tesklivé člověka křesťana nad žalostnými vlasti a církve bídami naříkání*, 1622, 1624). Трактатът е в две части, които излизат като отделни томове, и представлява диалог между Несретника и Разума, Несретника и Вярата, Несретника и Христос. Изключително тежките моменти – опустошителната война, в която изгаря библиотеката му и която го прогонва от родината му, националната катастрофа, довела до тотален политически и културен крах на страната му, до ликвидиране на протестантската църква, на която той е последен епископ, до унищожаване на религиозно-просветната книжнина, създавана от Братската община в продължение на два века, чумната епидемия, отнела жена му и децата му, – всички травми, които Коменски преживява, и трудностите, които го съпътстват до края на живота му, обясняват потребността му да интегрира образа на Иов в своите размишления.

Първият диалог с Разума разкрива тоталната безнадеждност на Несретника и завършва със самопризнанието на Разума в собственото му безсилие да даде добър съвет, който да го избави от страданието. Финалът на тази част завършва красноречиво с кратката реплика на Несретника: „Няма вече никаква надежда“ (Коменски 1918: 10). Съдейки по фактите, Разумът констатира, че Бог е изоставил хората – ако не беше ги изоставил, казва той, те нямаше така ужасно да страдат. Когато на мястото на Разума застава Вярата, хладната умозрителна реч бива заменена с изказ, който излъчва състрадателна нежност към нещастника, уверявайки го, че скоро бедите ще отминат, защото Бог ще прояви своето милосърдие. Вярата съветва Несретника да не търси щастие на земята, защото тук то е за тези, които няма да достигнат до небесното царство и ще бъдат погубени в пъклената бездна (пак там: 14). С появата на Христос Разумът и Вярата изчезват от сцената и повече не участват в разговора, а текстът, изграден като диалог между Несретника и Христос, е четирикратно по-дълъг в сравнение с предходните диалози. С други думи, значимостта на Христовото присъствие е не само в съдържателния план на неговото слово, но е внушена и чрез текстовата пропорция на тази част спрямо предходните. Появата на Христос е жестово аналогична на появата на Бог в книгата *Иов*: неговото първо изречение дори цитира гневното обръщение на Бог, когато проговаря „из бурята“: „Кой е тоя, който омрачава Провидението с думи без смисъл?“ (37:2). Христос обвинява Разума и Вярата със същите аргументи, с които Бог осъжда приятелите на Иов, като по този начин опровергава безнадеждността на Разума и трансцендентната утеха на Вярата.

Сред най-широко разискваните въпроси е този за справедливостта на Божия гняв. Така например Христос се позовава на възхваляващите Бога думи на Елифаз Теманец (4:17), който в библейския текст под формата на реторичен въпрос заявява, че човек не е по-праведен от Бога и не е по-чист от своя Творец и че това, което Бог очаква от човека, е да се покае (Коменски 1918: 32). Позитивната визия за предстоящото тържество на небесното царство е съпроводено с обещание от страна Христос за това не само да премахне злото, но и да накаже тези, които го причиняват: „Преброени са дните на вашите мъки и часът на отмъщението вече е определен; този час обаче още не е дошъл и трябва да почакате“ (Коменски 1918: 55). Според Ян Хабъл в *Несретник* Коменски изразява идеята, че сегашното страдание е знак за скорошното пришествие на Христос, поради което е виждал в човешкото нещастие позитивен смисъл (Хабъл 2017: 204).

Текстът е изграден чрез активното включване на цитати от различни старозаветни книги с идеята всички участващи персонажи да защитят чрез Священото писание своите основания. Следователно трактатът

представлява интерес не само от гледна точка на интертекстуалната релация с Библията, но и като интратекстуален феномен, в който включените библейски цитати онагледяват вътрешно полемичния потенциал на сакралния текст. Референциалното присъствие на цитати и алюзии с книгата *Иов* се осъществява не само в репликите на Несретника, но и на включилия се в диспута Христос, който в своето изказване дублира думите на Господ от глава 38, както и на онези моменти от монолозите на Иов и на неговите приятели, които възхваляват Божието всемогъщество.

Отново чрез цитиране на Библията, включително и на книга *Иов*, е изграден и текстът на религиозния трактат на Коменски *Centrum securitatis* (1633), който е създаден приблизително по същото време. Тук обаче авторът се отказва от диалогичната форма и структурира изложението съобразно поставени като вътрешни заглавия проблемни акценти. В този трактат полемичният тон е овладян и отстъпва на аналитичния модус на изразяване, който има за цел да обясни устройството на света като съвършено реализиран проект на Създателя. Причините за несъвършенствата и несигурността на човешкото съществуване Коменски обяснява като отклонение от Бог, който е духовният център на битието.

Библейската книга *Иов* отново бива често припомняна и цитирана преди всичко с онези стихове, които прославят Бога като създател на космическите тела и на всичко съществуващо, но също и като пример за пораженията, които дяволът нанася върху тялото и материалното благосъстояние на човека (Коменски 2017: 40). Следователно за Коменски страданието е следствие от намесата на сатаната в човешкия живот. Като ренесансов апологет на пансофичната идея за постижимост на всестранното знание той безусловно вярва във възможностите на всяка една личност не само да се образова, но също така да постигне висшия смисъл на своето съществуване, следвайки свободната воля, дадена от Бога. В религиозния трактат около този „център на сигурността“, в който се осъществява единението на човека с Бога, се описва битийният кръг на хармоничното съвършенство. Всяко отклонение от този център нарушава равновесието и поражда болезнени последствия. Следователно не изненадва фактът, че за злочестата съдба на Иов Коменски не обвинява Бога, а причина за нещастията според него е вмешателството на дявола.

В пета глава той коментира двете най-често срещани самозащити срещу страданието: в някои случаи, казва той, страдалецът търси спасение чрез бягство в пустинята, в други изоставя разумността и се ожесточава, за да игнорира собствената си смазваща мъка, но нито едно от двете решения не са успешни:

Ни от небето, ни от стихииите, ни от зверовете, ни от дяволите, ни от Бога, ни от ангелите, ни от самите себе си – никъде не можем да избягаме. Където и човек да бяга, той носи със себе си себе си – у него са мишената, стрелите и лъкът. И тогава какво? Да наденем апатията на стоиците и да станем коравосърдечни, за да не чувстваме нищо и да не обръщаме внимание на нищо? О, ако това беше възможно! Но „каменна якост ли е якостта ми? И мед ли е плътта ми?“ (Иов 6:12).

(Коменски 2017: 43)

Това, което според чешкия мислител е необходимо да се направи, е да се потърси причината за това „безутешно лутане“ – причината, която „ни е изтласкала от центъра“. Злото според Коменски се корени в чувството за самодостатъчност (*samosvojnost*¹²), т.е. в решението на човека да бъде сам на себе си съветник, водач, пазител, господар. Именно тази самонадеяност – продължава той, е подбудила Луцифер в неговото щение да бъде равностоен на Бога и е причина за неговото падение и отлъчване от Бога, т.е. от истинския център.

Коменски стриктно се придържа към библейския текст, цитирайки не само *Иов*, но и други старозаветни книги. Пасажите, които възхваляват всемогъщието на Бог например в глава седма, сентенциално озаглавена *Единственият лек против нашето нещастие е завръщането в центъра, който е Бог*, често звучат като перифраза на изречените от Иов монолози, безпрекословно утвърждаващи величието на Господ като създател и господар на света и на човека. В думите на Иов обаче безусловното признаване на Божията власт и мощ е съпроводено с тревожното и сърцераздирателно питане защо на Бог са потребни неговите мъки. Както бе вече отбелязано, до края на библейския разказ, включително и във финалната теофанична сцена, този въпрос остава без експлициран отговор, а в текста на Коменски той напълно отсъства. В този смисъл принципът на теодицеята при Коменски се изразява в пълнозначна защита на Бог не само като създател и управител на света, но и като справедлив съдник. Злото следователно се явява резултат от намесата на дявола и от моралната слабост на човека.

Внимателното вглеждане в *Centrum securitatis* разкрива дидактико-тенденциозните основания на протестантския теолог да изгради една

¹² Думата, употребена от Коменски – *samosvojnost*, е архаизъм и трудна за превод. В нея авторът влага негативен смисъл, тъй като има предвид не самостоятелното и отговорно отношение на индивида към собствените избори и решения, а отклонение от „центъра на сигурността“, който е Бог. Както отбелязва чешкият комениолог Ян Хабъл, в речника на Коменски тя се противопоставя на понятието *резигнация*, с което той означава отказа от суетния светски живот (Хабъл 2017: 203, 205).

стройна система от тълкувания и указания, които да ръководят вярващите в техния духовен път. Коменски не влиза в спор с католическата теология, както би могло да се предполага поради факта, че 20-те години на XVII век, когато той създава този религиозен трактат, е време на остра конфронтация – не само политическа, но и конфесионална. След като завладяват чешките земи през 1620 г., Хабсбургите заедно с католическата църква провеждат репресивна политика срещу привържениците на реформаторското учение. Коменски обаче не се възползва от предразполагащия към полемика исторически момент, дори нещо повече – той не следва характерното за протестантството игнориране на Стария завет в полза на евангелските текстове, а се позовава на книгите на Иов, Иезекииля, Псалтира, Екlesiаста, Иеремия и др., за да аргументира своята религиозноетическа концепция. Пацифизмът на Коменски е онзи крайъгълен камък, върху който се гради хуманистичната му визия за универсалната предразположеност на човешката природа към духовно израстване, което той разбира като синхронно усъвършенстване в морално и интелектуално отношение. Формирането на сигурни и безпогрешни критерии за личностно развитие трябва да бъде изцяло съобразено с предписанията на Свещеното писание, което обяснява спецификата на херменевтичния подход на Коменски към библейските текстове. Чешкият теолог и философ не влиза в дискуссионно-полемичния тон на тогавашната религиозна литература, създавана включително и в чешка среда както на чешки, така и на латински. Той не влиза в спор нито с минали, нито със съвременни нему екзегети, тъй като неговите усилия са израз на едно консолидиращо съзнание, целеустремено към всеобхватно познание и мъдрост. Единственото упование в този сложен и труден път според Коменски е приемането на Бог за гравитационен център на човешката духовна същност:

Нашият Господ е центърът на нас и на света, центърът на всемогъществото и силата, центърът на мъдростта и съвета, центърът на милосърдието и състраданието, центърът на радостта и блаженството. В целия свят всички неща са подчинени на движението и на промяната; те се изграждат, разрушават, растат, разпадат се, укрепват, отслабват, възникват, падат. Така че всички същества не правят друго освен да участват в спектакъла на непосредството, грешките, объркването, разрухата и заблудата.

(Коменски 2017: 55)

Без да имаме предвид този същностен аспект в ценностната и идеологическата система на Коменски, не бихме могли да разчетем адекватно участието на многострадалния Иов в конструирането на визията за Бог като

„център на милосърдието и състраданието“ и като източник на щастие – „център на радостта и блаженството“, тъй като точно тези характеристики отсъстват от наративния и дискурсивния план на разглеждания старозаветен разказ. Основният смисъл, кодиран в езиково енигматичния ребус на тази библейска книга, е преди всичко подчинен на идеята за неоспоримата абсолютна власт на Бог над човешкия живот – идея, която е основополагаща и в теологичната концепция на Коменски и която в разглеждания негов трактат изпълва със съдържание идеологемата на Бог като „център на сигурността“. Както отбелязва чешкият философ Ян Паточка, през своя ранен творчески етап, към който принадлежат и *Неспетникът*, и *Centrum securitatis*, Коменски си поставя за цел да изгради една всеобхватна антропологическа система, консолидирана около максимата, че човешката мъдрост е тази, която следва Божията воля, без да ѝ се противопоставя. Прозрението на Коменски за тоталната зависимост на творческото, моралното и историческото поведение на човека от вселенската власт на Бога (Паточка 1997: 178) ръководи и неговия прочит на *Иов*. фокусиран преди всичко върху онези моменти, които призовават към безпрекословно признаване на Божието всемогъщество и към безропотно подчинение: „Страхът Господен е истинска мъдрост и отбягването от зло е разум“ (Иов 28:28). Самият Коменски – подобно на Иов – изживява тежки загуби, и единственото спасение от това самият той да се изгуби в „лабиринта на света“, изпълнен с насилие и морална разруха, вижда в интровертното вглъбяване и духовното самосъхранение. Засвидетелстваната в Свещеното писание картина на Сътворението и на божественото предназначение на човешкото съществуване е за Коменски доказателство за това, че наличният свят се е отклонил от първоначалния божествен проект. Завръщането към „центъра на сигурността“ означава всъщност отказ от радикална корекция на реалността, тъй като е важно да се потърси първопричината, а не следствието. Целта на пътуването към себе е постигането на този център чрез духовно смирение, което означава същевременно резигнация от „лабиринта на света“ – резигнация, която носи надежда. Успешното реализиране на тази цел според Коменски гарантира духовен мир – човек приема страданията с благодарност към Бога и умира с радост.

Заслужава според нас внимание още един детайл – Коменски нарича събеседниците на Иов негови врагове (X гл., б т.), докато в библейския текст те са определени като негови приятели, които отиват при него, за да го утешат в мъките му (Иов 2:11). Тъй като със сигурност Коменски е ползвал Кралицката библия¹³, проверяваме как този стих от книгата *Иов*

¹³ Първият чешки превод на Стария и Новия завет – Кралицката библия, е направен по оригиналните текстове на иврит, арамейски и гръцки, като е консултирана и латинската

е преведен и установяваме, че там тримата са наречени негови приятели. Изборът на Коменски не само да ги квалифицира като врагове, но и да ги постави редом до дявола („A Job chválil Boha, když byl vydán do moci svých nepřátel a ďábla“ – Коменски 2017: 76, к. м. – Ж. Ч.), е показателен за неговото тенденциозно намерение да представи Иов като *единствен* защитник на Божията правда и по този начин да мотивира осъдителното отношение на Бог към останалите участници в диспута. Всъщност доколко позицията на Елифаз, Вилдад, Софар и на присъединилия се покъсно към тях Елиуй се различава от тази на Иов, е въпрос с нееднозначен отговор, тъй като те също безусловно признават всевластната мощ на Бога. Поводът за възникналото противоречие е поведението на Иов, по-точно онази негова решимост да защитава своето достойнство на невинен човек.

За да си обясним защо Коменски нарича приятелите на Иов врагове, вероятно трябва да потърсим причината в наложената в теологичната литература максима за правотата на Иов и неправомерната позиция на неговите опоненти. Например в предговора към изданието, представящо тълкуванията на Отците на Църквата, е казано, че Григорий Богослов (ок. 540 – 604) открива „в Иов образа на Христос, а също и на Църквата, която е Тялото Христово. Тримата приятели символизират еретиците“ (Коментари 2007: XIX). Подобни трактовки на авторитетни богослови, чиито съчинения няма как такъв ерудит като Коменски да не е познавал, вероятно са го насочвали в неговите херменевтични усилия, но в случая използваме този пример, за да отбележим наличието на разнопосочен херменевтичен потенциал на библейския разказ, който ще рефлектира и в богословските, и в художествените интерпретации и ще очертае широката амплитуда на неговите литературни присъствия. Както отбелязва Джанет Патерсън, книгата *Йов* сама по себе си е „херменевтична огледална зала, подлагаща на изпитание границите на разбирането“ (Патерсън 2012: 218).

(С продължение)

Вулгата. Преводът е колективно дело на Братската община под ръководството на Ян Блахослав. Както бе споменато, Ян Амос Коменски е съратник на Чешките братя и последен епископ на църквата, създадена от Братската община, с което се поставя началото на протестантството в чешките земи. Тук ползваме дигитализираната версия на първото издание на Кралицката библия от 1579 г., което е достъпно на <<https://www.digitale-sammlungen.de/en/view/bsb10861204?page=12,13>>. Изданието съдържа шест тома, като книга *Йов* е включена в трети том.

ЛИТЕРАТУРА

- Аверинцев 2004:** Аверинцев, С. Сергей. *Собрание сочинений. Переводы: Евангелия. Книга Иова. Псалмы*. Под ред. Н. П. Аверинцевой и К. Б. Сигова. Пер. с древнегреч. и древнеевр. [Averintsev, S. Sergej. *Sobranie sochinenij. Perevody: Evangelija. Kniga Iova. Psalmy. Pod red. N. P. Averintsevoj i K. B. Sigova. Per. s drevnegrech. i drevneevr.*] Киев: Дух и Литера, 2004.
- Боше 2007:** Боше, М. Иов – мит за мизерията? Беден като Иов. // *Речник на литературните митове*. Под ред. на Пиер Брюнел. [Bochet, M. Iov – mit za mizeriyata? Beden kato Iov. // *Rechnik na literaturnite mitove. Pod red. na Pierre Brunel.*] София: Рива, 2007, 450 – 455.
- Буше 2012:** Boucher, Cl. *La Bible lue sous le regard de la raison*. Т. 1. Fides, 2012.
- Григорий Велики https:** Григорий Велики (Двоеслов). *Моралии на книгу Иова*. [Grigorij Veliki (Dvoeslov). *Moralii na knigu Iova.*], <https://azbyka.ru/otechnik/Grigorij_Dvoeslov/moralii-na-knigu-iova/#0_4> (ползван на 13.02.2022).
- Далиман и кол. 2022:** Daliman, M., Sulastri, H., Gumelar, F., Tari, E. & Wijaya, H., Understanding theodicy and anthropodicy in the perspective of Job and its implications for human suffering. // *HTS Theologiese Studies/Theological Studies* 78(1), 2022, a7679, <<https://doi.org/10.4102/hts.v78i1.7679>> (12.12.2022).
- Жиран 2017:** Жиран, Р. Случаят Иов. Превод от френски: Тони Николов. [Girard, R. Sluchayat Iov. Prevod ot frenski: Toni Nikolov.] // *Култура*, 10.08.2017, <<https://kultura.bg/web/>> (23.05.2019).
- Златоуст 1900:** Златоуст, Иоанн. О праведном и блаженном Иове. // *Творения святого отца нашего Иоанна Златоуста, архиепископа Константинопольского, в русском переводе*. [Zlatoust, Ioann. O pravednom i blazhennom Iove. // *Tvoreniya svyatogo ottsa nashego Ioanna Zlatousta, arhieriskora Konstantinopol'skogo, v russkom prerevode.*] Издание СПб. Духовной Академии, 1900, том 6, книга 2, 911 – 943. <https://azbyka.ru/otechnik/Ioann_Zlatoust/o-pravednom-i-blazhennom-iove/#footnote1> (12.05.2022).
- Коменски 2017:** Komenský, J. A. *Centrum securitatis to jest Hlubina bezpečnosti*. V jazyce 21. století. Jazyková úprava Lukáš Makovička a Jana Vrzalíková. Chlumec: Poutníková četba, 2017.
- Коменски 1918:** Komenský, J. A. *Truchlivý, to jest, Smutné a tesklivé člověka křesťana nad vlasti a církve bídami naříkáni*. V Praze: Česká reformace, 1918.

- Коментари 2007:** *Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I – VIII веков. Ветхий Завет. Том VI: Книга Иова.* Под редакцией Манлио Симонэтти и Марко Конти. Русское издание под редакцией Ю. Н. Варзониной, пер. с англ., греч., лат. и сир. [Bibleyskie kommentarii ottsov Tserkvi i drugih avtorov I – VIII vekov. Vethij Zavet. Tom VI. Kniga Iova. Pod redaktsiej Manlio Simonetti i Marco Conti. Russkoe izdanie pod redaktsiej Yu. N. Varzonina, per. s angl., grech., lat. i sir.] Тверь: Герменевтика, 2007.
- Конач 1547:** Konáč, M. *Knijha o hořekowanj a nařkaniј spravedliwosti králowny a paní wssech ctnostij.* Na Novým Miestie Pražským: Jan Kosořsky, 1547.
- Копецки 1962:** Kopecký, M. Literární dílo Mikuláše Konáče z Hodiškova. Příspěvky k poznání české literatury v období renesance. Vyd. 1. Praha: Státní pedagogické nakladatelství, 1962.
- Мороу 1986:** Morrow, W. Consolation, Rejection, and Repentance in Job 42:6. // *Journal of Biblical Literature*, Vol. 105, 1986, No. 2, 211 – 225.
- Паскал 1978:** Паскал, Б. *Мисли.* Превод от фр. Лилия Сталева, Анна Сталева. Встъпителна студия: Исак Паси. [Pascal, B. Misli. Prevod ot fr. Liliya Staleva, Anna Staleva. Vstapitelna studiya: Isak Pasi.] София: Наука и изкуство, 1978.
- Патерсън 2012:** Patterson, J. Interpreting Job’s Silence in the Bible *historiale Comparative Literature Issue: De Theoria: Early Modern Essays in Memory of Eugene Vance*, Vol. 127, 2012, No. 5, 217 – 242.
- Паточка 1997:** Patočka, J. *Komeniologické studie*, I. Praha: Oikoumenh, 1997.
- Певницки https:** Певницкий, В. Ф. *Св. Григорий Двоеслов – его проповеди и гомилетические правила.* [Pevnickij, V. F. Sv. Grigorij Dvoeslov – ego propovedi i gomileticheskie pravila.], <https://azbyka.ru/otechnik/Vasilij_Pevnickij/sv-grigorij-dvoeslov-ego-propovedi-i-gomileticheskie-pravila/1#note65> (04.03.2022).
- Рикьор 2004:** Ricoeur, P. *Le mal. Un défi à la philosophie et la théologie.* 3^e éd. Paris: Labor et Fides, 2004.
- Табю 2018:** Thabut, M.-N. JOB Le livre le plus audacieux de toute la Bible. // Jean-Marie Guénois et al. *Les grandes figures de la Bible.* Tallandier: Hors collection, 2018, 227 – 244.
- Тома от Аквино https:** Thomas Aquinas. *Commentary on the Book of Job*, translated by Brian Mulladay, <<https://isidore.co/aquinas/english/SSJob.htm>> (14.06.2022)
- Хабъл 2017:** Hábl, J. Development of Anthropological Accents in Comenius’ Early Work and its Implications for his Philosophy of Education. // *Contemporary Perceptions of John Amos Comenius.* Siedlce: University of Natural Sciences and Humanities in Siedlce, 2017, 199 – 206.

БИБЛЕЙСКИ, БОГОСЛОВСКИ И АГИОГРАФСКИ ИЗТОЧНИЦИ ЗА ФОРМИРАНЕТО НА ХУДОЖЕСТВЕНАТА КОНЦЕПЦИЯ НА ДОСТОЕВСКИ ЗА ДУХОВНИЯ СВЯТ

Николай Нейчев
Пловдивски университет „Паисий Хилендарски“

Николай Нейчев. Библейские, богословские и агиографические источники формирования художественной концепции Достоевского о духовном мире

В статье сделана попытка раскрыть первичные и глубинные модели, к которым восходит художественная интерпретация духовного мира в творчестве Ф. М. Достоевского. Как оказывается, русский писатель воспринимал основные „параметры“ потустороннего бытия (как то: движение, изменение и пространственность) с точки зрения библейской иудейско-христианской традиции. Согласно этой богословской традиции, в духовном мире время – это проблематичная категория, не связанная ни с движением, ни с изменением. Понимание Достоевского, что в небесном (эоническом) мире душа после смерти *действительна* и подвержена *изменениям*, подтверждается многочисленными свидетельствами мистического опыта православной аскетики. Что же касается времени, то оно возникло после грехопадения Адама в соучастии с дьяволом. В этом смысле время – это только другое имя смерти. После Апокалипсиса, однако, наступят „новое небо“ и „новая земля“, где больше „не будет времени“.

Ключевые слова: Библия, Достоевский, хронос, богословие духовного мира, *Братья Карамазовы, Идиот*

Nikolay Neychev. Biblical, Theological and Hagiographic Sources for the Formation of Dostoevsky's Artistic Concept of the Spiritual World

This article is an attempt to reveal the most primal and deep patterns which the artistic interpretation of the spiritual world in the works of F. M. Dostoevsky reaches. It turns out that the Russian writer perceives the main “parameters” of the afterlife (such as: movement, change and spatiality) from the point of view of the biblical Judeo-Christian tradition. According to this theological tradition, time turns out to be a problematic category in the spiritual world – one that is not related to either movement or change. Dostoevsky's understanding that in the heavenly (eonic) world the soul after death is active and undergoes changes is also confirmed by numerous testimonies from the mystical experience of Orthodox ascetics. As for the phenomenon of time, it arises from the fall of Adam in complicity with the devil. In this sense, time is

just another name for death. But after the Apocalypse there will be a “new heaven” and a “new earth” where there will be “no more time”.

Key words: The Bible, Dostoevsky, chronos, eternity, theology of the spiritual world, *The Brothers Karamazov*, *The Idiot*

Още в началото Библията ни дава една забележителна картина на света преди грехопадението. В книга *Битие* се казва следното:

И създаде Господ Бог човека от земна пръст и вдъхна в лицето му дихание за живот; и стана човека жива душа. И насади Господ Бог рай в Едем, на изток, и там настани човека, когото създаде. [...] и го посели в Едемската градина, да я **обработва** и да я **пази**. И заповяда Господ Бог на човека и рече: от всяко дърво в градината **ще ядеш**; а от дървото за познаване добро и зло, **да не ядеш** от него; защото, в който ден **вкусиш** от него, бездруго **ще умреш**. [...] И създаде Господ Бог от реброто, взето от човека, жена, и я заведе при човека. [...] И бяха двамата голи, Адам и жена му, и **не се срамуваха**. Змията беше най-хитрата от всички полски зверове, които Господ Бог създаде. И **рече** тя на жената: истина ли каза Бог, да **не ядете** от никое дърво в рая? Жената отговори на змията: плодове от дърветата **можем да ядем**, само за плодовете на дървото, що е посред рая, рече Бог: **не яжте** от тях и **не се докосвайте** до тях, за да **не умрете**. Тогава змията **рече** на жената: не, **няма да умрете**; но Бог знае, че в деня, в който **вкусите** от тях, ще ви се **отворят очите**, и ще бъдете като богове, **знаещи** добро и зло. **Видя** жената, че дървото е добро за ядене [...], **взе** от плодовете му и **яде**, па даде на мъжа си, та **яде** и той. Тогава се **отвориха** очите на двамата, и разбраха, че са голи, па **съшиха** смокинени листа и си **направиха** препасници. [...] И направи Господ Бог на Адама и на жена му кожени дрехи, с които ги облече. И рече Господ Бог: ето, Адам **стана** като един от Нас да познава добро и зло; и сега – да не **простре** ръка да **вземе** от дървото на живота, та, като **вкуси**, да **заживее вечно**. И тогава Господ Бог го изпъди от Едемската градина, да обработва земята, от която бе взет. И изгони Адама, и постави на изток при Едемската градина Херувим и пламенен меч, що се обръщаше, за да пазят пътя към дървото на живота.

(Бит. 2:1-25; 3:1-24)¹

Но за какво „битие“ става дума тук в библейския текст?

Както пише св. Иоан Дамаскин, „някои си представят рая *чувствен*, други – *духовен*. Но на мен ми се струва, че подобно на това, както човекът е сътворен, състоящ се от чувствена и духовна природа, така и светият му храм [...] има *двойка* природа“ (Иоан Дамаскин 1992: 149). По

¹ Всички цитати са по синодалното издание (Библия 2011). Навсякъде в текста подчертаванията (с получен шрифт), както и курсивите, които не са изрично уговорени с „к. а.“ (курсив на автора), са мои – Н. Н.

принцип Църквата смята, че „**мястото** на рая е на небето, а **мястото** на ада е във вътрешността на земята (т. е. в центъра на „тежката“ материя – бел. Н. Н.)“ (Брянчанинов 1991: 308 – 309, к. а.). Следователно картината, която се описва в *Битие*, в някакъв смисъл се отнася за духовния свят. Но дори и да приемем, че тук става дума и за някаква форма на „чувствен“ свят, то винаги трябва да имаме предвид, че този свят няма нищо общо с нашите обичайни представи, защото „разказаното на земния ни език никога не може да предаде отвъдната действителност“ (Роуз 1994: 63). Няма да навлизаме в тази дискусия. За нас в случая по-важното се състои в друго.

Описаното в *Битие* свидетелства категорично, че в рая Адам и Ева са били безсмъртни (т. е. – *вечни*), защото „Бог е създал човека за **нетление** и го е направил **образ** на Своето **вечно** битие“ (Прем. Сол. 2:23). Но независимо, че съществуват във *вечността*, т. е. *извън времето*, първоначално извършват **действия**: „обработват“, „пазят“ Едемската градина; „дават“ имена на животните; „протягат ръце“ и „ядат“ от плодовете; „не се срамуват“ от голотата си; „докосват“ и „вкусват“ от плода на познанието. След което Адам и Ева **се променят**: „виждат“, че са голи; „съшиват“ смокинови листа и си „правят“ препасници; изгонени са от вечното битие и „стават“ от безсмъртни (вечни) смъртни (временни), или както се казва: „по завист от дявола влезе в тоя свят смъртта“ (Прем. Сол. 2:24).

Тук се налага да направим едно съществено уточнение. Разбира се, под „вечни“ *нямаме предвид*, че първоначално са в състояние на *тъждественост* с божествената вечност, защото единствено Бог е Дух и само Той е напълно безвремеви (ὁ ἄχροτος) и вечен (ἄιδιος); само при Него липсва всякаква темпорална екстензия (ἀδιόστατος)², затова „няма същества, равноестествени Богу“ (Брянчанинов 1991: 76). Така че под „вечни“ следва да се разбира *само това*, че Адам и Ева са принадлежали на еоничния свят, към който спада и царството на духовните същества, ангелите, които са αἰώνιος и в някакъв смисъл вечни (ἄιδιος): „по благодат получили безсмъртие“ (Иоан Дамаскин 1992: 117). Така и първоначално са „вечни“ единствено по благодатното допущение на Твореца, защото човек получава „заповед, *дадена* за живот“ (Рим. 7:10, к. а.) и в този смисъл в рая *човекът е бил безсмъртен* (ἄθανατος γὰρ ἦν) (вж. Макарий Египетски 2015: 273; Слово II, гл. 3.9). Затова под „вечни“ разбираме причастността на първоначално към еона (αἰών). Според учението

² „Когато се казва, че Бог е вечен (ἄιδιος – aeternus), това означава, че Той няма нито начало, нито край на своето битие, и изобщо е свободен от условията на времето“ (Макарий 1857: 115 и сл.; тук и литература по въпроса).

на св. Григорий Богослов „сонът не е нито време, нито част от времето и не може да бъде измерен. Това, което за нас е времето, измерено с хода на слънцето, то е вечност за вечните, нещо разтеглено с вечни същества и като че ли *наподобява* известно времево движение и разстояние“ (Григорий Богослов [http: т. 3: 198](http://t.3:198))³. Виждаме, че християнската метафизика допуска движение („подвижност“, *κίνημα*) в света на еоничната „вечност“. Във видението на Иаков се казва: „ето, стълба изправена на земята, а върхът ѝ стига до небето, и Ангели Божии **се качват и слизат** по нея. И ето, Господ стои *отгоре* на нея и говори...“ (Бит. 28:12-13, к. а.).

В своето важно изследване *Вечност, еон, време. Структури на времето и трансвремето във византийската философия и тяхната система* Георги Каприев разгръща една сложна картина на идеите за времето и движението в еоничния свят в схващането на православните Отци на Църквата (вж. Каприев 2022: 31 – 49). Например, като се опира на учението на св. Максим Изповедник, ученият стига до извода, че „наличието и интензивността на екзистенцията, т. е. експресията на енергиите, *се разгръщат във времето, но те не са движение в общото значение на думата* и не могат да бъдат измервани чрез движението. Тъкмо размишлявайки върху разликата между движение и покой, Максим очертава по-ярко профила на „движение“ и прокарва *разликата* между два модуса: между „движение“ в собствен смисъл (*κίνησις*) и „носене“ (*φορά*)“ (Каприев 2022: §3). Стига се до оксиморонни изрази, като „неподвижно движение“ и „вечността на времената“, които все пак не могат да „снемат“ факта, че преп. Максим мисли **сътворените биващи и еоните** като **подвижни** и описуеми, и следователно, че **може** да има и такова **време**, което **не се измерва чрез движението** (пак там). Но от тезата, че съществува **време без движение**, следва, че **може** да съществува и **движение без време**. Тъй като според св. Максим Изповедник Царството Божие (където, естествено, е немислимо да има време – Н. Н.) е не само „пространството на покоя (*στάσις*)“; „не само стабилност, но и „движение“, **надхвърлящо всяко движение**“; „един покой в постоянно движение и за тъждествено движение в покой“ (пак там: §5). Оттук и съвсем правилното наблюдение на Г. Каприев, че това *движение* „не се осъществява във времето – движение и време не стоят в необходимата връзка“ (пак там: §5).

³ Срв.: „Αἰὼν γὰρ, οὐτε χρόνος, οὐτε χρόνου τι μέρος · οὐδὲ γὰρ μετρητόν · ἀλλ' ὀπερήμῃν ὁ χρόνος, ἡλίου φορᾶ μετρούμενος, τοῦτο τοῖς ἀίδίοις, αἰών, τὸ συμπαρακτεινόμενον τοῖς οὐσί, οἷόν τι χρονικὸν *κίνημα* καὶ *διάστημα*“ (διάστημα: в смисъл на времепространствена екстензия, протяжност и асоциация с пространственост – бел. Н. Н.) (Григорий Богослов 1858: 320).

Изводът е, че във **вечността**, където **няма време** (отново подчертаваме, че говорим за еоничния („αἰώνιος“) свят на творението, а не за вечността („αἰδιός“) като свойство на Бога), *е възможно* да съществува както *движение*, така и *промяна*; с други думи, движението и промяната са възможни извън времето. Така че определянето на същността на времето („само по себе си“) не зависи от движението и промяната, тъй като те могат да съществуват и във вечността, а там няма време – теза, която влиза в противоречие с античната представа за вечността, изключваща движението и промяната в „еоничната“ сфера. Както видяхме в приведените по-горе библейски цитати, движението е съществувало, съществува и ще съществува (след Парусията Христова) във „вечността“ на райския еоничен свят. Пак подчертаваме: когато говорим за някакво „движение“, „промяна“ и дори „време“, отнасящи се за духовния свят, следва да отчитаме, че тези понятия коренно се различават от земните ни схващания.

Представата на Достоевски, че в духовния свят *е възможно* да съществуват *движение* и промяна във *вечността*, в голяма степен се опира на казаното дотук. Показателен е случаят с атеиста в *Братя Карамазови*, който в знак на протест **лежал** „вечно“ в отвъдното и накрая **тръгнал** и **извървял** „квадрилон квадрилони на квадрилонна степен!“ километри за „биlion години“, и щом „едва му отворили вратите на рая и той **влязъл**“ и „преди да са изминали **две секунди**“, **пропял** „осанна“ (Достоевски 1981 – 1994, т. 9: 676 – 677). Тук следва да отбележим, че Иван и дяволът „превърщат“ пространството във време единствено за удобство и по-голяма яснота от гледна точка на земните понятия, а не защото в духовния свят съществува време⁴.

Впрочем схващането на Достоевски, че в небесния свят душата след смъртта е *дейна* и търпи *промени*, се потвърждава и от многобройните свидетелства от мистичния опит на православната аскетика. Например в *Житие на преподобния наш отец Василий Нови* (за 26 март) срещаме разказа на блажена Теодора за това, как след нейната смърт душата ѝ **преминава** през въздушните митарства. В разказа на Теодора се натъкваме на множество описания на *събития*, случили се с душата ѝ в духов-

⁴ Срв. възклицанието на Иван: „Не е ли все едно дали вечно ще лежи, или ще върви квадрилон километри? Сигурно е един билион години ходене?“, на което дяволът му отговаря: „Дори много повече, само че нямам моливче и хартийка да направим сметката. Но той вече отдавна е стигнал“. Иван недоумява: „Как е стигнал! Откъде билион години?“. От думите на дявола разбираме, че Иван мисли със земните мерки на своя евклидовски ум: „Ама ти мислиш все за нашата сегашна земя! Та сегашната земя може самата тя да се е повтаряла билион пъти“ (Достоевски 1981 – 1994: т. 9: 677). Тези разсъждения изцяло обезсмислят идеята за времето във вечността на духовния свят.

ния свят: как тя е „**носена** от ангели“; как двадесет пъти **се среща** с демони, които се опитват „да я **измъчват**“; как божият угодник св. Василий ѝ **помага**, като **излива** върху нея „елей и миро“, от което душата ѝ **се променя**: „аз се изпълних с духовно благоухание – разказва блажена Теодора – и заедно с това **се измених** и станах светло същество“ (Чети-Минеи: т. 7: 536). След като **преминава** през областта на „поднебесните духове на злобата“ (Еф. 6:12), душата на преп. Теодора е **пренесена** през вратите на Небесното Царство и от престола на славата Божия се чува глас, който заповядва на ангелите да я **разведат** из всичките селения на рая и ада:

И светите ангели ме **отвеждаха** навсякъде, продължава разказа си Теодора, и така аз видях множество прекрасни селения и обители, изпълнени със слава и благодат, – обители, приготвени за обичащите Бога. [...] Като **обходихме** всички райски обители, бях **отведена** в земната преизподня и видях страшните и нетърпими мъки, приготвени за грешниците в ада.

(Пак там: 548)

След **обиколката на местата**, отредени за „вечен живот“ и „вечни мъки“, ангелите съобщават на блажена Теодора, че *сега* (т. е. на земята) преподобният Василий *прави помен за нея*. „И аз **разбрах**, че съм дошла в това място на покоя в *четиридесетия ден* след раздялата ми с тялото“ (пак там: 549). От казаното следва, че всички събития (пътешествия и промени), случили се с душата на преподобна Теодора в духовния свят, *не са* свързани с времето. Защото едва *впоследствие* тя научава, че са изминали четиридесет дни, но от гледна точка на времето, протекло на земята.

В този смисъл е показателен и епизодът, разказан в *Житие на свети Андрей, юродив заради Христа* (2 октомври). Св. Андрей има видение, в което той, подобно на казаното от св. ап. Павел: „с тяло ли, не зная; без тяло ли, не зная: Бог знае“ (2Кор. 12:2), е възнесен последователно от първото до третото Небе. За там светията разказва следното:

[...] удивявах се в ума и сърцето си на неизказаната красота на Божия рай, **ходех** сред него и се **наслаждавах** духом. Там имаше много градини, а в тях – високи дървета, чиито върхове **се люлееха** и твърде много радваха погледа, а от клоните им **излизаше** голямо благоухание. Едни от тези дървета **непрестанно цъфтяха**, други бяха украсени със златовидни листа [...]. Не е възможно красотата на тези дървета да се уподоби на нито едно земно дърво, понеже бяха **насадени** от Божията ръка, а не от човек. Безчислено много птици **живееха** в онези градини: някои от тях имаха златни криле, други – бели като сняг, а трети – различно пъстри. Те **стояха** по клоните на

райските дървета и **пееха** пречудно [...] След това **ме обхвана благоговееен ужас**: мислех, че **стоя** върху небесната твърд, а един юноша с лице, подобно на слънце [...], **вървеше** пред мен и **мисля**, че той е който ме **удари** по лицето с разцъфналата клонка. **Вървах** след него и ето – **видях** голям прекрасен Кръст, чийто вид беше подобен на небесна дъга. [...] **Вървящият** пред мен юноша **пристъпи** към Кръста, **целуна го**, а след това **ми направи знак** и аз да го целуна. **Отидох** и със страх и голяма радост **паднах** пред светия Кръст и от сърце го **целунах**. [...] на мен ми се струваше, че **ходя** по въздуха [...]. **Дойдохме** пред една завеса [...]. И ето, една огнена ръка я **дръпна**, и **видях** Господ [...]. Щом Го **видях**, **паднах** ничком пред Него и се **поклоних** [...], а **после** не зная как **отново** се намерих в рай. **Ходех** и **мислех** в себе си [...]“ и пр.

(Чети-Минеи: т. 2: 70 – 72)

Виждаме с каква емоционална и „телесна“ динамика е наситен разказът. Но *последователността* на движението и промяната в небесния свят *не са свързани* с времето. Продължителността на видението се измерва единствено и само от гледна точка на земно протичащото време, тъй като св. Андрей разбира, че от началото на видението до пробуждането му в скования от зимен студ Константинопол са изминали „две седмици“ (пак там: 69); „И се удивих къде бях по време на видението и какво можах да видя“ – заключава той (пак там: 73).

Можем да посочим още подобни примери от житията на светиите и от светоотческите свидетелства за митарствата на душата в отвъдното⁵, но и тези достатъчно ясно показват, че в духовния (еоничен) свят, и дори в Небесното Царство, съществуват движение и промяна, които не е задължително да са свързани с времето и дори протичат извън него.

С грехопадението светът става есхатологичен, а „земната природа е само слаб образ на нетленната красота“ и по земята „ходи смъртта“ и „ще ходи тя, и ще поглъща хората, докато самата тя не погине заедно с разрушаването на света“ (Брянчанинов 1991: 85). Чрез откъсването си от богатта на Бога Адам **произвежда смъртта за себе си и за своите потомци** „за цялото време на съвременното времепространство“ (*κατὰ πάντα τὸν χρόνον τοῦ παρόντος καιροῦ*)“ (Каприев 2022: § 3). Или както по-точно се казва в Новия завет: „смъртта **дойде чрез** човека“ (1Кор. 15:21, к. а.).

В пълно съгласие с преданието на библейската метафизика – за днешната земя, за участта на съгрешилиия човек и за бъднините на света във вечността – е и разбирането на Достоевски, който пише:

⁵ За допълнителни сведения по въпроса препращаме към православните изследвания, специално посветени на темата за *смъртта* и за битието на *душата след смъртта* (вж. Брянчанинов 1991; Роуз 1994).

Човек има само едно състояние: **атмосферата** на неговата **душа** се състои от сливане на **небето** със **земята**; ах, колко незаконно дете е човекът; нарушен е законът на **духовната природа** [...] Струва ми се, че **нашият свят** е чистище на **небесните духове**, обладани от **грешни мисли**. [...] Но да виждаш само тази **яка обвивка**, в която, **заклучена**, се измъчва **вселената**, да знаеш, че стига само един **взрив на волята**, за да я разчупиш и слееш с **вечността**, да го знаеш и да продължаваш да бъдеш най-последното създание... това е ужасно! Колко малодушен е човек!“

(Достоевски 1981 – 1994, т. 12: 11 – 12)

И така, с отпадането на първочовеците от Бога заедно с тях отпада/пропада и **цялото** творение и то от „вечно“ (по благодат) става „смъртно“, т. е. крайно във времето. Следователно от смъртоносния акт на грехопадението (срв.: „жилото на смъртта е грехът“ (1Кор. 15:56) **започва да тече в времето**, защото, ако можем да се изразим по този начин, **времето е само другото име на смъртта**. И понеже „Бог не е създал смъртта“ (Прем. Сол. 1:13), а следователно и времето, „защото Той е създал *всичко за битие*“ (пак там: 1:14), но пък Той има *власт* и над двете (смъртта и времето), тъй като е „Царят на вековете“ (1Тим. 1:17), Той „убива смъртта“⁶ (*смертию смерть поправ*⁷), така **унищожава и времето**.

В смисъла на казаното се поражда един важен въпрос. Ако дяволът е в основата за появата на греха (разбира се, в съгласие с човека, тоест с Адам), на смъртта, а оттам и на *времето*, то в творчеството на Достоевски откриваме едно сякаш неразрешимо противоречие. В главата *Дяволът. Кошмарът на Иван Фьодорович* от романа *Братя Карамазови*, където срещаме единственото в *Петокнижието* конкретно и подробно описание на външността на дявола, се казва, че той „не носеше джобен часовник“ (Достоевски 1981 – 1994, т. 9: 668)⁸. Тоест отсъства най-важният и традиционен символен атрибут, часовникът, който обвързва дявола с хроноса. В интересната си статия *За какво му е на дявола часовник?* Клео Протохристова отбелязва, че този детайл и досега „не е получил пълноценната си и адекватна интерпретация“ (Протохристова 2019: 87). В нейното изследване се излагат следните опити да се разреши тази апория.

⁶ Изразът е на св. Макарий Велики: „убива смъртта“ (*ἀποκτείνει τὸν θάνατον*), и по този начин Христос „изкупва поробения Адам от тежкото бреме на смъртта“ (Макарий Египетски 2015: 333; Слово IV, 30. 4).

⁷ Срв.: 1Кор. 15: 26.

⁸ В друга, по-нова версия на превода отсъства определението „джобен“ – казва се: „Той нямаше часовник“. Срв.: Фьодор Михайлович Достоевски. *Братя Карамазови* (превод от руски: Димитър Подвързачов и Симеон Андреев. София: Захарий Стоянов, 2003, с. 761). В оригинала: „Часов на нем не было“ (Достоевски ПСС, т. 15: 71).

На първо място, „въпросният дефицит“ (липсващият часовник), може да намери своето „лесно обяснение“ в нееднократно подчертания от Достоевски факт, че тайнственият посетител има „твърде ограничени парични възможности“, което явно проличава от неговата външност:

Той беше облечен в някакво кафяво сако, очевидно шито от добър шивач, но вече износено, шито примерно по-миналата година и вече съвсем демодирано, дотолкова, че никой от светските заможни хора не носеше такива сака от две години насам. Ризата му, дългата му вратовръзка във вид на шал, всичко това беше у него като у всички елегантни джентълмени, но ризата му, погледната по-отблизо, беше малко замърсена, широкият шал – доста изгъркан. Карианият панталон му стоеше превъзходно, но беше също прекалено светъл и някак твърде тесен, каквито сега вече не се носеха, точно както и меката бяла касторена шапка, която гостът си беше сложил съвсем неподходящо за сезона. [...] По всяка вероятност джентълменът принадлежеше към категорията на някогашните контета-помещици [...], но полека-лека покрай обедняването след веселия живот на младини и неотдавнашното премахване на крепостното право се беше превърнал в нещо като храненик с добри маниери [...].

(Достоевски 1981 – 1994, т. 9: 667)

Оттук логично би следвало, че *липсата на часовник е въпрос на материален недоимък*. Но К. Протохристова отхвърля „привлекателната простота“ на подобно обяснение, като обръща внимание на факта, че въпреки бедността мистериозният посетител носи на ръката си „масивен златен пръстен“ (Протохристова 2019: 88).

В статията се обговаря и друг, предприет от изследователите опит за интерпретация, според който „дяволът е без часовник, защото се явява като проекция на съзнанието на героя (на неговия „евклидовски ум“ – Н. Н.)“, което влиза в противоречие с „идеята за времето на самия Достоевски в нейното родство с неевклидовата геометрия“ (пак там: 89; вж. тук и литература по проблема). Но К. Протохристова намира и това обяснение за нерелевантно, тъй като „вечността се обсъжда като характеристика на времето, мислено в перспективата на теорията на относителността“, но „подобен пренос е неправилен, защото вечността и времето, поне в теологичен смисъл, са несводими, нещо повече – те се изключват взаимно“ (пак там: 91).

К. Протохристова се опитва да предложи възможност за справяне с „апорията“ и да даде отговор на въпроса за маркираното отсъствие на часовник у дявола на Иван Карамазов от една различна херменевтична перспектива – чрез съпоставяне на сцената от *Братя Карамазови* с *парадигмалния сюжет* на Гьотевия *Фауст*. Според мнението на изследова-

телката Мефистофел от трагедията на Гьоте се явява за Достоевски несъмнен „авторитетен прецедент, който тъкмо поради саморазбиращата се необходимост от съобразяване с него е подложен на оспорване“ чрез т. нар. принцип на „оразличаваща съпоставителност“ (пак там: 94). По този начин „отсъствието на часовник у дявола на Иван Карамазов може да се прочете като жест на *еманципация* спрямо Фаустовата традиция – по-общо, и на *полемика* с Гьоте – в частност“ (пак там). Но пък от друга страна, „специфичната интерпретация на фигурата на Мефистофел, която Достоевски предлага в *Братя Карамазови*“, все още остава „белязана от аргументационен дефицит“, тъй като така или иначе дяволът си остава „**адвокат на времето**“ и „по неумолимата повеля на здравия разум би следвало да носи часовник“ (пак там: 96). Според авторката Достоевски прави опит да излезе от тази „дискомфортна ситуация“, като представи сцената в окончателна и неразрешима „*неяснота* доколко присъствието на дявола е *действително* и доколко е плод на *халюцинациите* на Иван“ (пак там: 95)⁹. Но пък тогава – по думите на изследователката – „отново попадаме във въртопа на логическия провал“, което се явява своеобразна негениална „грешка“ на гениалния писател (пак там: 96).

Сега ще се опитаме от наша гледна точка да отговорим на въпроса *защо липсата на часовник у дявола на Иван Карамазов не се явява „грешка“*.

На първо място, трябва да подчертаем, че появилият се пред Иван Карамазов „джентълмен“, *не е образ* на Мефистофел. Самият „дявол“ открито се противопоставя на подобна аналогия: „Мефистофел, като се явил пред Фауст, заявил за себе се, че желае злото, а само добро твори. Е, **той** както ще, **аз пък съвсем напротив**“ (Достоевски 1981 – 1994: т. 9: 680)¹⁰.

От друга страна, дяволът на Иван *не е образ* и на сатаната: „всичко останало, което ме заобикаля – заявява той, – всички тези светове, Бог и дори **самият сатана** – всичко това **за мен не е доказано**, съществува ли то само по себе си, или е само еманация [...]“ (675).

Дяволът иронизира дори обстоятелството, че е паднал ангел: „обикновено в обществото е прието за аксиома, че съм паднал ангел. Бога ми, не мога да си представя как съм можел някога да бъда ангел. И да съм бил някога, то е било толкова отдавна, че не е грехота и да забравя“ (670).

Разбира се, от контекста на описаната ситуация несъмнен остава фактът, че нощният посетител при Иван Карамазов действително се явява

⁹ По въпроса за специфичния наративен похват, възприет от Достоевски, при който героят и читателят *умишлено* се поставят в ситуация на *логическа неопределеност* – особено в епизода с появата на дявола пред Иван в *Братя Карамазови*, вж. моята статия: Нейчев 2020: 77 – 90.

¹⁰ По-нататък цитатите от романа ще отбелязваме само с номера на страницата.

образ на дявола. Той заявява на Иван, че е присъствал на Божието Разпятие: „когато умрялото на кръста Слово отлетя към небето“ (680); изкушавал е „праведния Иов“, за което го „засегнали зле во време оно“ (681). Но това, че той е дявол, съвсем не означава, че се явява персонификация на Мефистофел, на сатаната или на Луцифер... Той е просто „дяволът на Иван Карамазов“, който е стоял до него през целия му живот:

Друже мой – споделя той на Иван, – аз познавам едно много прекрасно и мило руско господарче. Млад мислител и голям любител на литературата и на изящните неща, автор на многообещаваща поема, озаглавена „Великият инквизитор“... Само него имах предвид... [...] Е, ами „Геологическият преврат“? Помниш ли? Ей това се казва поемка.

(Пак там)

Казаното е от съществено значение за по-ясното разбиране на въпроса *кой всъщност* е посетителят, явил се във фигурата на „особен вид руски джентълмен“?

Струва ни се, че интерпретаторите не са обърнали внимание на едно много важно обстоятелство – темата за периодичното дяволско *въплътяване*, мотив, който нееднократно се появява в разговора между дявола и Иван. Ето какво имаме предвид.

Още в самото начало на диалога дяволът подхвърля: „[...] пак ми се обажда ревматизмът.“ „– Ревматизъм у дявола?“ – подигравателно пита Иван; „– Защо не – отвърща му дяволът, щом се **въплътявам понякога**. **Въплътявам се**, значи, **приемам последствията**“ (671). По-нататък следва разказът как той се е въплътил, облечен с „фрак, бяла вратовръзка, ръкавици“, и полетял към земята през цялото сковано от невъобразим студ пространство, за да присъства на „една дипломатическа вечеря“. Летял така с „фрак и разгърдена жилетка“ и се простудил. Следва важното уточнение: „Духовете не замръзват, но когато **вече си се въплътил**“ (672); „цялата ми дясна страна е **схваната**, аз **пъшкам и муча**“ (673). Става ясно, че когато „*понякога* се преселва“ тук, на земята, дяволът има и своите любими занимания: „харесва ми да ходя в търговската баня [...] и обичам да се позапарвам с търговците и поповете“ (671). На два пъти дяволът споделя пред Иван своята „мечта“ и своя „идеал“:

Моята мечта е да се **въплътя**, но **вече завинаги, безвъзвратно**, в някоя дебела стокилограмова търговка и да повярвам във всичко, в което тя вярва. **Моят идеал** е да вляза в църквата и да запаля най-чистосърдечно свеещица, Бога ми, така е. Тогава – край на моите страдания.

(Пак там)

На Иван, който постоянно му се подиграва и осмива, дяволът отново заявява: „[...] бих дал целия този надзвезден живот, всички чинове и почести, само да се **въплътя** в душата на някоя стокилограмова търговка и да паля свещица Богу“ (675).

Мотивът за възможността съществата от духовния свят (в случая – дяволите) **реално**, а не само привидно да се въплътяват в чужди тела и да приемат различен облик, е широко известен и съществува както в библейски, така и в агиографски източници. Например в райската градина сатаната възприема образа и тялото на змия (Бит. 3:1-5). За такава „трансформация“ говори и св. ап. Павел във *Второ послание до Коринтяни*: „сам сатаната се преобразява в ангел на светлината, та затова не е голяма работа, ако и *служителите му се преобразяват* като служители на правдата“ (2Кор. 11:13-15). Свидетелства се откриват и в житията на светиите (които жития Достоевски несъмнено е познавал добре). Например в *Житие на преподобния и богоносен наш отец Симеон Стълник* се разказва как дяволът решил да изкуши светеца, като „**приел вид** на светъл ангел и се явил на преподобния близо до стълба на огнена колесница с огнени коне, сякаш слизал от небесата“ (Чети-Минеи, т. 1: 3, м. *септември*). Класически пример за реално превъплътяване на дявола в различни образи четем в *Житие на преподобния наш отец Антоний Велики*, където, подразнен от светия подвижнически живот на юношата, св. Антоний, един път „дяволът **приел** през нощта **образа** на *прекрасна жена* и всячески се опитвал да възбуди в юношата страст“ (Чети-Минеи, т. 5: 526, м. *януари*); друг път дяволът „му се **явил наяве** – в **образа** на *черен и страшен момък*, който говорел, плачейки, с човешки глас“ (пак там: 527). Нещо повече. Бесовете буквално се **въплътяват** в *материална, телесна* форма. Самият Антоний многократно разказва как дяволът „го подложил на такива **ужасни побои**, че след това лежал неподвижен и безгласен (...), без да има сили да стои прав поради **раните си**“ (пак там: 529). Мотивът очевидно възхожда към библейския първообраз: известния случай от Стария завет, когато Иаков се бори „до зори“ с духовно същество, което, като разбира, че не може да го надвие, „допря се до ставата на бедрото му, и се повреди ставата на бедрото у Иакова, когато се бореше с Него“ (Бит. 32:24-25).

Следователно дяволът се явява пред Иван Карамазов „преобразен“, *въплътен в тяло*, като в случая Достоевски следва една стародавна библейска юдео-християнска традиция. Самият Иван Карамазов възприема посетителя си като *телесен* и му се заканва: „Млъкни или **ще те изригам**“, на което дяволът отговаря: „щом **ще има ритници**, значи, вярваш в моята **реалност**, защото **призрак не се рита**“ (670). Казаното е безспорно. Трябва да отбележим обаче, че дяволът се явява на Иван не

просто възплътен в тяло, но и че това е нечие *чуждо* тяло. И тук идва интересното. То се състои в следното.

Според признанието на дявола, преди срещата си с Иван той изпада в колебание – в какъв именно телесен вид да му се покаже: „Пък аз мислих одева, като се готвех да дойда при теб – споделя той на Иван, – да ти се явя на шега като действителен статски съветник¹¹ в оставка, служил в Кавказ, със звезда „Лъв и Слънце“¹² на фрака, но просто ме достраша, защото ти щеше да ме **набиеш** само заради това, че съм посмял да си закача на фрака „Лъв и Слънце“, а не съм си закачил поне Полярната звезда¹³ или Сириус“ (680). Убийствена ирония лъха от думите на дявола; тя е насочена срещу „естетическите чувства“ и „гордостта“ на Иван Карамазов: „Воистина, ти се гневиш срещу мен – говори той на Иван, – че не съм ти се явил някак в червено сияние, „с гръм и блясък“, с обгорени криле, а съм ти се представил в такъв *скромнен* вид“ (680). Но пък решението на дявола да се яви в телесния облик на „особен вид руски джентълмен“ (тук *иронията* преминава в откровена *пародия*), още повече въбесява Иван, който постоянно нарича своя нощен посетител с обидните думи: „глупак“, „хрантутник“, „лакей“, „магаре“, „шут“ и пр. „– Не, аз никога не съм бил такъв лакей! И как е могла моята душа да роди такъв лакей като тебе!“ – недоумява Иван Карамазов (681).

Работата се състои в това, че дяволът не е просто *само халюцинация*, но и *реално* присъстваща личност, *буквално* възплътила се в тялото на друга „личност“. Че става дума за конкретни личности, говори и обстоятелството, че и в двата случая тези „индивиди“ имат „биография“, а не са само безлична телесна „обвивка“. В първия вариант (нереализиран от дявола) – това

¹¹ Според *Таблицата на чиновете (Табель о рангах, 1724 – 1917)*, въведена от Петър Първи, действителен статски съветник (*действительный статский советник*) е граждански чин 4-ти клас, който давал право на потомствено дворянство. Съответства на чин генерал-майор в армията и на контраадмирал във флота. Титулувал се „Ваше Превъзходителство“ (вж. и коментарите в: Достоевски ПСС, т. 15: 594).

¹² „Лъв и Слънце“ е персийски орден (перс. نشان شیر و خورشید *Nešān-e Šīr o Xoršīd*), учреден от Фетх Али-шах през 1808 г. Орденът е бил много популярен в Руската империя, тъй като връзките с Персия тогава са твърде тесни. Насмешката се състои в това, че орденът е бил много достъпен, особено за чужденци – получавали го руски чиновници и военни при пътуването им до Персия. Дори търгуващите с Персия са могли да купят патент за тази си дейност от персийския консул (вж. още: Достоевски ПСС, т. 15: 594).

¹³ Тук отново иронична игра на думи, тъй като „Полярна звезда“ е, от една страна, шведски орден, а от друга, така се нарича литературният алманах на декабристите (*Полярная звезда, 1822 – 1825*), както и обществено-политическият сборник на А. Херцен и Н. Огарьов. С една дума, Иван напразно се е надявал в своя събеседник да види някакъв революционер и бунтовник, докато дяволът се придържа към най-крайните консервативни убеждения (срв. Достоевски ПСС, т. 15: 594).

е чиновник, служил някога в Кавказ, достигнал до чин *действителен статски съветник*, „награден“ с орден „Лъв и Слънце“ и излязъл вече в *оставка* (затова се споменава, че е с *фрак*, а не с униформен вицмундир).

Във втория случай (при реалното въплътяване) дяволът възприема телесния облик на „личност“, чиято „биография“ е още по-детайлно предадена от разказвача. Това е „не много млад“ господин (около петдесетте) самотен „ерген или вдовец“, принадлежащ „към категорията на някогашните контета-помешчици, процъфтяващи още по време на крепостното право“, но „полека-лека“ обеднял и се превърнал „в нещо като храненик с добри маниери“ – общо взето, неудачник с „твърде ограничени парични възможности“, което недвусмислено личи във всеки детайл от неговото облекло (вж. по-горе описанието на външността му). От тази „биографична“ характеристика без затруднение бихме могли да „реконструираме“ в общи линии житейската съдба на този обеднял помешчик, както и причините за липсващия часовник. Явно е, че поради материални затруднения, господинът се е лишил от часовника си (конкретните обстоятелства в случая са *без значение*). Единствената ценна вещ, която той поради сантиментални или някакви други причини (които също са *без значение*) все още е „запазил“ приживе, е „масивният златен пръстен“. Именно този „пръстен“ се явява основният аргумент срещу тезата за „материалния недоимък“ (вж. Протохристова 2019: 88). Но трябва да отбележим, че това не е просто „масивен златен пръстен“, който господинът носи на средния пръст на дясната си ръка. Нека се вгледаме по-подробно в описанието му – казано е: „масивен златен пръстен с **евтин опал**“ (668)¹⁴. Определението „евтин“ **принизява** еднозначно ценността на самата вещ и отново е в полза на тезата за „материалния недоимък“, основната причина и за липсващия часовник.

З а б е л е ж к а: Смятаме, че споменаването от Достоевски на това какъв именно е **камъкът** върху пръстена, също не е случайно, а е детайл, който „говори“ много. Затова заслужава да му обърнем по-специално внимание. Опалът¹⁵ още от времената на Древна Гърция е известен като „камък на лъжата“ (вж. Филатов 2017: 138 – 143)¹⁶. От друга страна, както пише Плиний Стари

¹⁴ Сrv.: „На среднем пальце правой руки красовался массивной золотой перстень с **недорогим опалом**“ (Достоевски ПСС, т. 15: 71).

¹⁵ Названието „опал“ (от санскр. उषलः [upalah] през стгрц. ὀπάλλος и лат. *opalus*) означава „камък“. Това е аморфен минералoid, хидратиран силициев диоксид (SiO₂·nH₂O), нямащ кристална структура. Съдържа в себе си много вода, достигаща от 1 – 9% до 20%, а понякога и до повече от 30%.

¹⁶ При постепенна дехидратация опалът се превръща в халцедон (кварц) и започва да помътнява, става млечнобял и често се напуква, като загубва оригиналната си красота.

(*Plinius Secundus maior*, ок. 23 – 79) в *Естествена история* (*Naturalis historia*, 77), „От всички скъпоценни камъни именно опалът представлява най-голяма трудност да бъде описан“ (цит. по Филатов 2017: 138), затова от гледна точка на гемологичната езотерика опалът получава най-разнообразни и често пъти противоположни тълкувания – от положителни до отрицателни¹⁷. Но за нас в случая е важното, че през Средновековието опалът определено придобива репутацията на камък, *носец нещастие*, а пък именно през XIX в. опалът трайно семиотично се натоваарва с *негативна конотация*, като *носец лош късмет* и всякакви *несполуки*. За тази лоша слава немалка роля изиграва и литературата. Например, когато през 1829 г. Уолтър Скот (1771 – 1831) издава романа си *Анна от Гайерщайн* (*Anne of Geierstein*), където опалът се свързва със смъртта на една от героините, Хърмаяни, търсенето на опали в цяла Европа спада почти двойно и тенденцията се запазва така през следващите повече от 20 години. Пък и дълго след това опалът продължава да се смята за носител на лош късмет (вж. Екерт 1997: 67 – 68). В Русия митът за опала като камък, носещ нещастие, е увековечен от руския религиозен философ, литературен критик и публицист Иван Киреевски в творбата му *Опал* (*Opal*, 1830). В повестта се разказва за трагичната съдба на някога могъщия сирийски цар Нуредин, който се прехласва от съзерцаването на вълшебния свят, разкриващ се в *опала върху златен пръстен*, загубва интерес към света и постепенно се лишава от богатството и славата си на владетел на Изтока. Така опалът е причината както цар Нуредин, така и страната му да бъдат поробени от китайския владетел Оригел (вж. Киреевски 1911: т. 2: 151 – 163). Възможно е Достоевски да е повлиян от разказа на Киреевски¹⁸ и от фаталното значение на опала, а „масивният златен пръстен с евтин опал“ върху ръката на тайнствения гост, посетил Иван Карамазов, да е явна трагестия на златния пръстен с вълшебен опал, погубил цар Нуредин¹⁹.

И така, в сцената, описана от Достоевски, семантиката на златния пръстен с евтин опал носи двойствен смисъл. На първо място той подчертава *инферналния* характер на нощния посетител. В тази връзка (в

Вероятно поради това „опалът е символизирал непостоянството и го наричали „лъжовен камък“ (пак там: 138).

¹⁷ Относно историята около формирането на дългата и сложна митология, свързана с опала, вж. по-подробно Екерт 1997: 53 – 118.

¹⁸ Несъмнено Достоевски е запознат с идеите и творчеството на Иван Киреевски. За това свидетелстват думите на писателя: „Мислите на Киреевски за иконата“ (Достоевски ПСС, т. 11: 64; вж. пак там: 186), както и други позовавания (вж. Достоевски ПСС, т. 20: 134; т. 29, кн. I: 207). По въпроса вж. Нейчев 2001: 292.

¹⁹ Впрочем мнението за негативното мистично значение на опала е разпространено и в България. Достатъчно е да припомним думите на Мила, героинята от пиесата на Пейо Яворов *В полите на Витоша* (IV действие), когато тя показва подарения ѝ от Христофоров пръстен с опал: „Най-напред, като го погледнах: *опал – аз се уплаших. Опалът носи нещастие, така ми бяха казвали*. Но Христофоров ме накара да погледна вътре и аз веднага разбрах... Раздробете това камъче на прах – неговия пламък ще грее и в най-дребния прашец... Опалът е камък на нещастieto за ония, които се боят“ (Яворов 1978, т. 3: 78).

библейски контекст) едва ли е случаен фактът, че когато евангелист Иоан описва в своето Откровение видението на „светия град Иерусалим“, слизащ „от небето“, украсен с всякакви скъпоценни камъни, сред тези камъни *липсва* именно **опалът**!²⁰ От друга страна, опалът е свързан с *несретната съдба* на обеднелия руски джентълмен, в чието тяло дяволът се е въплътил. Отново да подчертаем, че телесният вид, в който дяволът се явява на Иван, *не е неговият* собствен облик (според традиционната представа той е: „в червено сияние“, „с гръм и блясък“, с „обгорени криле“ и пр.), а е взет от дявола, така да се каже, „назаем“ (в преднамерен и откровено ироничен план) от конкретната човешка личност на един обикновен и обеднял помешчик. Следователно трябва да се държи сметка за ялната **дистинкция** между *същността* на дявола и изменчивия *вид*, в който той се проявява. От тази перспектива липсващият часовник е напълно обясним (в плана на въплътяването), което обаче съвсем не освобождава дявола (в личен план) от ролята му да бъде „адвокат на времето“. Понякога се получава именно така, че най-простото логично обяснение (според принципа „бръснача на Окам“) може да се окаже и най-достоверното.

Но да се върнем отново към предишната наша мисъл. С грехопадението творението действително става есхатологично, тоест крайно във времето. Обаче това не е край на историята, защото, както вещае Апокалипсисът на св. Иоан Богослов, светът ще се роди отново в *края* (ἔσχατον) *на времената* като „ново небе и нова земя“ (Откр. 21:1), където повече „не ще има време“ (пак там 10:6). При възкресението и *тялото ще стане духовно* (вж. 1Кор. 15:44; срв. още: Макарий Египетски 2015: 268 – 269; Слово I, 13.16)²¹, което е в съответствие с казаното от св. ап. Павел: „[Христос] ще преобрази унизеното наше тяло тъй, че *то да стане подобно на Неговото славно тяло*“ (Фил. 3:21). По този начин

²⁰ Срв.: „Тогава аз, Иоан, видях светия град Иерусалим, нов, слизащ от Бога, от небето, стъкмен като невеста, пременена за своя мъж. [...] Стените му бяха съградени от **яспис**, а градът *беше* чисто **злато** и подобен на чисто **стъкло**. Основите на градските стени *бяха* украсени с **всякакви драгоценни камъни**: първата основа – **яспис**, втората – **сапфир**, третата – **халкидон**, четвъртата – **смарагд**, петата – **сардоникс**, шестата – **сардий**, седмата – **хрисолит**, осмата – **берил**, деветата – **топаз**, десетата – **хрисопрас**, единайсетата – **хиацинт**, дванайсетата – **аметист**. А дванайсетте порти *бяха* дванайсет **бисери**: всяка порта беше от по един **бисер**. Стъгите на града – чисто **злато** като прозрачно **стъкло**“ (Откр. 21:2, 18-21, подч. а. – Н. Н.).

²¹ Или, както метафорично се изразява на друго място преп. Макарий: „Тъй както обработената земя <започва да дава плод>, така почвата на сърцето, обработвана от Светия Дух, престава да бъде пустош“ (Срв.: Ὁν τρόπον γάρ ἡ γῆ ἐργασθεῖσα φαίνεται <карлоφόρος>, αὐτῶ καὶ ἡ γῆ τῆς καρδίας ἐργαζομένη ὑπὸ τοῦ πνεύματος τοῦ ἁγίου οὐκέτι χερσεύει) (Макарий Египетски 2015: 346; Слово VI, 3.6).

„светите тела, а не само душите, обновени и възсъздадени от Богочовека, ще станат способни за такова възвисяване и вземането им на небето, каквато способност **е притежавало и тялото на първочовека**“ (Брянчанинов 1991: 88). Сrv.: „ще бъдем грабнати *на облаци*, за да срещнем Господа *във въздуха*, и така **винаги** с Господа ще бъдем“ (1Сол. 4:17).

Тъкмо с такова познание надарява и Достоевски своя „ангелически“ герой, идиота княз Мишкин, който разказва за преживяването на мига *вечност*, т. е. за реалността, в която „*не ще вече да има време*“:

Какво наистина да прави с тази **реалност**? Та нали **тъкмо така ставаше**, нали той сам успяваше **да си каже** в същата тая секунда, че тая секунда, с безкрайното щастие, което напълно **усещаше**, като нищо би могла да струва колкото цял живот. „В този момент – както бе казал веднъж на Рогожин в Москва по време на тогавашните им срещи, – в този момент някак си ми става ясен странният израз, че *не ще вече да има време*. Навярно (...) това е **същата** оная секунда, за която не успяла да се излее прекатурената стомна с вода на епилептика Мохамед, който **успял обаче** за същата секунда да **разгледа всичките селения на аллаха**.

(Достоевски 1981 – 1994: т. 6: 222, к. а.)

ЛИТЕРАТУРА

Библия 2011: *Библия сиреч Книгите на Свещеното писание на Ветхия и Новия завет*. [Bibliya sirech Knigite na Sveshtenoto pisanie na Vethiya i Noviya zavet.] София: Изд. Св. Синод на Българската Православна Църква, 2011 (изд. 8-о).

Брянчанинов 1991: Брянчанинов, И. *Слово о смерти*. [Bryanchaninov, I. Slovo o smerti.] Москва: Р. С., 1991 (репр. на 3-тото поправено и допълнено изд. от 1905 г.).

Григорий Богослов: *Полное собрание сочинений святителя Григория Богослова в 6 томах*. [Polnoe sobranie sochinenij svyatitelya Grigoria Bogoslova v 6 tomah.], < http://voskresensk.prihod.ru/pravoslavnyjj_kabinet/view/id/1149486 > (06. 11. 2021).

Григорий Богослов 1858: Γρηγόριος ὁ Θεολόγος. *Λογοί*. // *Patrologiae Cursus Completus: Series Graeca* (Editorem – Jacques-Paul Migne). Paris: Imprimerie Catholique, 1858. Т. 36. < https://books.google.gr/books?id=7BURAAAAYAAJ&printsec=frontcover&hl=bg&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=true > (07.11.2022).

Достоевски 1981 – 1994: Достоевски, Ф. М. *Събрани съчинения в дванадесет тома*. [Dostoevski, F. M. Sabrani sachineniya v dvanadeset toma.] София: Народна култура, 1981 – 1994.

- Достоевски ПСС:** Достоевский, Ф. М. *Полное собрание сочинений в тридцати томах.* [Dostoevskij, F. M. Polnoe sobranie sochinenij v tridsati tomah.] Ленинград: Наука, 1972 – 1990.
- Екерт 1997:** Eckert, Allan W. A Chronological History and Mythology of Opals. // Allan W. Eckert. *The World of Opals.* New York: John Wiley & Sons, 1997, 53 – 118.
- Иоан Дамаскин 1992:** Св. Иоанн Дамаскин. *Точное изложение православной веры.* [Sv. Ioann Damaskin. Tochnoe izlozhenie pravoslavnoj veru.] Москва: Приазовский край, 1992 (репр. на изд. от 1894).
- Каприев 2022:** Каприев, Г. Вечност, еон, време. Структури на времето и трансвремето във византийската философия и тяхната система. [Kapriev, G. Vechnost, eon, vreme. Strukturi na vremevoto i transvremevoto vav vizantiyskata filosofiya i tyahnata sistema.] // *Християнство и култура*, бр. 6 (173), 2022, 31– 49.
- Киреевски 1911:** Киреевский, И. В. *Опал.* [Kireevskij, I. V. Opal.] // И. В. Киреевский. *Полное собрание сочинений: В 2 т.* Т. 2. Москва: Путь, 1911, 151 – 163.
- Макарий 1857:** Макария, Д. Б. архиепископа харьковского. *Православно-догматическое богословие.* Т. 1. [Makariya, D. B. arhiepiskopa har'kovskago. Pravoslavno-dogmaticheskoe bogoslovie.] Санкт-Петербург: Типография Якова Третья, Григория Трусова, 1857.
- Макарий Египетски 2015:** Преп. Макарий Египетский (Симеон Месопотамский). *Духовные слова и послания. Собрание I.* [Prep. Makarij Egipetskij (Simeon Mesopotamskij). Duhovnyye slova i poslaniya. Sobranie I.] Святая Гора Афон – Москва: Издание пустыни Новая Фиваида Афонского Русского Пантелеимонова монастыря, 2015.
- Нейчев 2001:** Нейчев, Н. *Ф. М. Достоевски – Тайнствената поетика.* [Neuchev, N. F. M. Dostoevski – Taunstvenata poetika.] Пловдив: Макрос 2000, 2001.
- Нейчев 2020:** Нейчев, Н. Достоевски: към проблема за фантастичното (*Братя Карамазови* в контекста на Пушкиновата *Дама пика* и Гоголевия *Нос*). [Neuchev, N. Dostoevski: kam problema za fantastichното („Bratya Karamazovi“ v konteksta na Pushkinovata „Dama pika“ i Gogoleviya „Nos“).] // *За смисъла на догадките. Сборник в чест на доц. д-р Румяна Евтимова.* София: УИ „Св. Климент Охридски“, 2020, 77 – 90.
- Протохристова 2019:** Протохристова, К. За какво му е на дявола часовник? [Protohristova, K. Za kakvo mu e na dyavola chasovnik?] // *Руският класически Логос: измерения и посоки.* Пловдив: УИ „Паисий Хилендарски“, 2019, 87 – 97.

- Роуз 1994:** Йеромонах Серафим (Роуз). *Душата след смъртта*. [Yeromonah Serafim (Rouz). *Dushata sled smartta.*] Русе: Доростоло-Червенска митрополия, 1994.
- Чети-Миней:** *Жития Святых, на русском языке изложенная по руководству Четьих-Миней Св. Димитрия Ростовскаго*. [Zhitiya Svyatyh, na russkom yazyke izlozhennaya po rukovodstvu Chet'ih-Minej Sv. Dimitriya Rostovskago.] Москва: Издание Московской Синодальной Типографии, 1903 – 1911, т. 1 – 12 (репринт 1991 – 1993 г.).
- Филатов 2017:** Филатов, В. Благородный «камень лжи». [Filatov, V. Blagorodnyj «kamen' lzhi».] // *Наука и жизнь*, 2017, № 8, 138 – 143.
- Яворов 1978:** Яворов, П. К. *Събрани съчинения в пет тома*. Т. 3. [Yavorov, P. K. *Sabrani sachineniya v pet toma.*] София: Български писател, 1978.

ЯН НЕРУДА (Jan Neruda, 1834 – 1891) е сред световните имена на чешката литература. Поет, прозаик, драматург, журналист, публицист и критик, той задава нова посока на литературното развитие, изисквайки от писателя да бъде отговорен пред своя народ – да бъде негов изразител и застъпник. Неговият глас звучи магнетично още с първите си изяви и успява да привлече и да вдъхнови редица представители на най-младото литературно поколение. Така през 1858 г. по инициатива на Неруда и на неговия приятел – поета и прозаика Витезслав Халек, е създадена литературната школа „Май“, която има определяща роля за ориентацията на чешката литература към реализма. Названието на това



сдружение и на издавания алманах е израз на пиетета към Карел Хинек Маха, автора на поемата *Май* (1836), който благодарение на Неруда и на неговите съмишленици „възкръсва от мъртвите“ и бива утвърден като първия модерен чешки поет. И ако в дебютната стихосбирка – *Гробищни цветя* (*Hřbitovní kvítí*, 1857), близостта с Маховия екзистенциален песимизъм и поетически език да е твърде осезателна, то в последвалите поетически книги Неруда все по-отчетливо се разграничава от тоналността на романтичeskата меланхолия. Журналистическата професия, на която всеотдайно и добросъвестно служи до края на дните си, фокусира вниманието му върху житейските реалности. Така той открива първопричините на човешкото нещастие в социалната несправедливост и в слабостите на човешката природа – в неспособността за мъдра прозорливост, в липсата на емпатия и толерантност, в склонността към лицемерен конформизъм.

Типизацията на тези проблемни страни на живота, пораждащи различни степени на социална и междуличностна дисхармония, Неруда разкрива с особена острота и образно въздействие в своята проза – и художествена, и нехудожествена. Несъмнено жанрът на късия разказ, по забележителен начин онагледен в неговите *Малоострански разкази* (*Malostranské povídky*, 1878), се оказва най-благодатното за неговия писателски талант поле за изява на усета му към незабележимия предметен детайл (речно камъче, лула от морска пяна и пр.),

чрез който долавя драматизма на човешкото съществуване в един свят, в който девалвацията на словото и отказът от откровение превръщат безмълвието на предмета в красноречив знак за неизразимата човешка духовност. Именно тези открояващи се контури, плътност и осезаемост на материализираната идея за битието се забелязват и в неговата по-късна поезия, в която навлизат несвойствени за предходната романтическа поезия образни решения. Така например навлизат иронията, предметната конкретика, наративното конструиране на пресъздаваната сцена, театрализиращият диалог и пр.

Предложените стихотворения са от стихосбирката на Ян Неруда *Балади и романси* (*Balady a romance*, 1883) и са според представителното 39-томо издание с произведението на Неруда. Поезията е включена в два тома, редактирани от Феликс Водичка, а посочената стихосбирка е част от втория том (*Básně, sv. druhý. Praha: SNKLHU¹, 1956*). *Балади и романси* заемат важно място в литературната история на чешката поезия и са безспорно свидетелство за поетическия талант на Неруда. Налице е нова жанрова концепция за литературната балада, която се отличава от наложеното още от Фр. Л. Челаковски и К. Я. Ербен разбиране за релевантност на този жанр с фолклорноприказния наратив и с присъщия му афинитет към мотива за съдбовната среща на човека със свръхестествени явления и персонажи. От една страна, Неруда размива границите между баладата и романса и независимо че всяко от стихотворенията е жанрово определено от автора на паратекстово ниво, не се забелязва принципна разлика в образната структура на баладите и романсите. От друга страна, Неруда почти последователно игнорира фолклорния модел на баладата и по линия на пресъздаваната сцена, и по линия на ритмико-интонационната и изразната специфика на фолклорния дискурс. В някои случаи обаче, както например в *Зимна балада* (*Balada zimní*), връзката с фолклорния генотип може да бъде все пак лесно разпозната².

Убедеността на Неруда в моралната отговорност на литературата пред обществото определя нравствено-дидактичния тон на неговите поетически послания. От тази позиция той изгражда и своите балади с библейски мотиви. В някои от тях, като например *Балада за сватбата в Кана* (*Balada o svatbě v Kanaánu*), той запазва библейската рамка, но я изпълва с ново съдържание, без да влиза в противоречие с каноничния персонажен модел. И тук, както и в библейския разказ, Христос прави чудо, превръщайки водата във вино, но акцентът не е върху

¹ SNKLHU (Státní nakladatelství krásné literatury, hudby a umění) е абревиатура на „държавно издателство за литература, музика и изкуство“, което възниква през 1953 г. на мястото на „Одеон“ – едно от най-авторитетните издателства на Чехословакия в периода между двете световни войни. В средата на 60-те години е възстановено името „Одеон“, но след падането на комунистическия режим издателството не успява да се справи с новите пазарни условия и през 1994 г. бива закрито.

² В *Зимна балада* участва познатият от фолклора персонаж на магьосника. Той връща към живота трима обесени, като иска в замяна от всекиго по една вещ, открадната от бедни и умиращи хора – възглавница, нафора и вино. На сутринта на бесилката висят не три, а четири тела.

неговата божествена сила, а върху разпуснатите нрави, пиянското веселие и „бесните танци“ на сватбарите. Именно чрез контраста между Него и другите Неруда прави алюзия за моралните дефицити на своето поколение. По принцип събитийният план, чрез който Неруда реализира епическия компонент на баладата като жанр, няма определящо значение – независимо от това каква история разказва в стихове, той винаги открива в нея онзи смислов потенциал, който да бъде критично насочен към неговото съвремие. Подобно звучене има и неговата *Райска балада* (*Balada rajská*), изградена върху срещата на Дева Мария и Елисавета. Тук няма чудо, няма никакъв свръхестествен елемент, присъщ на традиционната предромантическа и романтическа балада, а вместо това е вложен ироничен подтекст в думите на Елисавета, която е загрижена за това, че от петстотин години не се е появила нито една благочестива жена.

Предложените по-долу стихотворения – *Балада за тримата крале* (*Ballada tříkrálová*) и *Пасхална балада* (*Ballada pašijová*), отвеждат към двата ключови момента от библейския разказ за Христос – Витлеемската сцена и разпятието. И тук, както и в други Нерудови балади, диалогът между персонажите осигурява тяхното непосредствено сценично присъствие, чрез което се постига пластична композиция и открито експониране на изразените от тях позиции. В сцената, пресъздаваща поклонението на тримата влъхви пред Исус, новороденият Божи син се обръща с гневни думи към тях, обвинявайки ги в лицемерно ласкателство и дори престъпно малодушие: те го отрупват със скъпи дарове, славословят го, но когато им казва истината в очите, решават, че думите му са недодялани, понеже е син на дърводелец. В тяхно лице Исус вижда тези, които ще го осъдят на кръстни мъки и ще го изоставят. Несъмнено монологът на Младенеца нарушава каноничния разказ, но целта е не да развенчава ореола на божественото, а да разобличава човешките слабости. Именно в това отношение към библейския първообраз бихме доловили онзи наративен подход, който е присъщ на апокрифната литература. В *Пасхална балада* Неруда отива още по-далече, пресъздавайки страданията на Христос на кръста като договореност между дявола и Бога. Тук можем да открием отзвук на дуалистичната версия, според която земният свят е управляван от дявола, а небесният – от Бог. Спорът между тях слага на везната човешката болка и Божията любов, а образът на Христос се явява възплъщение на това двуединство. Но дори жестоките телесни мъки на Божия син и страданието от това, че всички, които е обичал, са го изоставили, не са достатъчни за дявола и като властелин на земния живот той иска от Бог да му даде най-жестоката човешка болка – безпомощно да гледа безпределното терзание на своята Майка.

Стихотворенията на Неруда на библейска тематика, включени в *Балади и романи*, носят характерната за късния му период засилена полемичност, иронична критичност, непримиримост към фалша, мимикрията, бездуховността, а това са основните проблеми, застъпени и в другите му стихосбирки от последното десетилетие на неговия живот: *Прости мотиву* (*Prosté motivu*, 1883) и *Петъчни песни* (*Zpěvy páteční*, посм. 1896). В последната му поетическа книга отново присъстват библейски мотиви – показателно е и самото заглавие, означаващо Разпети петък, но тук вече акцентът не е върху страданията на Христос, а

е изведен великденският мотив на Неговото възкресение. Налице са съществени структурни разлики спрямо *Балади и романси*, като например отказ от пресъздаване на конкретна библейска сцена, игнориране на персонажния диалог, акцентирание върху непреходната символика на новозаветните образи, възплаващи надеждата и вярата в доброто. Показателно е например стихотворението *Майка седмоскръбна* (*Matka sedmiboolestná*), чието начало отвежда към скулптурната композиция на Пиета и директно асоциира Дева Мария с майката родина, а Синът, когото тя държи в обятията си – с народа, очакващ своето възкресение („hle matka Vlast – syn Národ v jejím klínu“).

Стихотворенията *Балада за тримата крале* и *Пасхална балада* представяме в превод на различни славянски езици. Полският превод на *Пасхална балада* е от антологията на чешката поезия *Ballady, legendy i t. p.* (Warszawa: Skład główny w księgarni Gebethnera i Wolffa, 1904), в която всички стихотворения са преведени от Конрад Залески (1851 – 1908). В тази авторска антология са представени чешките поети от последните десетилетия на XIX век, сред които освен Неруда са още Ярослав Връхлицки, Сватоплук Чех, Юлиус Зейер, Адолф Хейдук и др.

Включените руски преводи на Д. Самойлов и на М. Павлова са по изданието: Ян Неруда. *Стихотворения, Рассказы. Малостранские повести. Очерки и Статьи*. Москва: Художественная литература, 1975. Давид С. Самойлов (роден Кауфман, 1920 – 1990) е изявен поет и преводач. Както повечето свободомислещи писатели и той е имал проблеми със съветската власт, поради което през 50-те години започва да създава произведения за деца и заедно с това активно да превежда поезия от различни езици: от полски (Юлиан Тувим), чешки (Ян Неруда), сърбохърватски (Десанка Максимович), френски, унгарски, албански, литовски, монголски, грузински, арабски. Муза К. Павлова (1917 – 2006 г.) е поетеса, драматург и преводачка предимно на полска поезия и проза, но превежда също така поезия на Х. Хайне. Първата поетическа книга в неин превод – *Пан Балцер в Бразилия* от Мария Конопницка, е издадена през 1950 г. Следват Адам Мицкевич (*Пан Тадеуш*), Юлиан Тувим, Януш Корчак, Славомир Мрожек и др. От авторските ѝ произведения особено силно впечатление правят нейните абсурдистки пиеси, които стават достъпни на руските читатели едва в края на XX века.

Българският превод на *Балада за тримата крале* е включен в тома от поредицата „Български преводачи“ с избрани преводи на Григор Ленков (София: Народна култура, 1981, с. 143 – 144). Същата балада е преведена на български и от Вьтьо Раковски със заглавие най-напред *Балада за трите крале* (Ян Неруда. *Избрани творби: поезия, разкази, фейлетони, очерци*. Съст. В. Раковски, Пенчо Симов, Невена Захаријева. Прев.: В. Раковски, П. Симов, Стефан Бошнаков. София: Народна култура, 1986), а по-късно – със заглавие *Балада за трите вълхви* (Ян Неруда. *Аз всичко бях*. Прев.: Вьтьо Раковски. София: Аб, 2004). Преводът на *Пасхална балада* се публикува тук за първи път.

BALLADA TŘÍKRÁLOVÁ

Při sterych dětí vřískotu a lidských houfů hluku,
při mocném kotlů víření a táhlých trubic zvuku
tři králi vjeli v město Betlehem.

A řekli lidem: „My jsme přišli sem,
by hlavy naše pánův před pánem se uklonily,
a bychom slzu radosti zde spolu uronili.“

Hned městem zas se berou dál, až k chudobnému stáji,
tam s velbloudů svých slézají a řadou poklekají,
a mezitím co služebníci vchvat
po zemi rozstírají s dary šat,
král řečník zvolený – ten, jenž hned první s kraje klečí –
svou úctu svatým pronáší, to tuze pěknou řečí.

Pak druhý lichotivě dí: „O matičko Ty jasná,
jakž je to dítko půvabné – již očička ta krásná –
toť věru celý panímámin zrak!“

A třetí k Josefu dí právě tak:
„No je to radost nad radost – jakž, ctěný pane mistře!“
Však Ježíšek kýv z jeslí prstem svým a pravil bystře:

„Vy králové jste přišli sem, že já jsem ještě dítě,
vyť apoštolům svobody se kdys i ukláníte:
však až já ponarostu v celý muž,
a žáků půjde za mnou houfně už,
hned sestřičte hlavy své pak v strachu dohromady
a budete i tupých od biřiců bráti rady.“

Ted' přišli jste sem s poklonou z té světa někde dále,
a sypete mi zlata lesk a kadidlo i chvály,
pak – byste zachovali zlatou svou –
mně korunu necháte trnovou,
a k poslední mé cestě skalní ku Golgatě
z vás tří se nedostaví žádný – dím to svatosvatě!“ –

Král řečník s čela korunu si honem k uchu šoupl,
rád řek by něco, neví co, a zdá se mu, že zhloupnul.

A nato v tajený se dali šept,
druh druhu ve královské ucho rept:
„Že z tesařky je přece jen, on každým slovem jeví!“
To ví se: přišli se slávou – jak odešli, se neví.



Илюстрация към *Балада за тримата крале*
Художник: Франтишек Коблиха

БАЛАДА ЗА ТРИМАТА КРАЛЕ

Сред шум и възгласи безброй, сред викот непрестанен,
сред подлудяващи тръби и громол барабанен
във Витлеем пристигат те.

И казват тримата крале:

„Дойдохме да се поклоним на божия вестител
и с радост да се преклоним пред нашия спасител“.

И слизат пред обора те от своите камили,
и падат там на колене, главите си склонили,
и докато слугите с жар
сноват и трупат дар след дар,
един от тримата крале, вития рядък, става
и почва вдъхновена реч във божия прослава.

„О, майко – вторият мълви, – синът ти е прекрасен!
Той има твоите очи и твоя поглед ясен!“

А третият, ласкател вещ,
шепти на Йосиф с глас горещ:

„Такава радост тоя свят не е видял отдавна!“.
Но в яслите във тоя миг Исус сърдито шавна:

„Защото съм дете, затуй дойдохте, о, избрани!

И пред апостолите тъй ще правите метани!

Но тръгна ли аз някой ден,
от ученици обграден –

о, как ще тръпнете тогаз! О, как ще ме кълнете!

И от доносчика тъпак ще търсите съвети!

БАЛЛАДА О ТРЕХ КОРОЛЯХ

Под визг детей и крик толпы, под грохот барабанный,
Под звук воинственной трубы и флейты деревянной
Три короля чужой земли
Под вечер в Вифлеем вошли.
И молвили: «Мы шли сюда с одной высокой целью,
Чтоб наши головы склонить пред этой колыбелью».

И вот, увидев хлев простой, стоящий в отдаленье,
С верблюдов слезли короли и стали на колени.
Покуда, расстелив ковры,
Их слуги вынесли дары,
Король-оратор, что стоял всех впереди, с поклоном
Младенцу славу и хвалу воздал умильным тоном.

«О матушка, – сказал второй, – твое дитя прекрасно,
Ведь у него твои глаза – и как сияют ясно!»
А третий слушал и вздыхал
И так Иосифу сказал:
«Да, это чудо из чудес, весь мир сегодня счастлив!»
Но тут-то маленький Иисус зашевелился в яслях.

Сказал он: «Вы пришли сюда, терпя в пути невзгоды,
Ведь даже вам милы подчас апостолы свободы.
Когда ж со временем за мной
Ученики пойдут толпой
Вас испугает, короли, пророк из Назарета,
И у доносчиков тайком вы спросите совета.

Кадите ми тамян сега и – щедри на похвали –
лукаво трупате пред мен и злато, и корали.
Но увенчан ще бъда аз
с корона трънена от вас
и щом Голгота изкача, ще бъдете далече
от мене и от моя кръст!“ – така Исус им рече.

Корона килнал настрана, достойният вития
поиска да му възрази, но изглупя, горкия.
И си зашушнаха така
кралете, сочейки с ръка:
„Хм, син на дърводелец прост, та и речта му тая!“.
Дойдоха славно те, а как се върнаха – не зная.

Превод: Григор Ленков

Как славословили меня, дарили шелк и злато,
 Вы позабудете о том, как шли сюда когда-то,
 И вы решитесь наконец
 Терновый мне подать венец.
 И на Голгофу я взойду, камней осыпан градом,
 Но никого из вас тогда со мной не будет рядом».

Король-оратор набекрень свою корону сдвинул,
 Хотел он было возразить Иосифову сыну,
 Да что-то мысли не пришли.
 И зашептались короли:
 «Он плотника простого сын! К кому мы тут взываем?»
 Пришли со славой короли, а как ушли – не знаем.

Перевод **Музы К. Павловой**

BALLADA PAŠIJOVÁ

Byla rada kol božího trůnu
svolána, by Satan měl svou vůli.
Slétli andělé se s nebes končin,
vzlétl také Satan šumně zdůly.

A Bůh kynul. Bylo ticho, ticho.
„Satane, nuž prones slovo svoje!“
Anděl děsu uklonil se pánu:
„Pozdravena koruna buď tvoje!

Vznáším žalobu před tváří nebes,
žalobu na tebe, Hospodina,
žes dal zrádně lidstvu na spasení
královského Mariina syna.

Dals mně lidstvo darem za hřích jeho,
bych je spoutal žalem, věčnou nocí,
zželelo se ti zas lidstva toho,
a ty saháš na kořen mé moci!“ –

„Dávám syna svého jediného,
jeho život lidstva za spasení.
Není, Satane, to cena plná?“ –
Satan volá: „Není, Bože, není!“ –

„Nuže přidej Ty, a přidej dále
každý anděl, co jich po mém nebi,
muk mu velkých, nežli na kříž smrti
přibíjí ho studenými hřeby!“

Vystoup Cherub: „Dej mu v kalich nevděk,
onen nevděk, jenž až k nebi křičí,
že ti, pro něž mladý život dává,
sami „Kamenuj!“ a „Na kříž!“ říčí!“

Vystoup Seraf: „Dej mu bolest onu,
která srdce bodá nejlitěji:
ti, jež k sobě vinul nejtoužněji,
že ho zalhou, zradí, opouštějí!“

BALLADA PASYJNA

Wezwał Wszechmocny przyboczną radę,
By ważne nieba roztrząsać sprawy.
Przybyło zewsząd aniołów wielu,
Przybył i *Szatan* wśród zgiełku, wrzawy.

Bóg skinął ręką. Umilkły gwary:
– „Pierwszy głos tobie daję, Szatanie“.
Zbliżył się Szatan do stopni tronu:
– „Koronę Twoją pozdrawiam. Panie!

„Przeze mnie, wobec tych dostojników,
„Piekle me skargę na Ciebie wszczyna,
„Żeś na ofiarę za grzech ludzkości
„Dał – królewskiego Maryi Syna,

„Że Ty, rzuciwszy na pastwę moją
„Ludzkość, skazaną na zwątpień noce,
„Żałujesz dzisiaj postępu swego
„I pragniesz moje zdruzgotać moce“.

– „Czyż odszkodowań jeszcze ci mało?
„Gdym Syna skazał na śmierć, katusze,
„Czyż mogłem większą dać ci nagrodę?“
– „Niczem to wszystko!“ odrzekł, jak tuszę.

– „A więc przydajcie każdy z aniołów
„Mąk mu straszliwych, przydajcie jeszcze,
„Nim Go przybiją gwoźdźmi do krzyża,
„Nim Go śmiertelne pochwycą dreszcze“.

Powstał *Cherubin*: – „Czarę goryczy,
„Dla-ń niewdzięczności napełń posoką,
„Niech ci, za których On żywot daje,
„Na krzyż Go, bluźniąc, dzisiaj powloką“.

Powstał *Serafin*: – „Boleść straszliwa
„Niechaj się w serce Jego zakradnie,
„Gdy ci, co byli sercem Mu blizcy,
„W ostatniej chwili opuszczą zradnie“.

Vystoup Trůn: „Nech pocítiti jeho,
že ho opustilo celé nebe,
nech ho zoufat, žes i ty odvrácen,
a že ztratil, Bože, také tebe!“

A Bůh kynul: „Satane, ty slyšíš!
Je to dosti lidstva za spasení?“
Anděl děsu rozpřáh křídla chará,
volá nebem: „Není, Bože, není!“

Jedna bolest nad bolesti všechny,
jedna muka nade všechna muka –
pod křížem stůj matka, by syn viděl,
jak to její srdce hořem puká!“



Бохулав Рейнек, *Пиета*, 1955

Wreszcie *Tron* rzecze: – „Niech będzie pewny,
 „Że zapomniano dziś o Nim w niebie,
 „Żeś sam odwrócił odeń swe lica,
 „Że już na wieki utracił Ciebie“.

Bóg do *Szatana*: – „Dosyć masz, zda się?
 „Za ludzkość starczy! I cóż ty na to?“
 A *Szatan* woła: – „Dyabelnie mało!
 „Ja nie odejdę z taką zapłatą...

„Jedna jest boleść nad wszech boleści,
 „Nad wszystkie męki jedna jest męka:
 „Postaw Mu, Panie, Matkę pod krzyżem,
 „By czuł, jak z żalu serce Jej pęka.

Przekład: **Konrad Zaleski**



Ян Жизновски, *Песен*, 1920

СТРАСТНАЯ БАЛЛАДА

Был совет. И должен был Дьявол
С жалобой прийти в чертог Господний.
Ангелы со всех сторон слетелись,
Сатана взлетел из преисподней.

Встал Господь. И было тихо-тихо.
«Сатана пусть говорит сегодня».
Ангел Зла склонился перед богом:
«Да сияет благодать Господня!

Жалуюсь пред всеми небесами
На тебя, создателя Вселенной:
Мне во зло ты отдал сына Девы,
Чтоб спасти сей род людской растленный.

Повелел ты мне людское племя
Обуздать терзаньем вечной ночи,
А теперь склонился к милосердию
И опять меня лишаешь мощи!»

«Отдал я единственного сына,
Чтоб на свете людям легче стало,
Это ль не цена за искупленье?»
Сатана ответил: «Мало, мало!

Пусть тогда все ангелы Вселенной
Для него мучения измыслят,
Пусть сто мук он испытает, прежде
Чем, распятый, на кресте повиснет!»

Херувим сказал: «Пусть он возропщет
На неблагодарность и глумленье,
Пусть того побьют камнями люди,
Кто на крест пошел за их спасенье».

Серафим сказал: «Пусть он познает
То, что хуже всякого мученья:
Самых дорогих ему и близких
Злобу, и хулу, и отречение».

ПАСХАЛНА БАЛАДА

Свика Бог съвета си край трона –
 Дяволът поискал бе отплата.
 Долетяха ангели небесни,
 Долетя от ада Сатаната.

Господ се надигна. Стана тихо.
 – Искаш нещо, Сатана, да чуя!
 Поклони се ангелът на злото:
 – Господи всевишен, алилуя!

Теб виня за твоето коварство,
 Теб виня пред цялата вселена,
 Че сина на Девата изпрати
 Да спаси душата покварена.

Ти човечеството подари ми
 Аз за греховете да наказвам
 С мъки страшни; ала в милостта си
 Моето могъщество погазваш.

– Давам своя син единствен
 За спасението на душата.
 Не е ли това цена висока?
 – Не, не стига! – каза Сатаната.

– Щом така е, нека всеки ангел
 От вселената ми вездесъща
 Да добави на сина ми мъки
 По-големи от смъртта на кръста!

Херувимът рече: – Нека тези,
 За които жертвено той страда,
 „Разпни го!“ крещят за благодарност
 И да го презират за награда!

Серафимът рече: – Болка дай му
 Да стопи сърцето му в жарава:
 Нека приласканите от него
 Да го предадат и изоставят!

Встал архангел: «Дай ему изведать,
Что и небесами он покинут.
Пусть придет в отчаянье, о Боже,
Оттого, что он тобой отринут».

Встал Господь: «Довольно ли, Дьявол?
Можно ль заплатить еще дороже
За спасение людского рода?»
Сатана ответил: «Мало, Боже!

Есть мученье горше всех мучений:
Пусть, в последний миг на мир взирая,
Сын терзанья матери увидит,
На кресте в мученьях умирая!»

Перевод Давида С. Самойлова

Тронът рече: – Нека го пониже
Безутешен вик тревожен,
Че е сам сред цялата вселена,
Че изгубил е и тебе, Боже!

Господ се надигна. – Сатана, чуй,
Стига, повече от туй не може!
И криле разпери Сатаната,
Викна гръмко: – Не, не стига, Боже!

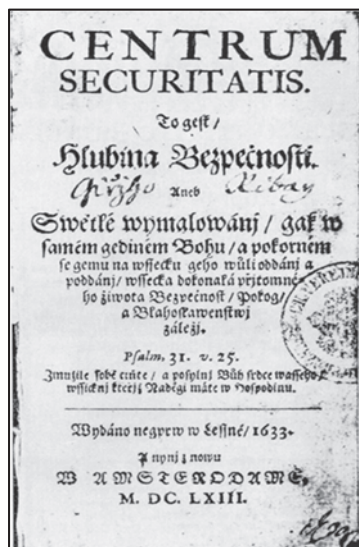
Дай му болката над всички болки,
Мъката над всички мъки в ада –
Там под своя кръст синът да гледа
Майка си как изтерзана страда!

Превод: **Жоржета Чолакова**

ЯН АМОС КОМЕНСКИ (Jan Amos Komenský, 1592 – 1670) – най-забележителният чешки учен и писател на XVII век и основател на модерната европейска педагогика и дидактика, е автор на редица философски, теологични и художествени произведения, от които българският читател познава единствено неговия алегоричен роман в превод на Маргарита Младенова *Лабиринтът на света и раят на сърцето* (*Labyrint světa a ráj srdce*, създ. 1623, първо изд. 1631).

Трудовете, които утвърждават Коменски като първия теоретик на демократичния тип образователна система, са всъщност проявление на неговата рационалистична философия, известна като пансофия, според която всезнанието е не само постижимо, но и общодостъпно.

Произведения като *Велика дидактика* (лат. *Didactica magna*, 1633 – 1638), *Врата, отворена към езиките* (*Brána jazyků otevřená*, 1631), *Светът в картини* (*Orbis pictus*, лат., 1658) и др. извеждат в стройна система неговите убеждения за необходимостта от интелектуално развитие на всяка личност и очертават основните дидактически и педагогически принципи, които са актуални и днес. Своите възгледи, които го правят известен в некатолическата част на Европа, той систематизира, след като Тридесетгодишната война и рекактолизацията на страната го прогонват извън родината. След битката при Била хора (днес в покрайнините на Прага) чехите губят през 1620 г. своята независимост. Репресивната политика на Хабсбургската монархия и на католическата църква подлагат на гонения последователите на Хусовата идеология, сред които е и Ян Амос Коменски – последният епископ на чешката протестантска църква, организирана от религиозно-просветното движение на Братската община. Към съдбата на изгнаник се добавя и личната му трагедия от смъртта



на съпругата му и двете им деца, покосени от чумата. Тежко Коменски преживява и опожаряването на два пъти на неговата лична библиотека. Съкрушителните събития обаче не сломяват духа му. Два са основните източници на неговите духовни сили: вярата в научното познание и вярата в Бога. Неделимостта на тези две начала, така характерни за ренесансовия тип интелектуалец, определят и съдържанието на неговото забележително по своя тематичен и жанров обхват творчество.

Я. А. Коменски пребивава в различни европейски градове – най-дълго в Лешно, Хайделберг и Амстердам, и общува с видни умове на онази епоха. През 1642 г. посещава Рене Декарт, който по същото време е в Нидерландия и пребивава в замъка Ендегест край град Лайден. Първоначално възгледите на френския философ му се струват близки, но впоследствие се разграничава от тях. Известно е например, че написва трактата *Опровержение на картезианската философия (Refutatio philosophiae Cartesianae)*, който обаче изгаря в пожара в Лешно през 1656 г. Философските възгледи на Коменски и Декарт се оказват твърде различни по отношение на редица принципни въпроси – за природата на Бога, за обекта на човешкото познание, за това дали всичко съществуващо представлява елемент на една глобална хармонична система, и пр. Ако за Коменски смисълът на човешкото съществуване е в подготовката за вечния живот, то за Декарт, който не е чужд на християнската вяра в Бога, най-висшата цел е човешкото познание за природата на нещата. Следователно и при двамата мислители религиозното чувство съпътства рационалистичното разбиране за света като система, но при Коменски то е основополагащо и мотивира необходимостта от такъв тип познание, който да декодира божествената идея, заложена в съществуващото, и да изясни мястото, което е отредено на всяко нещо в изначално хармоничния ред на Сътворението. Декарт също подчертава рационалистичната природа на познанието, но за разлика от Коменски и неговия холистичен светоглед той се интересува от различията между духовното и телесното, между божественото начало и последвалото човешко развитие.

Дидактическите и философските възгледи на Я. А. Коменски следователно са неделими от теологичните, които в духа на Чешката реформация следват Хусовата идеология и Библията като първоизвор на Божиите послания. Религиозно-нравствените му съчинения, като *Размисъл за християнското съвършенство (Přemýšlování o dokonalosti křesťanské, 1622)*, *Всеобщ съвет за подобряване на човешките дела (Obecná porada o nápravě věcí lidských, създ. на лат. ок. ср. XVII в.)* и редица други, съчетават въпроси от различен порядък, които обаче Коменски обвързва в една обща система, утвърждаваща идеята за моралната отговорност на човека пред Бога и пред съществуващия свят. Бедите, които съпътстват отделния човек, както и целия човешки род, са според него следствие на човешките слабости, пороци и грехове. В този смисъл той не прехвърля цялата отговорност върху първородния грях, а изисква от всеки един човек да превъзмогне вътрешните си противоречия и колебания, съзнавайки същевременно, че това е най-трудната и дори непосилна задача.

Сред съчиненията му с изразен богословски характер, оцелели от пламъците на Тридесетгодишната война, е трактатът *Centrum securitatis, тоест Глъбината на сигурността* (*Centrum securitatis to jest Hlubina bezpečnosti*), който Коменски започва да пише на чешки език през 1625 г., но го публикува в Лешно през 1633 г. Също както и алегоричният му роман *Лабиринтът на света и раят на сърцето*, създаден почти по същото време, и това литературно произведение е израз на неговите духовни усилия да открие в битието Божия промисъл дори тогава, когато силите на разрухата вземат връх и сякаш дискредитират всемогъщото и животоспасително присъствие на Създателя. Особено силна е идейната кореспонденция на трактата с втората част на неговия роман – *Раят на сърцето*, където изповядва непоколебимото си убеждение, че само безусловната отдаденост на Бога и размишленията върху Свещеното писание могат да отвърнат човешкото съзнание и да разкрият пътя за постигане на познание и на духовен мир. За Коменски познанието е възможно единствено ако душата осъзнае своята връзка с Бога, тъй като разумът сам по себе си не е светлина, а отразява светлина благодарение на способността да осъзнае духовната си зависимост от Бога. И ако отново направим съпоставка с Декарт, ще открием съществена разлика по отношение на всеизвестната максима на френския философ, че човешката мисъл е достатъчно условие, за да легитимира съществуването („Cogito ergo sum“). Недопустимото за Коменски усъмняване всъщност за Декарт е предпоставка за мислене.

Centrum securitatis е богословски размисъл, който стриктно се придържа към библейския текст и на тази основа извежда основните принципи на съществуването на света и на човека. В сътворения и съществуващ свят според Коменски е възможно да се разпознае и същността на Създателя, неговата субстанция и промисъл. По този въпрос отново се откроява разликата спрямо картезианството, разграничаващо сътворения от Бога свят от последвалата еволюция, която предполага и изисква от човека активно рационално и критичноаналитично отношение към променящите се във времето реалности. Коменски онагледява своята теза за абсолютната и непроменяща се взаимозависимост между Бога и същността на многообразните негови творения чрез два основни образа – на дървото и на кръга.

Триделната структура на дървото той осмисля по нов начин. Отделните части не означават подземния, земния и небесния свят, а визуализират идеята за духовната връзка на всяко нещо с Бога като условие за плодотворното израстване на ствола, клоните, листата, цветните пъпки. Коренът на всичко съществуващо е невидим, но животворен – без него нищо не може нито да се роди, нито да съществува. Трите думи, изписани в корена на дървото, са сила, мъдрост, доброта (*moc, moudrost, dobrota*).

В кръга Коменски отново открива принципа на триединство: център, където е Бог, лъчи и окръжност, която означава света. В този образ той влага смисъла, изведен в заглавието на трактата: сигурното, безопасно и стабилно съществуване на всяко нещо е заложено в сърцевината на неговата природа (естество, същност, субстанция) и отклонението от този център води единствено до беда.

Следователно независимо от своята дълбока убеденост в потребността от научно познание и интелектуално развитие на личността Коменски поставя вярата в Бога над разума, тъй като човешките разсъждения могат да доведат до погрешни умозаклучения, докато упованието не само в животворната сила на Бога, но и в неговото милосърдие ръководи човешкия разум в правилна посока.



Коменски подготвя и второ издание на трактата, което излиза в Амстердам през 1663 г. (вж. илюстр. по-горе). Предложените откъси са от адаптираната към съвременния чешки език най-нова версия на трактата: Jan Amos Komenský. *Centrum securitatis to jest Hlubina bezpečnosti*. V jazyce 21. století. Jazyková úprava Lukáš Makovička a Jana Vrzalíková. Chlumec: Poutníkova četba, 2017. При превода са консултирани и някои по-стари издания.

CENTRUM SECURITATIS, ТОЕСТ ГЛЪБИНАТА НА СИГУРНОСТТА

Глава I

Кой е Бог и какво е светът, и как навсякъде по света всяко създание съществува с помощта на друго и всички те са в Бога

Светът е устроен така, че всяко нещо в него да съществува с помощта на друго

Преславният Бог, от когото произлиза този свят в цялата му пълнота, предивно и мъдро е устроил и свързал същностите на всички неща в него по такъв начин, че всяко от тях да бъде в определена зависимост (като цяло от Него, но освен това и едно от друго) и следователно да има нещо като опорна точка или основа, върху която да стои.

Основата на света е Божието съществуване

И така, когато Господ¹, бидейки естество и същност, сам по Себе си, сам в Себе си и сам за Себе си пребъдващ за вечни времена, безграничен, безкраен, неизменен, неотменен, непостижим, благословен Бог, пожелал да сътвори нещо друго Нему подобно, но видимо (което да бъде негов образ и да се нарича творение), поставил сам Себе си за негова основа. Сътвореният от Бога свят и всичко, което се съдържа в него, зависи от Него и се състои в Него, както е казано в Писанието, всичко е от Него, чрез Него и у Него (Рим. 11:36)² и по Неговата воля всичко е било сътворено и съществува (Откр. 4:11)³.

Всичко това в четири образа

И така, всички неща съществуват в Бога подобно на: (1.) образ в огледалото, отразен от живия оригинал, от който се е проявил; ако обаче живият

¹ В по-стари издания, например в това от 1785 г., чиято дигитализирана версия е достъпна на сайта на Česká digitální knihovna, вместо Господ е Йехова. – Б. ред.

² Вероизповеданието на Коменски налага да предадем библейските цитати според протестантското издание на Библията (1940), но тези цитати са консултирани и с българското синодално издание на Библията (1992). За по-голяма яснота прилагаме под линия и двата варианта, като ги разграничаваме посредством абривиатурите ПБ и СБ. При цитата от Писанието на св. ап. Павел до римляните се наблюдава съществена разлика: „всичко е от Него, чрез Него и за Него“ (ПБ) – „всичко е от Него, чрез Него и у Него“ (СБ). В текста на Коменски този цитат съответства на ПБ: „[...] že z něho a skrze něho a **pro** něho je všechno (Římanům 11,36)“. Забелязаната разлика засяга важен богословски проблем, който няма да коментираме. Само ще добавим, че според Вулгата е „у него“ (както е в СБ), а не „за Него“ („quoniam ex ipso et per ipsum et **in** ipso sunt omnia“). – Б. ред.

³ Срв. цитата от Откровението на Йоан: „Ти си създал всичко, и поради Твоята воля всичко е съществувало и е било създадено“ (ПБ); „[...] и по Твоя воля всичко съществува и е сътворено“ (СБ); „[...] a jeho vůlí všechno povstalo a jest“. – Б. ред.

си тръгне, онзи в огледалото веднага изчезва. Или (2.) като сянка на тяло, която то хвърля; ако изместим тялото встрани, сянката веднага престава да съществува. Или (3.) като окръжност, образувана с пергел от своя център. Измести ли се центърът, кръгът веднага се разкъсва и престава да бъде кръг. Или (4.) като дърво, което расте от корена си; ако обаче коренът спре да поддържа дървото и да му доставя влага, дървото ще бъде изкоренено, ще изсъхне и ще стане безполезно. По същия начин и този свят не е нищо друго освен видима сянка на невидимия, пребъдващ в недостижима светлина Бог; видим, отразен в огледалото на нашите очи образ на това невидимо вечно същество, което е самият живот сам по Себе си; видим кръг, произлизащ от невидим център; и видимо дърво, израстващо от невидимия корен на божественото. Тези образи ясно ни показват (разсъждаваме ли добросъвестно върху тях) разликата между Бога и света, т.е. между Твореца и творението.

Разликата между творението и Създателя

Бог е сам по Себе си и за Себе си съществуващо битие⁴ и дори да не съществува никакъв свят, винаги е бил и сам в Себе си пребъдва отвека довека. Светът е само нещо допълнително, той е създаден по Божия воля и от Божията воля, сам по себе си не може да съществува, а само в Бога, на когото е сянка, отразен образ, окръжност и от когото израства. Единствено Бог е сътворил света, защото самият Той е единствен и освен Него не съществува друг Бог. Но Той, единственият, е изпълнил света с разнообразни твари, понеже недостижимата красота на Божията същност не може да бъде проявена само чрез едно-единствено нещо.

Взаимовръзка и взаимозависимост на създанията

За да изяви единството на своята същност, Той предивно е свързал и обединил ведно всички създания, така че винаги едното да се държи за другото и едното да съществува чрез другото подобно на брънки на верига, закачени една за друга, или на клонки на дърво, израстващи една от друга.

Както вече споменахме, Той е положил Себе си за основа на всичко, като най-близо до Себе си е поставил ангелите, също духовни същества, на които е поверил управлението на небето (както е казано в 4⁵ Езд. 8:22,

⁴ В ползваното издание на оригинала изразът е „jsoúci jsoúcnó“, а в изданието от 1785 г. – „bytná bytosť“. Изразът може да се преведе още като „съществуваща същност“. – Б. ред.

⁵ Чешкият текст отправя към Четвърта книга на Ездра 8:22, но според Синадалното издание този момент съответства на Трета книга на Ездра 8:20-23. Ето библиейския текст: „20. Аз казах: „Господи, Който живееш вечно, Чиито очи са устремени към най-високото и небесното, / 21. Чийто престол е неопенен и славата – непостижна, Комуто с трепет предстоят ангелски войнства, служещи във вятър и огън, Чието слово е истинно и думите – неиз-

а по подобен начин разсъждават и платониците, и самият Аристотел). След това на небето е поверил управлението на първоначалата; на първоначалата – управлението на онези неща, които произлизат от тях и които съставляват дълъг списък. Създателят е заповядал всяко едно от първоначалата да дава свои плодове или самостоятелно, или посредством друг елемент, за да може огънят да излъчва във въздуха светлина, топлина, светкавици, гръмотевици и т.н.; така също и водата да излъчва във въздуха пара, мъгла, облаци, дъжд, сняг и т.н.; в земята пък златото, среброто и другите метали да произтичат от водата, за което свидетелства тяхното течено състояние; земята да дава скална маса, а когато се намесят и другите елементи, да се появяват всякакви създания, каквито са растенията и дърветата. И животните произлизат от различни първоначала и в различни първоначала трябва да пребивават. Рибите са от вода и са във вода. Птиците са от вятър и са във вятъра. Влечугите са от земя и са в земята. Саламандърът е от огън и е в огъня. Всичко това обаче се случва посредством намесата и на другите първоначала и съобразно със съответната натура. Следователно виждаме, че всичко произтича от Бога, но същевременно и едно от друго – така, както водата от един кладенец се разлива по тръби в много посоки.

Оприличаване на света с дърво

За да разберем всичко това още по-добре, ще бъде уместно най-напред да разгърнем споменатата алегория с дървото и неговия корен по-подробно, което със сигурност няма да е безполезно.

1. Видимото се основава на невидимото

Когато гледаме дървото отвън, ние виждаме на преден план ствол, клони, листа и плодове. Това, което не виждаме, но с разума си разбираме, че съществува, е скритият под земята корен, от който дървото расте и на който се държи.

По подобен начин и в света виждаме небето, земята, морето и разнообразните техни твари. Не виждаме, но разбираме, че в основата на всичко това стои Бог – тайно, невидимо и неразгадаемо чрез сетивата същество, без което обаче светът не може да съществува, а и не би съществувал.

менни, / 22. повелението – силно, и управлението – страшно, Чийто поглед бедни пресушава, гневът планини разтопява и истината вечно пребъдва, / 23. чуй молитвата на Твоя раб, и вслушай се в молбата на Твоего създание!“ (СБ). В ПБ тази библейска книга липсва. Коменски не е посочил кое издание на Библията е ползвал, а в Синаодалното издание е отбелязано наличието на различни варианти, като при някои от тях този текст липсва, а в други случаи е разделен на две отделни книги. – Б. пр.

2. Всичко произлиза от невидимото

И така, всичко, което е на дървото, до най-малката пъпчица, произлиза от корена, а не от някъде другаде. Директно от корена се издига стволът, от ствола израстват издънки, от издънките – малки и големи клони, от клоните – клончета, а от клончетата – листа, цветчета и плодове. По същия начин от Бога, вечния корен, произлиза съществуването⁶; то се дели на духовно и телесно и същото важи за конкретното съществуване на всяко едно нещо. Дървото също така получава от корена три неща:

3. Субстанция, храна, качества

1. Сила и мощ – коренът държи дървото, за да не се преобърне. 2. Влага и храна – от корена пие сокове и ги изпраща по клоните, от тях те се хранят, благодарение на тях се раззеленяват, цъфтят и растат. 3. Естествена природа и качества – от корена именно произлиза невидимата мощ, която оформя листата и плодовете на всяко дърво според неговата натура, така че крушата не може да роди върбови цветове, листа или плодове, липата – смокинови, трънката – лозови, и т.н., а само своите собствени.

По същия начин корените на света и на създанията са три: Божията сила, мъдрост и доброта. Защото всичко съществува чрез Неговата сила и ако Бог я оттегли, светът би се превърнал в нищо, в първоначалното си небитие. Всяко растение, всяко камъче, всяка пращинка, която виждаме, е видим знак за невидимо присъстващата Божия сила, която прави възможно неговото съществуване. Гъмженето на живите създания, както и собственото ни дихание (което го има не по наша, а по Божия воля) ни представят по осезаем начин присъствието на невидимата Божия сила (Рим. 1:20⁷). После самата Божия доброта напоява създанията, на всяко дава онова, от което то се нуждае, за да оцелее и расте.

И накрая, Божията мъдрост, разливаща се навсякъде, прави така, че всяко създание да е това, което трябва да бъде, и да дава плодове, подобни на него, без да допуска объркване и смесване на естествените качества.

4. Възражение с отговор

Някой може да възрази, че в света има много неща, които не са това, което би трябвало да бъдат и както изисква тяхната природа. Например

⁶ В ползваното издание думата е *podstata* (същност, субстанция), но смятаме, че е по-уместна думата *bytnost* – (съществуване), употребена в изданието от 1785 г. – Б. ред.

⁷ Сrv.: „Понеже от създанието на света това, което е невидимо у Него, сиреч вечната Му сила и божественост, се вижда ясно, разбираемо чрез творенията; така щото, човечите остават без извинение“ (ПБ). „Защото онова, що е невидимо у Него, сиреч, вечната Му сила и Божеството, се вижда още от създание мира чрез разглеждане творенията; тъй че те са неизвиняеми“ (СБ). – Б. пр.

дяволът и човекът са лоши и дават лоши плодове (грехове и мерзост), докато коренът на живота им, Бог, е добър. Обаче и при дървото можем да видим нещо подобно, но коренът няма никаква вина за това. Когато дървото се ашладиса, чуждата присадка се захваща и израства, но после не дава плодове, както би искал коренът според собствената си природа. Същото е при хората и ангелите, които допускат в сърцата си чуждото семе на порока – то покълва и дава плодове според своята природа, макар и да стои на здрав корен и да пие вода от него. С какво е виновен коренът за това?

5. И всичко произлиза едно от друго

Накрая разбираме, че макар Бог да е във всяко едно нещо, Той не се проявява пряко и по чудоеен начин, а посредством самите създания. Поради това на простите хора им се струва, че всичко, което се случва, се случва от само себе си или защото едни създания въздействат върху други. Но и тук може да се направи свършена аналогия с обикновеното дърво. Висящите върху дървото плодове не се държат за самия корен, нито си набавят влага директно от него, а са захванати за клона и влагата стига до тях по дръжчицата им. Би било глупаво, ако някой реши да отрича ролята на корена, защото именно той е източникът на всичко, което протича в цялото дърво. Разбира се, че ябълката пие влага от най-близкото клонче, но откъде я взема то? От друг клон, за който се държи, а той пък – от този, от който израства, и така, докато се стигне до стъблото и накрая – до корена, от който всички клони и това, което е по тях, едно от друго получават влага. Същото се случва и с нас като създания. Ето пример: имам и усещам в себе си живот. Откъде е той? Произтича от Бога, не от другаде, и аз съм толкова сигурен в това, както съм сигурен, че дневната светлина идва от слънцето (а не от звездите или отнякъде другаде). Но как Бог създава в мен този живот? Непосредствено, чрез някакво чудоедно вдъхване (както в началото при Адам)? Не, това се случва чрез посредници. Животът в мен се поддържа от топлината на огъня, който нося у себе си. Огънят остава у мен, понеже се храни от мастите на кръвта във вените ми. Кръвта пък се поддържа с усвояване на храна и вода. Храната и напитките идват от първоначалата, а за да могат да израстват от тях, небето им дава светлина, топлина, влага и своята тайнствена сила. Това е заръчано на небето от Бога и Той го наставлява (Иов 38:33-37). И така прочее Бог действа посредством тези неща, всичко произтича изначално от Него, макар и всяко нещо да е свързано с друго – като скачени тръби; на всяка една степен обаче сам Бог остава таен разпоредител на всичко (вж. Иов, гл. 36, 37, 38, 39 и т.н.). Така казва и Той: „Ще отговоря на небето, И то ще отговори на земята, И земята ще

отговори на житото, на виното и на маслото, И те ще отговорят на Израела“ (Ос. 2:21-22⁸). Така и аз у себе си усещам разум – познавам, зная и умея нещо (Бог е дал разум на нас, а не на животните). Откъде се е взело това? Небето е определило моята природа и ми е дало съобразителност и памет, кога по-пъргави, кога по-мудни. Но откъде ги е взело небето? Бог най-напред е разпределил силата между планетите, за да я вливат в по-нисшите създания, и ги е разположил така, че в деня на моето раждане да светят по един или друг начин (Иов 38:33, Сир. 43:10⁹). И така, съобразителността ми – било то по-голяма, или по-малка – ми е дадена от Бога чрез небето. Ако успея да възпламеня своята мисъл с четене на книги, с вслушване в мъдрите хора или в собствените си размишления, всичко това също е от Бога. Кой пробужда желание за това? Кой създава условия и дава подтик? Кой е вдъхновил мислите у онези, които са написали полезните за мен книги? Кой е вложил думите в устата на онзи, който някога ми е говорил мъдро? Кой, питам, ако не Бог? И дори хората да взимат мъдрост един от друг, от кого най-напред са я взели? Накрая винаги стигаме до първоизвора. Откъде взима (да допълня и това) разум и реч човекът, който казва нещо полезно? Откъде взима слух и прилежание онзи, който слуша правилно? Откъде на разсъдливите хора им идват на ума полезните идеи? Бог, Бог е благословеният и неизчерпаем първоизвор, от който извира нашата същност, живот, разум, напредък и всичко, което всяко създание притежава. Накратко казано, всичко е от Бога и всяко нещо израства едно чрез друго, до най-тънката власинка и най-дребната пращинка. Всичко става с Неговата сила и по Негова воля, дори движението на най-мъничкото червейче, защото и най-мъничкото листенце на дървото, и неговата най-мъничка жилка не могат отникъде другаде да получат влага и храна освен от корена.

[...]

⁸ Българският превод на цитата в текста е по ПБ. Срв.: „Ще чуя небето, и то ще чуе земята, и земята ще чуе хляба и виното и дървеното масло; а тия ще чуят Изреел“ (СБ). Основната разлика в двата български превода е в глагола („отговоря“ Х „чуя“). В чешкия оригинал библейският цитат от *Книга на пророк Осия* съответства на ПБ, но са посочени други номера на стиховете: 2:23-24. В ПБ и СБ цитатът отговаря на 2:21-22. – Б. пр.

⁹ Срв. стиха от книга *Иов*: „Познаваш ли законите на небето? Установяваш ли неговото владичество върху земята?“ (ПБ); „Знаеш ли наредбите на небето, можеш ли натъкми то да владее над земята?“ (СБ). Цитираната в оригинала библейска книга *Премъдрост на Исуса, син Сирахов* отсъства от българското протестантско издание от 1940 г., тъй като е била смятана от протестантите за апокриф. Това поражда въпроса защо Коменски се позовава на нея. Цитираният в оригинала стих от тази книга съответства на следния в СБ: „тя [месечината] е хубост на небето, слава на звездите, бляскава украса в Господните висини!“. Както се вижда, нито един от двата библейски стиха, на които се позовава авторът, не съдържа визириания от него смисъл за астрологичната връзка между деня на раждане и разположението на звездите. – Б. ред.

Глава IV

Още описания на човешките тревоги

Тайната на колелата на пророк Иезекиил

Когато Бог пожелал да разкрие на Иезекиил чрез видение хода на света и неговото изумително управление, Той му показал четири колела и всяко от тях с втъкнати едно в друго колела¹⁰ и стигащи от земята до небето. Движели се заедно, но същевременно и на всички четири страни, превъртали се с грохот и се мятали така рязко и странно, че всявали ужас. Край колелата пък имало четири огнени животни, а в центъра на колелата – дух, който ги ръководел. Чрез всичко това е изобразено изумителното и известно само на Бога управление на света, при което, макар и всички човешки дела да се въртят в кръг и да се лутат насам-натам, Бог все така предивно ръководи всичко както чрез ангелите, така и сам с духа на своето всемогъщество. Няма да разберем божественото управление на нашите дела, но можем що-годе да схванем въртенето и на нас самите, и на делата ни в кръг.

Когато Соломон гледал хода на света, също свидетелствал, че всичко се върти в кръг: едно – нагоре, друго – надолу, едното се надига, другото пада, едно идва, друго си отива и когато между всичко това човек се лута и обърква, не му остава нищо друго освен жалкото бърхане и духовното страдание, че не може нито да пропъди, нито да обхване с поглед, нито да намери помощ под небето, нито да изброи всичко, което не му достига, нито да изправи онова, което е криво (Еклесиаст 1).

Седем колела, в които се върти и лута нашият живот

Нека да видим как нашият живот е изпълнен с тревога и хаос. Докато живеем под небето, ние сме в колело. Но защо казвам „в колело“? В колела сме, в чудно заплетени едно в друго колела, така че едно ни мятат насам, друго – натам, а трето – на другаде. Не стоим в центъра на нито едно от тях, все се отклоняваме от него, колелата ни подхващат и ни подхвърлят насам-натам.

Първото колело, което постоянно ни тласка към нещо, е небето, второто колело са първоначалата, третото колело са живите твари, сред които живеем, четвъртото са нашите ближни, петото колело са дяволите, шестото са Бог и Неговите ангели, седмото, най-заплетеното колело, сме

¹⁰ Тук си позволихме да допълним авторския текст според библейското описание: „Колелата и направата им изглеждаха, както изглежда топаз, и всички четири си приличаха; и по изглед, и по направа бяха като че колело в колело“ (Иез 1:16). В оригинала е даден само следният израз: „[...] четири колела едно в друго [...]“ („[...] čtyři kola, jedno v druhém [...]“), което крие риска за неточно описание на библейския образ. – Б. ред.

самите ние. Ако някой можеше правилно да вникне в тези колела и да види нашето жалко лутане в тях, със сигурност би бил поразен и ужасен заедно с Иезекиил.

1. Небе

Небето се върти бързо около земята и отнася със себе си дните на нашия живот и дори самия живот разкъсва на парчета, и така година след година, ден след ден, час след час и всеки момент съкращават и скъсяват живота ни и ни приближават към портите на смъртта. Облаците скриват от нас небесата, помрачават и замъгляват мисълта ни, хвърлят по нас вода, лед и огън. Също така често се случва да ни отнемат това, което идва към нас от слънцето и от звездите, и да развалят климата не по наша воля, а често против нея, причинявайки ни големи затруднения.

2. Първоначала

Четирите първоначала проникват едно в друго по различни начини и нарушават равновесието, те са винаги в готовност както да ни помогнат, така и да ни погубят. Трябва да се страхуваме от земята – да не пропадне под нозете ни; от водата – или да не пресъхне, или да не прелее и да ни наводни, трябва да полагаме грижи и да внимаваме огънят да гори, но да не опожари онова, което не бива да бъде изгорено, а също така трябва да понасяме негодите, причинявани от ветрове и бури. Сгради, дървета и скали понякога се сричат и сгромолясват; храната и водата, които поддържат живота ни, понякога се превръщат в отрова, болест и смърт; трудът, с който осигуряваме прехраната си, често носи умора, изтощение и омаломощава тялото и мисълта, но така преминава животът ни и ние препускаме в него като в колело.

3. Животни

Третото колело са животните, с които и сред които живеем в нашето земно обиталище, и макар да са създадени, за да ни служат, те ни заставят да полагаме по-скоро усилия и труд, предизвикват понякога у нас гняв, а често носят заплаха, въпреки че немалка част от хората се върти заедно с тях като в колело и полага усилен труд било телом, или духом.

4. Близните

Също и хората в нашето съвместно съществуване с тях са колело, в което злочесто се мятаме насам и натам. На първо място нас насила ни обвързват обичаите и привичките, които са достойни или за похвала, или за презрение. Грабват ни като порой и ни повличат така, че макар често пъти тялото и душата, животът и здравето, честта и съвестта да страдат от насието, да се тресат безпомощно, да се блъскат, да се прекършват и раздират, няма как да се противопоставим и да устоим, за да не правим онова, което правят другите хора, и да не сме подвластни на техния пример. Понякога едни примери дърпат насам, други – натам, така че човек е

разкъсван на всички страни и не знае какво да прави в този хаос, откъде да мине или накъде изобщо да върви или лети, не проумява и не може да разбере. Следите на някои хора виждаме точно пред себе си, други – зад себе си, трети – встрани, и често пъти не знаем на кои трябва да обърнем внимание и кои да избегнем. Понякога знаем, но насрещният вятър или друга причина за безредие току ни отклони и ни попречи да ги последваме. Освен всичко това често ни подхвърлят като топка човешкото безверие, негодувание, коварство, омраза, лицемерие и коравосърдечност. Ако някой пожелае да си настрои ухото така, че да се вслуша в езика, ще открие, че той е пълен с празнословие, ходи и по небето, и по земята, в общ къп събира това, което е, с това, което не е, казва на черното бяло и на горчищото – сладко. Освен това е толкова непостоянен и изменчив, че едно и също нещо хем го гради, хем го руши, хем го удостоверява, хем се усъмнява в него, хвали и хули, съветва и обезсърчава, и често прави това така убедително, че (ако някой няма желязна воля) не остава нищо друго, освен човекът да се люшка според неговата воля насам-натам, а често пъти – сам да се опозорява и да си вреди. Затова Иаков нарича езика огън, който унищожавя кръговрата на нашия живот (Иак. 3:6¹¹). Очите на нашите близки също ни следват по странен начин, обръщат се към нас както ласкателно, така също лукаво или гневно. Това събужда у нас ярост, уплаха, радост или подозрение и все някак смущава мисълта. Ръцете им понякога ни галят, друг път ни драскат, а понякога не можем да разберем какво всъщност правят. Нозете им понякога ни изпреварват и ни примамват да влезем в капани, понякога ни преследват, дебнат и подгонват. Всичко това крие опасност, подозрение или най-малкото несигурност в посоката, в която може или иска да ни отведе. И никой не знае къде дебне убиец, къде – крадец, къде – насилник, къде – злосторник, къде – доносник, къде – клеветник, къде някой от проста немарливост може само поради липсата на здрав разум да ни навлече беда. Който се преструва на приятел, често бива неприятел, който дава съвети, се оказва предател, предводителят – прелъстител, пазителят – грабител, началникът – избухлив и тиранин. Няма диви хищници, които да постъпват така жестоко едни с други, както хората – с хора, които едни от други късат парчета от това, което имат, едни на други си съсипват репутацията, здравето и живота и по най-жесток начин взаимно се измъчват и унищожават. Това е ужасният въртоп, в който сме се омотали.

¹¹ Сrv.: „И езикът, тоя цял свят от нечестие, е огън. Между нашите телесни части езикът е, който заразява цялото тяло и запалва колелото на живота ни, а сам той се запалва от пъкълата“ (ПБ); „и езикът е огън, украшение на неправдата; езикът се намира в такова положение между нашите членове, че скверни цялото тяло и запалва колелото на живота, като сам бива запален от геената“ (СБ). – Б. ред.

5. Дяволи

Нашето пето колело е гонитбата ни с дяволите, нечистите духове, които (както знаем от Божието откровение) обикалят денем и нощем на големи сборища и по всякакъв начин ни тласкат към грехове и нещастия. Скришом ни внушават да вършим лоши деяния, предоставят ни за тях причини и възможности, пораждат раздори помежду ни и подбуждат първичните стихии срещу нас. Понякога се преобразяват в ангели на светлината и се преструват на наши приятели, жалят ни, съветват ни, молят ни, но всъщност не искат нищо друго, освен да отведат глупавите хора в преизподнята. Понякога ни атакуват и яростно заплашват, ужасяват ни, подстрекават ни и ни преследват, а в зависимост от това какви са наклонностите на даден човек, те го нападат именно откъм тази страна и с хитрост или сила се стремят да го унищожат. Няма душа под небето, на която дори за един ден да са ѝ спестени техните атаки, и докато сме живи, непрестанно се въртим като в колелото – те с нас и ние с тях. Ако човек се остави да го яхнат, той бива нещастен, те го подкарват и го тласкат от грях към грях, от тъмнина в тъмнина и не му дават покой, докато напълно не го погубят; а често самите те стават и неговите физически палачи. Ако някой им се опълчи, пак няма да се отърве от тях – ще го примамват, съблазняват и изкушават, ще го плашат и ужасяват, ще се стремят да го отклонят от пътя и да го вкарат в грях. Дори и най-съобразителните не излизат от тази битка без рани, драскотини и синини, които засягат не само съвестта (което се случва често), но понякога и тялото, и имота, каквито примери ни дава Свещеното писание (най-известният от тях е този на Йов).

6. Бог и ангелите

Шести поред са нашите отношения със самия Бог, нашия Създател, който е очертал със Своите заповеди пределите на нашия живот и иска да тичаме като на състезание, но да не нарушаваме поставените граници. И ако изоставяме поради леност или униняваме от умора, ако припряно избързваме напред или твърдоглаво не помръдваме от своето място, Той ни подгонва със заплахи, с мор, с тояга, с меч и огън, порицава ни, обвинява ни, бичува ни, сипе удари върху нас, посича ни и ни изпепелява. Чума, глад, война, наводнения, земетресения, болести и други страдания на душата и тялото са ударите, които ни нанася и с които ни мори, така че пред ръката на Всемогъщия никога и никъде не сме в безопасност – нито живи, нито мъртви.

7. Ние самите със собствената си ненаситна мисъл

И накрая, най-заплетеното колело сме ние самите поради необяснимото непостоянство и обърканост на собствените ни мисли и действия. „Сърцето на глупав е колело в колата, и мисълта му е като ос, която се

върти“, се казва в книгата *Премъдрост на Иисуса, син Сирахов* (33:5)¹². За кого не се отнася Свещеното писание? Отнася се за всички нас, без изключение (има предвид естествената човешка природа). Нашата мисъл е ненаситна независимо дали сме будни, или спим, дали работим, или безделничим – винаги нещо търси, броди по земята, из ада, по хорските сърца, думи и дела, макар и това да не води до нищо друго освен до излишни терзания и умора. Нашият разум е изключително любопитен, надзърта навсякъде и във всичко. За него нищо не е нито прекалено високо, нито прекалено дълбоко, за да не опита да го достигне, даже и Божиите тайнства не оставя на мира и по всякакъв начин се бърка в тях, което не му носи нищо друго освен тревога и безчестие. Само че нашите желаниа са като колело и като в колело ни подмятат. Нашето сърце е много придирчиво и при това е ненаситно; за каквото се захване, вкопчава се и не го пуска. Ако някой например се пристрасти към имот и имане, сърцето му остава под тяхна власт, пред очите му непрестанно изникват сандъци и кесии с пари, хамбари и ниви, в ушите му звънтят монети, с носа си надушва печалбата, мисълта му бяга и скача от това, което има, на това, което няма, страхува се да не би имането му да се смали или да се разпилее и се измъчва как да си го получи обратно. Той не прави това (или по-скоро не изживява това) само докато е буден, но няма покой даже и докато спи, и така алчната му страст непрекъснато го върти в кръг. Същото е и при човек, който обича насладите: умът му блуждае по блюда, бокали и места, за които дори не е прилично да се говори. Също и този, който жадува за слава, мислено все си строи и сглобява крилата на Дедал, после ги пристяга и лети – и това минава през ума му непрекъснато. Подобно нещо се случва и на този, който силно желае да бъде мъдър и талантлив, да бъде обичан, да получи признание и т.н. Макар нашата мисъл ненаситно да копнее за всичко това, тя същевременно е и изменчива и понякога по един или друг начин се отвращава от собствените си дела, така че колелото на нашето непостоянство продължава да се върти както напред, така и назад и не успява нито за миг да застане, без да вдига шум. Въртенето при някого е по-бавно, а при другото – бързо, в зависимост от това дали човекът повече или по-малко е сполучил с онова, на което държи.

И така, копнее ли човек за нещо, той копнее прекомерно, намрази ли нещо, мрази прекомерно, радва ли се на нещо, радва се прекомерно, скърби ли за нещо, скърби прекомерно, при това често пъти до такава степен, че сърцето му ще се пръсне на сто хиляди парченца. А от тия неразбории (каквато и да е тяхната причина) не е предпазен нито един

¹² Цитатът е по СБ. Вж. бел. 10. – Б. ред.

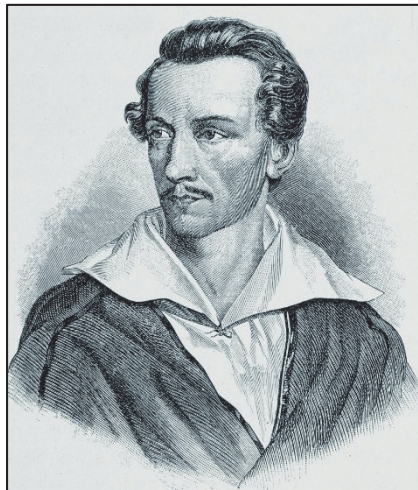
човек – в това колело се върти малко или много всеки, дори и хората, отдадени на Бога.

Докато човек е жив, той е податлив на промени дори и против своята воля. Така понякога бива весел, друг път – тъжен; понякога – спокоен, друг път – печален; понякога – смел, друг път – страхлив; понякога – пламенно набожен, друг път – охладнял; понякога – напорист и сръчен в работата, друг път – посърнал и отвратен от абсолютно всичко. Тези различни състояния на мисълта (както показват примерите) са толкова ярко изразени, колкото е по-доброкачествена по своята природа мисълта на съответния човек, също както вълнението на разбушваното море е по-силно в дълбините, отколкото в плитчините. А там, в дълбокото, е безкрайно трудно и мъчително. Не е лишено от основание твърдението, че макар и за човека много от нещата в света да са непоносими, той все пак се справя с тях по-лесно, отколкото със себе си. Когато сам със себе си не воюва, нищо от външния свят не може да го събори, дори и атаките на самия Сатана. Но щом у самия човек започне битка на тялото с духа, на разума с вярата, на нетърпеливостта с търпението, на съмнението с надеждата, тогава тъгата и страданието нямат край. Следователно у човека непрекъснато се водят битки, едното с другото се гонят като в колело, веднъж побеждава тялото, друг път – духът, веднъж надделява разумът, друг път – вярата, в един миг сърцето придобива сила, а друг път отслабва, понякога надеждата разцъфтява, а друг път увяхва. Така следват атака след атака, изкушение след изкушение, битка след битка, падане след падане, болка след болка, че и Павел е принуден да извика: „Нещастен аз човек! Кой ще ме избави от тялото на тая смърт?“¹³ (Рим. 7:24). Изчезне ли един порок, друг го следва по петите, тръгне ли си един, друг вече дебне نابлизу. И дори не вървят един подир друг, а се сипят един връз друг. Понякога се случва да дойде мъничко изкушение и да предизвика страшен смут и тревоги на мисълта. Как да се предпазим от това? Докъде може да отведе? Къде е краят?

Превод от чешки: **Нина Тодорова**

¹³ Цитатът е по СБ. Срв.: „Окаян аз човек! кой ще ме избави от тялото на тая смърт?“ (ПБ). – Б. ред.

ЮЛИУШ СЛОВАЦКИ (Juliusz Słowacki, 1809 – 1849) е изразител на характерното за Романтизма култово отношение към поезията като висша степен на изява на човешкия творчески дух. Макар да твори в различни жанрове, във всяко едно свое произведение той подхожда с лирико-философска нагласа в търсене на всемирните истини за битието. Срещу грубия прагматичен свят Словацки противодейства със своята метафизична визия за божествено-ангеличната природа на духовния свят, който е светът на Словото. Кредо на поета е сентенцията на Хораций „*non omnis moriar*“ („не всички ще умрат“), а преодоляването на смъртта е постижимо единствено чрез Словото, което за Словацки е свидетел за присъствието на Бог в човешкия свят.



Независимо от крехкото си здраве, болезнената си чувствителност и склонността към меланхолична съзерцателност той участва в Ноемврийското въстание от 1830 – 1831, а след неговото потушаване се установява в Париж. От това време са и първите му значителни стихотворения: *Химн (Hymn)*, *Ода към Свободата (Oda do wolności)*¹, *Песен за литовския легион (Pieśń legionu litewskiego)* и др. Поражението на въстанието вижда не като проява на Божията воля, а като резултат от духовната слабост на поколението и от вековните недостатъци на полския национален характер.

В Париж Словацки се запознава с мистичното учение на полския религиозен философ Анджей Товянски (1799 – 1898) – неслучайно именно на него посвещава своето лиризирано откровение *Генезис от Духа*. Идеите на Товянски са близки до тези на масоните за тайнственото послание на човешкото съществуване. Именно тези мистични възгледи за битието изпълват художествения свят на последните произведения на Словацки, сред които наред с *Генезис от Духа (Genezis z Ducha)*, знакова е и поемата *Крал Дух (Król-Duch, 1845 – 1849)*, която остава незавършена. Във философско-мистичните си творби полският поет романтик дава израз на неоплатоническите си възгледи за създаването на материята от Духа.

¹ Стихотворенията *Химн* и *Ода към свободата* са включени в тома *Избрани произведения* (София: Народна култура, 1958), който наред с други стихотворения на Словацки съдържа още поемите *В Швейцария*, *Монах*, *Бащата на чумавите*, *Ангели* и драмата *Мазена*, както статии и писма на Словацки.

След като напуска Париж, живее няколко години в Женева, след това – в Рим, пребивава известно време във Флоренция. Присъщата на поетите романтици страст към екзотични страни, към пътешествия из свещени и митични места отвеждат Словацки в Атина, Кайро, Палестина и Сирия, където той обогатява своето поетическо въображение с нови мотиви най-вече от античната и източната митология. Пътуванията засилват у него вярата в силата на креативния дух, в значимостта на човешката културна енергия и го импулсират за активна творческа работа. Поезията му е изключително богата на мотиви и лирически интонации – от най-интимните до най-патетичните, като преобладават характерните за байронистичния тип поет преди всичко философско-митологични рефлексии на идеята за неотменната връзка на човешката душа с всемира. Непосредственото впечатление от уникалната красота на Алпите вдъхновява поета, който създава непознат до онзи момент пейзаж, изразяващ с пластична и богато нюансирана образност интимния му свят в лирическата поема *В Швейцария* (*W Szwajcarii*, 1839): луната и слънцето осветяват природата с различна палитра, топлите тонове се редуват със студени, мракът на нощта контрастира със сиянието на деня. Богатството от форми и цветове прави още по-осезаема тоталната самота на лирическия аз.

Словацки е последователен в своите убеждения, че страданието е неизменна същност на пълноценното човешко съществуване и затова висшето познание е постижимо, но е изпълнено с много тъга. Сред ранните му произведения, посветени на темата за страданието, е пиесата *Кордиан* (*Kordian*, 1833), която е отзвук на Ноемврийското въстание. Разкъсан от противоречиви чувства и мисли, героят дори се оказва податлив на внушенията на сатаната. Разочарованието от любовта и тревожните въпроси за моралния избор и за границите на свободната воля го довеждат до самоубийствено отчаяние. Кордиан прави опит да убие руския император Николай I, но не успява, тъй като го измъчват дилеми от нравствено-екзистенциален характер. Заловен е и осъден на смърт, а този трагичен финал може да се приеме като авторова присъда над съвременното поколение, което се оказва неспособно да изпълни с висш смисъл своята саможертва. Отзвук на същото събитие и на сходна проблематика е смятаната за връх в неговото творчество лиризирана проза *Анхели* (*Anhelli*, 1838), чиято интертекстуална връзка с Дантевия *Ад* е очевидна (и тук основен е мотивът за пътя като познание, реализирано от двойка персонажи, единият от които е в ролята на духовен водач). Ако в образа на изгнаниците Словацки задълбочава своята критика срещу лишеното от висш смисъл страдание, то в образа на Анхели той изгражда алтернативата – пречистващия тип страдание, който сближава образа на Анхели с този на Христос. Така Словацки пресъздава двете противоположни лица на страданието: от една страна – то кулминира в моралната деградация на изгнаниците, а от друга – в духовното извисяване на главния герой; защото, както е казано с думите на Шаман, има два вида тъга: „едната от мощ, другата от слабост; първата е криле на възвишени люде, втората е камък на тия, що се давят“².

² Юлиуш Словацки. *Анхели. Бащата на чумавите*. Встъпителна студия: Боян Пенев. Заключителна студия: Калина Бахнева. София: Сонм, 2016, с. 65.

В поемата *Бащата на чумавите* (*Ojciec zadżumionych*, 1839) Словацки продължава тази тема, пресъздавайки опустошителната драма на героя, изгубил всички и всичко, но който за разлика от библейския Иов не получава божествено възмездие.

Нов, вече значително по-витален хоризонт Словацки постига с лиризираната си проза *Генезис от Духа*, която е написана през 1844 г., но е публикувана посмъртно – едва през 1871 г. Това е една космогонична визия за Сътворението, която тръгва от библейската книга *Битие*, но внася нова трактовка на човешкия дух, който според него е съществувал, преди Бог да сътвори човека. Вселената според Словацки е организъм, съставен от отделни духове, които непрекъснато еволюират и като биологични организми, и като енергийни субстанции. Духовете, вечно съществуващи в Бога, сами са изисквали форми, в резултат на което са създадени времето и пространството. Отклонението на Словацки от библейската версия се задълбочава, когато намесва прераждането – неговото виждане е, че реинкарнацията прави възможно съхраняването на божествено-ангеличното начало.

Заради убийственото мълчание на съвременната му литературна критика Словацки печата със собствени средства том след том или пълни с ръкописи чекмеджетата, откъдето повечето от текстовете биват извадени едва след смъртта му. Българският читател познава значителна част от неговото творчество: издадени са *Избрани произведения* (1958), *Избрани пиеси* (1982³), преиздадени в общо книжно тяло са *Ангели* и *Бащата на чумавите* (съответно в превод на Дора Габе и на Найден Вълчев).

Откъс от *Генезис от Духа* в превод на Маргрета Григорова бе публикуван в „Литературен вестник“, 23.11.2022 г. За първи път обаче българският читател има възможност да се запознае с пълния текст на произведението. Оригинален е ползван по следното издание: Juliusz Słowacki. *Dziela wszystkie*. Tom XIV. *Utwory wydane z spuścizny rękopiśmiennej. Opracowali W. Floryan i J. Kleiner*. Wrocław: Zakład Narodowy imienia Ossolińskich, 1954.

³ Томът *Избрани пиеси* включва *Баладина*, *Мазепа*, *Фантази* и *Лила Венеда*.

ГЕНЕЗИС ОТ ДУХА

Молитва

На този, който не с думи или с поучения, а
със своето пришествие и възвестяване на
Божие Делo помогна на духа ми
да захвърли телесните окови и
в царството на знанието да прогледне –
на Анджей Товянский⁴

поднасям моя отговор, изваян от духа ми
и моето разбиране на Божията Тайна
в знак на признателност и посвещение.

И затова моля Народа ми за почит към човека, изрекъл
тези думи – че всичко е от Духа и за Духа сътворено, подобно на
Коперник, но и много повече, защото не на физическия свят, а на света на
знанието е постигнал синтез.

Това произведение
посвещавам на полковник
Камиенски⁵,
мой брат в Бога,
който
с още по-могъща от моята сила, полска и мъченическа,
защитава с духа си последните устои на духа... мисля, че Бог няма
да го изостави – а отечеството някога ще прослави мощта и красотата,
които е показал като истински водач на Полша – воювайки в тъма –
дори без капка слънце, което би осветлило гибелта му.

А вие, поляци, не се отчайвайте, в тревоги не потъвайте!

Повярвайте, че цялото човечество не чрез лъжата на неколцина грешни,
а чрез смирение и от Бога дадено страдание
към правдата върви. На Божие дело служейки,
в истината трябва да се закълнем – от любовта да черпим сили.

⁴ Анджей Товянский (Andrzej Towiański, 1799 – 1878) – полски философ и идеолог на религиозния месианизъм. В началото на 40-те години създава в Париж мистично учение, според което Полша е призвана да бъде Месия и да изкупи греховете на човечеството. – Б. ред.

⁵ Николай Корвин Камиенски (Mikołaj Korwin Kamiński, 1799 – 1873) – полски аристократ, участник в Ноемврийското въстание през 1830 г., поради което е осъден на смърт, но успява да се спаси. След това участва и в други войни, които се водят в Европа. – Б. ред.

Върху Океанските скали Ти ме постави, Боже, да си припомня вековната история на моя дух, а аз в миг се почувствах Безсмъртен в миналото, Божий Син, Творец на всичко видимо, един от тези, които драговолно Ти отдават почит и любов на златни гирлянди от слънца и звезди.

Защото моят дух преди началото на Сътворението беше в **Словото**⁶, а **Словото** беше в Теб и аз бях в **Словото**.

И ние, духовете на словото, закопняхме за форми и ти, Боже, на мига направи ни видими, като позволи сами да можем от себе си, с волята и любовта си да приемем изконните форми и да застанем пред Теб.

И ето, духовете, избрали като своя форма **светлината**, Ти отдели от духовете, които бяха избрали да се явят в **тъмнината**, и тези по слънцата и звездите, и тези по земите и луните се заловиха да създават форми, от които ти, Боже, неспирно получаваш безусловния плод на любовта – а в нейно име всичко се създава, тя ражда всичко, що го има.

Тук, зад гърба ми, където запламтяват златни и сребърни скали, обсипани със слюда, като гигантски щитове, сънувани от Омир, тук, където изстреляното във висините слънце облива с пламък раменете ми, а в шума на морето се чува незатихващият глас на Хаоса, който се труди да добие форма, тук, дето духовете като мене някога, по този път поемат, за да се качат по стълбата на Яков към живота; над тия вълни, на които духът ми неведнъж се е впускар в непознати хоризонти, търсейки нови светове: позволи ми, Боже, да разкажа по детски за отколешния труд на живота, да го разчета по формите, които са написаното мое минало.

Защото духът ми, първата **Троица**, съставена от три лица – Дух, Любав и Воля, летеше, зовейки братски духове, подобни на него, и чрез любовта, събуждайки волята в себе си, преобрази една точка от тъмното пространство в проблясък на магнитни сили.

А те се превърнаха в електрически и мълниеносни стихии.

И получиха в Духа топлина.

А когато моят дух се отдаде на леност и сам засенчи своята слънчева същност, когато се отклони от пътя на Творчеството, тогава Ти, Боже, го наказва, като разедини, вкара в битки вътрешните му сили и така го постави не със светлина, а с огън, който всичко гълта и руши, да заблести, и направи духа ми длъжник на лунните и слънчевите светове, и го превърна в огнено кълбо, виснало над бездните.

А ето, на небесата друг кръг от светлинни духове се яви, подобен на огнения кръг, но по-чист, изкупителен – златен ангел с развети коси, силен, вдъхновен; грабна в шепата си небесните тела, завихри ги в кръг като огнена дъга, която повлече след себе си.

⁶ Навсякъде в текста маркираните с полученер шрифт думи са според оригинала. – Б. ред.

И тогава три Ангела – слънчев, лунен и земен, се събраха и съставиха първия закон на взаимозависимостта, подкрепата и равновесието. Аз оттогава започнах да наричам светлата част на времето **ден**, а времето, лишено от светлина – **нощ**.

Векове изминаха, о, Боже, а духът ми нито един ден не отпочина, а работейки непрестанно, превръщаше всяка нова идея за форма във **форма** и съобразно със земното слово той създаде **закон**, а после с достойнство се подчини на собствения си закон, така че да може на положението от него фундамент да застане и да обмисли нови, по-висши пътища.

На скалите, о, Боже, лежи духът ми като статуя със съвършена красота, все още спящ, но вече готов да приеме формите на човечеството, обгърнат с дъгите на Божията мисъл като с шесторъка гирлянда. От бездната той извел е математическото знание за формите и числата, което до днес се пази дълбоко в съкровищницата на духа и което, изглежда, е вложено в духа, без той да знае и без да има заслуга за това; но Ти знаеш, Боже, че диамантената форма се е получила от живи форми, че водите са започнали да текат от подвижните, слабо свързани помежду си и учещи се на равновесие форми, че на земята всичко е било живо и се е видоизменяло – а това, което днес наричаме смърт, т.е. преминаване на духа от една форма в друга, не е съществувало.

Ето, разстилам пред Теб, мой Боже, тези твърди кристали, които някога са били изначалните тела на духа ни, а днес са вече напълно неподвижни, но все още живи, обкичени с облаци и мълнии: защото това са най-древните египтяни, които са изграждали телата си за хиляди години напред и са пренебрегвали всяко движение, блажено потапяйки се в продължителна неподвижност и покой. Колко мълнии изпрати Ти, Господи, по базалтовите скали на първия свят, колко подземни огъня, колко труса предизвика, за да разбиеш тези кристали и да ги превърнеш в земен прах, който е частица от първите колоси, издигнати от притегателната сила на духа. Ти ли заповяда на самия дух да се самоунищожи? Или пък от ужас той сам е събарял върху себе си издигнатите сводове? И така, докато от разбитите скали добие огън и първата искра, приличаща на голяма луна, се откъсне под грохота на камъка, а после се превърне в огнен стълб и застане на земята като Ангел Разрушител, а днес още лежи в земните недра под седемдневната кора на нашия труд и на нашата пепел.

Тогава, о, Господи, първите духове, тръгнаха към Теб, в огнени мъки направиха първото жертвоприношение. **Принесоха себе си в жертва**. Това, което за тях беше смърт, в Твоите очи, о, Боже, беше само заспиване на Духа в една и събуждане в друга по-съвършена форма, без никакво знание за миналото и без никаква предсънна памет. Тогава първата жертва на охлювчето, което Те молеше, Боже, да му позволиш да се порадва на по-смисления живот на късчето каменна материя, а после чрез

смърт да го унищожиш, е била първообраз на жертвата на Господ Иисус Христос и тя не е била напразна; защото Ти, Господи, възнагради тази смърт, проявена в природата за първи път, с дар, който наричаме днес **организъм**. От тази смърт като най-първа жертва се е родило най-първото **възкресение**. С Твоето милосърдие, Господи, духът придобива чудотворната сила да създава форми по свое подобие и благодарение на тази сила отделните духове се удрят един о друг и възпламенявайки се взаимно, създават форми, подобни на тях самите.

Оттогава духовете започнали да умират и да възкръсват, вместо да се създават, да изтичат, да се смесват или да се разтварят в газообразно състояние. И макар да знам, Господи, че създаден в първата искра, духът ми е живял пълноценно в камъка, едва от тази смърт и тази първа смъртна жертва духът ми започва да живее по начин, видим за моите несъвършени очи, и да ми бъде брат.

Едно-единствено жертвоприношение на духа, извършено с цялата сила на любовта и волята, е дало безчетно потомство от форми, чудеса от творения, които не мога да изброя, Господи, но Ти знаеш най-добре за всички тях, защото няма **следваща** форма, която да се е родила от **предишната** без Твоето знание. Ти първом си приласкал в обятията си моления се дух, изслушал си детинските му настоявания и според Своята воля си му дал нова форма. Едновременно и мъдра, и детска е тя. Защото всеки дух дълго е страдал в своето обиталище и е бил измъчван от житейски несгоди и така е трупал знание и със сълзи те е молил, Теб, Боже, да поправиш мизерните стени на неговия дом; и независимо дали са били те от перли, диаманти, или злато, винаги той е жертвал част от своите предишни удобства и съкровища за Теб, Господи, за да възнагради духа си щедро според неговите нужди.

Каж ми, стари Океане, как в твоето лоно са възникнали първите тайни на организма? Първият цъфтеж на нервните влакна, в които Духът се е зараждал? Но ти два пъти от лицето на земята си изтрил тези чудовищни и неугледни форми на първичния дух и днес навярно няма да разкриеш чудесата, които Божието учение е видяло в твоето лоно. Гигантски гъби и земноводни растения изплуваха от сребърни вълни; стоноги зоофити пристъпваха по земята с обърнати към земното дъно усти; охлювът и стридата получиха бащина защита за своите тела, покрити с каменни щитове, и прилепнаха за скалата, удивени от живота. Бдителността се прояви най-напред в рогцата на охлюва, а потребността от грижа и страхът, предизвикан от движението на живота, залепиха за камъка стридата. И се народиха във водното лоно чудовища предпазливи, лениви и студени, отчаяно отблъскващи напора на вълните, очакващи смъртта на мястото, където са се родили, нищо незнаещи за останалата

част от природата. А Ти кажи ми, Боже, какви са били първите молитви, отправени към Теб, на тези твари, колко странни и ужасни са били техните желаниа? Защото аз не знам кое от тези безформени чудовища, след като е усетило в своята нервна система движението и някакво разнежване, е пожелало да има тройно сърце. И Ти си му го дал, Боже, едното си поставил по средата, а другите две – като на стража отстрани, и оттогава духът, който е пребивавал в такава форма, от Теб е получавал за три сърца радост, че се е родил, и в три сърца пробождаща болка, че умира. Сега кажи ми кой от тези мъченици за Теб е пожертвал две от трите си сърца и запазвайки дълбоко в себе си само едното, е вложил цялата си творческа мощ и копнеж, за да сътвори **очи**, които в изкопаните днес мекотели удивляват със своето съвършенство, а в първите дни на сътворението са светели на дъното на океана като чародейни тъмночервени скъпоценни камъни, озовали се за първи път на морското дъно като живи, подвижни, въртящи се, гледащи света и оттогава все отворени, за да станат фенери на разума; а сега, о, Боже, доброволно понякога тези очи са затваряни от недоверчивите люде и за първи път скептично са наричани предатели на разума, измамници на познавателния опит. О, Боже! Ето, аз виждам в полипа, ето – и в корала виждам появата на мозъка и на слуха, аз виждам в природата на морското дъно първия проект на човека в неговата цялост, виждам вече готови всички части на моето тяло, вече подвижни, които някога навярно пак ще се сраснат, а сега предизвикват отвращение и ужас от мисълта за разчлененото тяло. Накрая Духът, изнурен от битката с гигантските вълни на Океана, и трите сърца на Господа принесе в жертва, изтръгна очите си, разплакани от мъка, стенещата си преди това уста, която беше пратил в небесата, сега сложи на нозете, за да може стъпалата му стократно пъти повече да смучат земни сокове, и стана зоофитна гъба – дух ленив, отклонил се от възходящия нагоре път, пожертва своята нервна система (дори и нея) за спокойствие, за нова форма, по-устойчива, и най-вече не така болезнена: а Ти, Боже, унищожи в миг цялата тази природа и от животно, подобно на дърво, дърво създаде.

И ето, о, Боже мой, повторния разпад на Духа. Защото леността по пътя към възхода, възделението по-дълго да се задържиш в материята, грижата за постоянство и удобство на формата са били и продължават да бъдат единственият грях на моите духовни братя – Твоите синове. Подвластни на този единствен закон, действат слънцата, звездите и луните; а всеки дух, устремен напред, дори да има слабости, несъвършенства, щом като своя лик към крайната цел е обърнал, макар и да е още далече от съвършенството, се е вписал все пак в Книгата на Живота.

Ти си милостив, о, Боже, щом под далечните наноси на потопа, под пластовете на овъглени гори си съхранил за мен този първи опит на Духа, покоряващ земята, това първо негово обвързване в пръстен от нерви, тази тройна придобивка на сърце, което само в човека е окървавено, а в Твоя Син, Христос – за първи път не за себе си страда. Благословени са тези, които без Твоя Дух са извлекли чудната природа на най-простите твари, осветили са я с фенера на разума и са говорили за мъртъвци, без да знаят, че говорят за своя собствен живот. Фенерът, който след себе си са оставили в тъмните подземия, ми светеше, когато там отидох; намерих струпани кости, както се случва в живота, освен Твоя Дух, о, Боже, за който сам Ти, Господи, говориш, изпитвайки все тъй скръбта на изживените отдавна дни. Ти единствен знаеш най-добре колко са страдали тези кости!

О, Боже! Духът принесе в жертва организма, а с остатъка от своите безсмъртни сили покори земята и запази искрицата живот в растителните форми. Великолепието му се видя в калуните, а гневът и съпротивата му срещу природата – в твърдите бодили, които покриха земята с високи гори. Сред твоите звезди препускаше това кънтящо земно кълбо, разчорлено, тъмно, защото мъгли и влага висяха като платна от черен креп по челата на тези първи злосторници в природата. Не смея да погледна в тези гори. Един клон, който се беше опълчил срещу вихъра, разтърси въздуха с гръмовен грохот, а разпукнатото семенце на калуните се пръсна и се разнесе тътен, сякаш стотици мълнии в миг връхлетяха; там от земята израсна стъбло с такава мощ, че изтръгна скалите и изхвърли във въздуха базалтовите гори, и те се сгромолясваха и се разбиха на прах и на безформена пясъчна маса. В облаците, в мъглите и в мрака виждам този гигантски труд на духа, това царство на горския Бог, където духът се е трудил най-вече над тялото, отколкото над своята собствена ангелска природа. Това, което след смъртта щеше да се отдели от него – овъглени дънери и изгнили листа, беше най-важният плод на труда му, когато сам духът, вече над формата издигнат, очаква Божията милост, очаква пожара и потопа.

И така, върху изтлелите форми на първото творение, върху вкаменените тела на морските чудовища връхлетя огнен стълб, вторият разрушител и Енцелад⁷, воюващ с живота... Главата му, с облаци обкичена, изля потопа, огнените му крака изсушиха морските корита и векове наред гореше тази земя, с пожари кървави осветяваше Господа във висините – тя, която след столетия, пресътворена и озарена с духа на любовта, ще

⁷ **Енцелад** – в гръцката митология сторък титан, син на Уран и Гея. Победен е от Атина и е затрупан под остров Сицилия. Преданията свързват с него изригванията на вулкана Етна. – Б. пр.

заблести с пламъка на дванадесет скъпоценни камъка⁸, в сиянието, в което я е видял свети Йоан да свети в безпределните простори на световете.

О, дух мой, в безформеността на твоя първи зачатък вече имаше мисъл и чувство! С мисълта си ти взимаше решение за новите форми, с чувството и с огъня на любовта се молеше за тях на Създателя и Твой Отец. Тези две сили ти съсредоточи в две точки на твоето тяло – в мозъка и сърцето, а това, което получи от тях в първите дни на Сътворението, Бог повече не ти го отне, а с принуда и болка застави твоята природа да твори по-хубави форми и по-голяма сила в теб призова. Ужасен и гневен заради отпора на тялото, започна да предеш сребърни ленти по морското дъно и да съграждаш третото страховито змийско царство. Сякаш телата на онези изпепелени дънери сами възкръснаха на морското дъно, превърнаха дървесната сърцевина в нервна система, сложиха мисълта и сърцето на земята и накараха мисълта да поеме водачеството и да изпревари сърцето, снабдиха очите ѝ с фенери и ѝ заръчаха да разубнае предпазливо, което свидетелстваше за уплаха на духа... Господи! Ето виждам главата на огромно влечуго – първата глава, подаваща се от спокойното море, която се чувства господарка на цялата природа, царица на всяко съвършенство. Виждам как достолепно оглежда небесата, очите ѝ срещат слънчевия диск и тя се скрива ужасена на дъното на мрака... И чак след години от столетния живот на влечугото тази глава се осмели да влезе повторно в битка със слънцето... Раззина паст... изсъска – и в този съсък разбра за Божия дар на гласа, който също е бил добит от усиления труд на духа. И разтревожена, тогава тя се върна в утробата на водата, чудежки се дали в някогашните съкровища има достоен дар, който да ти бъде принесен в жертва, Господи, за отплата на гласа, на тази песен на чувствата и разума, която днес, след векове, Ти пее химни и е връзката и сплотяващото слово на духовете, устремили се към Теб.

Оттогава чувам, Господи, света, изпълнен с родилните стонове на природата, чувам риданията по сипеите на крайморските скали, умоляващи Те в мъгливия въздух да се смилиш над тях. Защото бурно страда в тях духът, изпълнен с все по-силно чувство. И ето, близо до сърцето вече се показва кърмещата гръд като печат на майчината любов, ето кръвта на земноводните става червена и в мляко се превръща (тази кръв, на която е съдено да бъде още по-бяла и да се превърне в диамантена течност, бликаща от раните на разпнатия Христос). И ето, ражда се накрая онзи порядък, който предизвиква в повърхностния поглед вечен страх и болка, защото духът, след като е изработил по-съвършена форма,

⁸ В *Откровението на св. Йоана Богослова* стените на Свещения град са украсени с дванадесет скъпоценни камъка (21:19-20). – Б. ред.

е почувствал недостатъците на отхвърлената предишна форма и я е презрял, а после най-често си ляга като Каин, за да гризе мозъка на по-малкия си брат и да избърсва окървавената си уста с косите му. Това било е първото *каинство* на природата, вредно за висшия дух, защото се сливало с духа на нисшата природа, но в Твоите очи, Господи, това не нанася никаква вреда в естествената верига на съзиданието, тъй като чрез ускоряване на телесната смърт се ускорява духовният възход на живота, а смъртта е останала като закон на формата, така да се каже, царица на маските, на обвивките, на одеждите на духа и досега е призрак без никаква реална власт над творението.

Ти знаеш, о, Боже, че не съм се заел да описвам делата на Природата: навярно идните векове ще разберат как е действал сътворяващият дух, какви жертви Ти е принасял, какво е получавал, какво е губел, какво си е възвърнал? Този кордон и до днес е мистерия и духът човешки ще бъде обзет от ужас, ако Ти директно, Господи, му покажеш цялата негова история. Ще трябва да го държиш за ръка като дете, когато отвориш под краката му цялата бездна от знания и го заслепиш със светкавиците на Твоята истина.

Аз – объркан и потънал в размисли за Теб, възраждан едва в няколкото мига на почувствана истина, когато разглеждах създанията край мен: стръкче трева или пък птиче, чирикащо на оградата... Но с каква радост, о, Господи, видях, че всяко нещо израства от една идея – идеята за **творческата способност на духа!** Ти знаеш това – Ти, който задържа духа на устните ми и ми позволи да поживея още няколко дни в безспирен разговор с тайните на природата!

Няма да разкрия, о, Господи, пред очите на хората другите подземни царства, нито катакомбите, където лежат трупове на втората форма на разстояние, не по-голямо от дължината на една кирка, но отдалечени от съществуващия днес свят с безбройни векове. Духът, който е живял в тях, велик и опиянен от нектара на Боговете, застана пред Теб, о, Боже, в чудовищни гигантски форми. Във всяка форма има спомен за миналата и откровение за следващата форма, а във всички форми заедно има откровение на човечеството като съновидение на човешкото въплъщение. Човекът е бил дълго време крайна цел на творещия на земята дух.

Всичко обаче е хаотично и насила... Като че ли духът твори отчаяно и все още е неуверен в своята собствена мощ и съзидателност. Именно в прескачанията от царство в царство се проявява тази аномалия... и затова Ти, Боже, унищожи почти всички междинни форми, желаейки сякаш посредством мистерията да придадеш величие на самата природа и скривайки миналото, да насочиш духа ни преди всичко към бъдещето.

Присънват ми се, о, Господи, тъжните лунни нощи на първата природа, хаосът на змийското царство; виждам, Господи, върху скалния отломък онзи първи гущер, за който духът вече замисля птича глава и Икарови криле... Защото тръгналият към земята дух трябва като птица да я облети, нужно му е най-общо познание за природата, трябва да разбере как текат реките, докъде се простират горите, къде отиват планинските вериги. Първият, който е видял Израел, първият певец на Епопеята на Сътворението с вдъхновение е узнал, че на птиците е дадено първенството преди животните, че земните духове най-напред на криле са се понесли и са видели своето бъдещо местонахождение, а после са принесли в жертва своя полет за форма, стояща по-стабилно на земята и способна изцяло да я управлява.

Усмивам се днес, о, Господи, виждайки изровения скелет, който няма име в днешния език (защото е изтрит завинаги като форма). Усмивам се, виждайки първия гущер с клон на птица и с крило на крака да лети с колумбовска страст из света и да търси терен за едрите чудовища, които го следват, поглъщайки цели ливади и гори с масиви от листа и клони. И кой знае дали изгубеното днес от духа творение на светлината не е правело така, че този предводител на тварите да е изглеждал като страшен горящ над земята фенер – огнен дракон, който до днес присъства в човешкия дух като някакъв мрачен страховит спомен... Следвайки този дракон, плъзнаха по земята страшилища, чрез духа сътворени от кости на кораби – жадни за живот, с искрящи очи, ненаситни на храна, готови да погълнат цялата земя; гигантско стадо, срещу което Ти, Господи, три пъти изпрати опустошителни вълни и днес в три ковчеза под три покрива пепел си го запазил за нас, за да ни назидаваш посредством страха и спомена.

Какъв дух, о, Господи, е бил онзи Ной, който на петата вечер в построения от него ковчез не е допуснал гущерите и огромните слонове, а е прибрал онези създания, които сега живеят в хармония и взаимно съгласие – формите, които са изработили човешката форма! Тази тайна е скрита за мен, о, Господи, ала в това аз виждам Твоята лична воля и Твоята ръка, положена върху света, която едва в деня на окончателния съюз с човека си отдръпнал от подвластната Ти до този момент природа, оставяйки я на нейните собствени закони, а на човека съобразно с тези закони – творчески устрем и свобода на духа.

На шестия ден покълна в духа идеята за човека, а тази идея и най-дребното стръкче тревица вече логично е вписало в своята форма. Духът, този работник Божи, започна да твори и бавно да напредва, защото в този многовековен труд в борба с материята неведнъж се е влюбвал във формата, изпадал е в гняв, поддавал се е на нагона, сам заставайки срещу

собствените си закони, управлявали миналото. Неведнъж се е отпуснал в леност и е заспивал по пътя на създанието, неведнъж е правил крачка назад, Господи, и е продавал своето първородно право за храна, за една паница леца; друг път е бил по-смел и макар по-малък по възраст, е взимал овчето руно и е получавал бащина благословия, а после е изпреварвал потомството на брат си със своето потомство. Така би трябвало да се разбира несправедливостта, която Моисей свише е знаел, че в духовния свят тя е просто справедливост... Защото в човешката история се е повторила като в огледало цялата история на духа в природата.

Би трябвало да се възкресят трупове на мъртвите от онези пет дена и да се разговаря с духовете на изгубените форми, за да се опише с точност веригата от форми, за която мъдреците са се досещали, опознавайки материята; защото Ти знаеш, Боже, че някои форми, които са преминавали от едно царство в друго, са били уродливи и не са били допуснати в Ноевия ковчег на живота... За тези изгубени брънки във веригата на създанието ще бъдат съвсем напразни усилията на онзи, който забелязва правилните форми; и само този, който единствено с духа си може да обгърне цялата природа, ще се научи да разбира нейните тайни в дълбините на собствения си дух.

Позволи ми, о, Боже, за втори път да почувствам моето предчовешко дело – делото на шестия ден, което духът ми извърши, помъдрил от знанието, придобито през петте дни, и създаващ всичко наново, така че нищо от сътворените вече дарове и блага да не погине...

Всяко **дърво** е велико решение на математическа задача, тайна на числата, които в несъвършените растения са четни, а в по-развитите – нечетни, и всички те правят **единството** на дървото. Решението на въпроса за множеството в единството е първата задача на растителния дух и му носи наслада и удовлетворение. И тази първа багра, която днес виждаме по дърветата, е най-логично следствие от жълтата светлина, с която се хранят растенията, смесена с небесносиния въздух и вода... Тези два атмосферни цвята, сгъстени и плътно изпълнили растителната тъкан, са изработили за духа на дърветата онази първа одежда, онези смарагдови мантии и коси, изобразени в книгите на Моисей като смокинов лист, от който човекът е направил първата си дреха.

Не са ми безразлични, Господи, нито цветът, нито формата на всеки лист, защото ми открива природата на духа и разказва за моя собствен труд, който някога съм положил за растението... Знаем какво означава и най-малката извивка на листото, защото с всяка форма моят дух ми е доказвал колко много се е трудил...

И така, ако проправя път на злия, но изпълнен със сили дух, който отчаяно се бори с морските вихри, преодолява съпротивата на стихииите,

издига се нависоко и на свой ред победен се завръща, за да събира сили и после да се стрелне нависоко и да надмогне стихииите; и ако около линия, право вървяща към целта, на два пъти начертае неговия зигзаг с остри ръбове, ще се получи листо на магарешки **бодил**, чиято бледност и рисунък сякаш са пътищата на зъл и силен дух, който под повърхността на острите ъгли упорито се е трудил, за да постигне формата на това растение.

Ако си представя, че този дух не е зъл, а силен и с още по-голяма мощ се съпротивлява на природата, той ще ми даде заобленото от двете страни листо на дъб, в което духът се огъва под силата на стихииите и пак с достойнство се надига като морска вълна, тежко и властно.

Ако обаче един дух има малка сила и слабо се съпротивлява срещу света, той ще очертае тъничка пътечка около средната линия и пред погледа ми ще изплува леко назъбено листо на **розов храст** и ще си помисля аз тогава, че този дух не притежава нито отровата на змията, нито силата на дъба, а финеса на красотата, може би дори само усещането за нея, родило се за първи път в света.

Днес пътят на човешкия дух е такъв, каквато преди векове е била пътечката, прокарана от него, когато е вървял към крайната си цел с листото на едно растение.

О, какво възшебство! Боже мой, с това свое изначално старание растителните духове създаваха форми, които после отново се проявиха в подредбата на света и впоследствие увенчаха със слава човешката изобретателност. Ето, изглежда, че цветето е едно, а пък всъщност е цял **народ** от цветчета, събрани в чашка, която е управлявана от един оплождащ орган. В сърцевината на това цвете народ са цветята **граждани** – те работят и взаимно се съветват, а периферията е охранявана от бели листенца, безполови като армия илоти. О, Господи, като гледам това първо чудо на творческия дух, аз вече виждам, че същият този дух ще управлява продуктивния труд на пчелния рояк, царството на пчелите, наложеното от кралския ред покорство на кошера; виждам, че същото това ще се повтори с ятата на птиците, че накрая подобна форма ще се появи и сред хората, без да знаят, че първата идея за обединение и власт е покланала в растенията и преминавайки през веригата от форми, е трябвало да се развие в човешката природа.

А ти, Атинска републико⁹, ми прости, че твоего начало виждам в цветчето на детелината, което е съставено от равнопоставени, но отделни граждани, събрани не в обща чашка, а на едно стъбло; сред тях е

⁹ Словацки има предвид Атинската демокрация, която е най-ранната форма на демокрация в света. – Б. ред.

Темистокъл¹⁰ и макар наглед да не е по-различен от останалите, е седнал на самия връх на пирамидата, заемайки най-високия пост.

Дотогава мисълта сама е творяла в растителния дух, пресмятала е трите листенца на стъблото и е оформяла петте листенца на цвета; мисълта е разположила венчелистчетата около една майка, създава семейство и предчувствие за народно единство. Дори самата математическа мисъл, изглежда, се е развивала в растенията – а чувството на удивление, което винаги се ражда от сърцето и от придобитите чрез мисълта качества, е достигнало до първото знание за това, което тепърва трябва да се изучава. Така че цветът и неговият плод са следствие от работата на двете сили на духа; сладостта в крайния продукт на растението или пък разяждащата отрова на бодливия храст попадат в обхвата на моралната преценка... Ябълката може да бъде за човека символ, включващ и добродетелта, и греха на собствения му дух; вече след като я е изял, той може да се слее или с духа на вината, или с духа на заслугата. Защото, раждайки както цвета, така и плода, духът е имал вече познание за злото и доброто, имал е чувство за красота и за безформеност, имал е заслуга или вина за крайната цел на духа. О, първа книга на Сътворението! Всичко в теб е необятна бездна от познание и истина! На децата, които надничат плахо иззад завесите и бавно израстват със синовно чувство към Бога, ти разкриваш и разясняваш всичко!

Къде свършва твоят труд, растителен дух? Ето, вдълбочен си в идеята за по-съвършен организъм и в сътворяването на такъв растителен вид, който след превръщането си в нервна система би могъл веднага да застане сред органичните създания. Мой Боже! Не насекомото, видно в някоя книга и приличащо на листо, ми проясни тайната на духа; защото то би могло да бъде просто игра на природата, чиста случайност на творещите се неща; но аз, Господи, видях под селския плет как грахът от изгнило семе тръгва нагоре и като зелена гъсеница пълзи по защитните пръти с предпазливостта на червей. Всичко, което природата със своята организирана растителност може да принесе в жертва на Божия дух, тя го принася в жертва за един по-съвършен живот. Нечетните числа в нея вече са окончателното съвършенство на мисълта, духът не може повече да ги усъвършенства или промени. Но виж, Господи, как това растение – крехко, немощно и бледо, забравило за собствената си устойчивост, отчаяно разперва във въздуха ръце; и ето, цветът му вече иска да отлети от стъблото, окрилен като Психея, и Те моли, Господи, за полет на пеперуда. Ти ще изслушаш този дух, Боже, и ще му позволиш да придобие формата, за която Те моли, а своята форма, макар и толкова крехка, но вечна, той ще завещае на своите братя – духовете, идващи след него.

¹⁰ Темистокъл – атински политик и полководец от VI в. пр. Хр. – Б. пр.

О, Господи, колко мъдрост виждам в първите събднати желания на растителния дух! Какъв съвършен майстор е той на земята! Там, където солената роса разяжда тухлите дори на направените от хората паметници, крайморските духове са измислили кадифето, в което се обличат, и подобни на нимфи, накичват косите си със сребристи перли, които долитат от плитките на океанидите; слънцето изпива тези ефирни диаманти и разяждащите сълзи на морето изсъхват в миг, преди да паднат върху сърцето на растението... Другаде обаче дриадаите са си направили от лимоновите дръвчета огледала срещу палещите слънчеви лъчи и обсипани със златни стрели, те ги изстрелват обратно към слънцето с гладкия и бляскав лак на листата... Покажете ми природата, където стихииите вилнеят, където вихрите се сражават с вълните, където в цепнатините на скалите растенията се борят за живот; и без да търся помощ от някоя дриада, от духа си ще кажа онази молитва, с която тези духове са се молели на Бога за своята тленна форма... Защото моят дух се молеше от векове и се трудеше така, както и те, и сега е тъжен, когато сред дивата природа познае в бледостта на растенията колко изтощителен е бил трудът.

Позволи ми тук, о, Боже, да издам една от малките тайни на духа, преждевременно излагайки я навярно на присмех. Ето, обонянието ми е свидетелство за това, че съм пребивавал в растителни форми преди векове, когато духът на тялото (което сега аз имам) е изработвал кръвоносни съдове ведно с чувството за красота или за безформеност и отрова. Щом усетя уханието на розата, за миг забравям като в упоение копнежите и тъгите на човешката ми природа и сякаш се връщам в онези времена, когато целта на моя дух е била да създава красота, и вдъхването на аромата е било за него единственият миг на отмора и наслада... И така, о, Господи, аз се връщам поне за миг в моето детство – и сякаш от бездната на Сътворението ме облъхват бодрост и младост... Напрасно, о, Господи, научно ми обяснявах как ароматът въздейства върху обонянието; а исках да знам как въздейства това сетиво върху душата ми, която, щом усети аромат, или се развеселява, или се натъжава.

По този път, о, Безсмъртни, работеше Твоят най-злочест ангел и покорен син в растителното царство, докато накрая с последната си форма възходи в по-висш свят – там срещна други потоци на отрудени земни сили, а всички те бяха устремени към постигане на крайната човешка форма.

Там, о, Господи, охлювът – първият морски обитател, съобразителен и уверен под каменния щит на дългия си живот, накрая Ти принесе в жертва своя седефен дом; преобразува го (чрез духа на желанието) в коруба на костенурка; а след това той Ти даде още нещо от своята защита, Боже, крилата си, подмолно изработени под роговия щит, и като скарабей (египетски образ на божество) полетя в пеперудените селения на

духа... През целия този мъчителен път на преобразувания и труд той не пожертва за Теб, о, Господи, своята плодовитост, а по традиция запази известно сходство на формите – и от морето ги пренесе в небесните प्रदेशа на свободния полет...

И ето, царството на влечугите, което още в първите дни на Сътворението беше заслужило чудото на летежа на птеродактила, Ти принася в жертва своите крила на гушчер – пред Теб се прекланя, придава червен оттенък на кръвта си – и целият клас безгръбначни пропълзва към посъвършената природа на насекомите...

Защото в насекомите, о, Господи, духът започва да гради първите морални добродетели – усърдието на мравките, социалния ред на пчелите. После той събира тези добродетели и ги съчетава по двойки – смелостта и благородството при коня, верността и покорството при кучето остават завинаги неразделни и като посестрими обитават дори човешките духове... Ти знаеш, о, Господи, че цялата картина на философската школа на материалистите, всички онези сили, инстинкти и добродетели, създадени от Сътворението, са дадени на човека в почти напълно готов вид, но под формата на груб материал – за да ги обработи той, влагайки своето знание, да ги разпали с огъня на божествената любов и да ги поведе към ново съзидание... За тези добродетели и дела на духа аз няма да говоря, защото тях всеки дух ще разпознае във всяко близко същество: ще разкаже само за някои събития, които изглеждат феноменални в развитието на духа.

Ето, понякога духът, пожелавайки нова форма и подредба, отрежда **малка отлика** между отделните индивиди, най-често например състояща се само в цвета. Някои цветя и животни са успели да измолят, така да се каже, от Бог разлика и по козина, и по цвят. Бог не е отхвърлил желанията на духовете, но заради непълнотата на жертвата е пратил за наказание слабост на духа и неиндивидуализирана стабилна форма; такива цветя например най-често са безплодни, а животните и птиците минават на домашна служба и там търсят закрила от по-висшите духове. Котката жертвопринася на Господа своята дребна форма и става тигър – господар на пустинята... А ние, Господи, щом Ти дадем всичко онова, което ни различава от Исуса Христа, до каква достойна длъжност и до каква степен ще ни издигнеш в свещената йерархия на Твоето Слово?

Но ето, Ти, Господи, дори върху духовете, продадени в робство, си положил милостивата си десница – десницата на Твоята специална благодат и закрила. Арабинът, приел коня за свой приятел и възпитал у него дух на благородство и смелост, е за него като Отец Освободител, а пастирът, седнал с кучето си в полето, въздига в себе си и освобождава духа на смиренното и верността... В тази тайна се крие цялата история на египтянина

Йосиф – по-злочест от братята си и продаден от тях в робство; всичко това го прави по-силен и той става благодетел на своето семейство.

Виждам също, о, Господи, че на добродетелите, които днес рядко се срещат у хората, съответстват също толкова редки подготвителни форми в древните царства на Сътворението, а това за мен е свидетелство, че ние сме си същите по дух, каквито сме били, когато толкова отдавна сме създавали тези форми... И ето, за да вложи у хората добродетелта на трудолюбието, духът е работил в мравките, в пчелите и в безброй много домашни животни, докато, обратно, рядко срещаният героичен дух на благодородството и на силата само понякога се е възплъщавал във формата на лъв или на орлова гръд, обичаща бурите и мълниите.

А сега, о, Боже, усещам, че цялата тази преизпълнена от духа природа те призовава за най-съвършената окончателна форма на човека; защото тя знае, че чрез извисяването на един дух се възвисява цялото Творение до най-крайните му предели. И ето, преди сетната молитва за Твоята милост, о, Господи, дърветата се окичиха с най-красивите си плодове и цветове, за да Ти покажат заслугите и делата на духа в най-съвършени форми. Ето, най-гордите творения слязоха в Едемската градина, забравиха за страсти, гняв и кръвнишка мъст, чрез молитва възвисени в духа, въздигнати с въздишката на духа над собствената си природа. Ето, долетяха орлите със свита от лебеди и жерави, подредени в гирлянди, заставаха неподвижно в небесата, заобиколени от блещукащи птици – картина, подобна на Твоя ангелски двор и на Твоя трон, обкръжен от дъгоцветни ангели. И това бе единственият миг на покой и рай на земята; и ето, Господи, Ти извика при Себе Си онзи дух, който вече беше достоен за човечеството, изслуша го, прецени го и му позволи да приеме нова форма на земята, а в тялото му като в книга Ти вписа всички тайни на древния предчовешки труд. Тази книга се съхранява до ден днешен в глъбините на целокупния дух на човечеството; и ако, о, Господи, целият човешки род и всичко сътворено изчезне, тогава единственият оцелял човек ще открие в своя дух положения в миналото труд; и освен изчезналите форми никаква друга загуба не ще застигне наследството на земното кълбо. Осанна на Теб, о, Господи, защото Ти си Създателят, но моят дух също има заслуга за собственото си сътворяване... А сега къде от тази висота да се върна – дали към старото си знание, или в онази бездънна пропаст, където животът ми, преди да се родя, е бил дълбока тайна, а бъдещето не е имало никакъв смисъл? Излязъл от миналото, ето тук сякаш заставах на скалата на Сътворението... И виждам какво съм постигнал и какво още ми предстои да направя... И ето, моят дух, работейки с човечеството, вече е изпълнил голяма част от своята задача; над

животинските инстинкти и достойнства вече са постигнати много плодове на човешкия дух, много човешко-ангелски сили. За този труд ще Ти разкажа, Господи, в други книги, а сега позволи ми още веднъж да се обърна към шестдневните бездни на Сътворението и да си взема сбогом със спокойната и застинала природа, защото към бъдното аз се отправям.

О, дух мой, когато ти още в кремъците принасяше в жертва форма и устойчивост, мислейки, че ги принасяш в жертва на своята вечност... когато, казвам, принесе себе си в жертва на смъртта, Господ прие твоя дар, но те измами, както баща би измамил любимия си син. Защото благодарение на тази жертва ти в хода на времето не само постигна човека и можа също като Ева да възкликнеш: „**Придобих човек от Господа Бог**“¹¹, но Бог ти даде и това, за което ти никога не си и мечтал... Даде ти вечността на прераждащите се форми – силата, която кара форма, сходна на твоята, да се преражда чрез теб... Благодарение на тази благодат човек е способен не само да не губи своето безсмъртие и ни една частица от духовната си сила, но да възпроизвежда подобна на себе си форма и тя да става обиталище на подобен нему дух. Защото той не ражда дух, а дава форма на подобен нему дух, който вече е готов да се роди, и дарява своя брат по дух с достъп до видимостта. В това сходство се крие цялата тайна на съхраняването на родовите добродетели, които не се преливат заедно с кръвта от тяло в тяло, а произтичат от закона за подобие, според който в сходни тела само сходни по своята природа духове могат да пребивават. Това безсмъртие на формите, постигнато чрез смъртта, доказва, че чрез жертвата духът постига власт над смъртта и сякаш заобикаляйки, така да се каже, законите на инертната материя, ги преодолява и премахва. Ето, Боже, веднъж останах поразен от великата сила на развалините по древните полета на Римската империя – жадно очите ми търсеха поне една колона, която да нарисува в зениците ми същите форми, които някога са били рисувани в зениците на императора... Но създаденото от човешка ръка променя своя облик... Паметници, издигнати, за да пребъдат във вечността, бяха се сринали... Капките роса бяха изпили очите на мраморните статуи... Без да съм сигурен, че виждам някаква форма, която е била видима преди столетия, съзрях врабче, което долетя на песъчливия път и кацна сред разбитите гробници... А духът ми изведнъж почувства сигурност, че същата шарка на перушината, същия черен нагръдник са виждали легионите на Вар¹²... И наистина, от онова време моретата са се отдръпнали, а Рим е потънал под двадесет стъпки прах.

¹¹ Битие 4:1. Цитатът е по Синодалната библия (1992). – Б. ред.

¹² **Публий Квинтилиий Вар** (ок. 46 г. пр. Хр. – 9 г.) – древноримски политик и военачалник. Остава в историята с поражението от германските племена при битката в Тевтобургската гора. – Б. пр.

Ти, Дух отруден, изпреварил вековете! Ти знаеш, че е вложен в теб зародишът на светлината, обезсмъртяващ тялото – свещеният противник на огъня и този, който те преобразява в последните ти дни... Този елемент на изкуплението, който чудодейно в бъдеще ще позлати израженията на формата и който само като сянка бе изплувал в дълбините на първоелементите, обгърна някои морски растения в неясните очертания на дългоцветни отблясъци, а някои пеперуди превърна в звезди на Психея, а после угасна, заменен от нисшите духове срещу нещо полезно... Вече не се вижда в птиците – жеравите, предвождащи гирляндите от птици в тяхното тъжно пътешествие, кълещо от стенания, вече не се превръщат в светилници и факли; нито хвърлят светли ленти и пламтящи дъги към изгубените в мъглата мореплаватели... А тази стихия, която превъзхожда гласа, защото е по-способна да изрази Божия възторг – златната светлина, о, Господи, ни се разкрива в бъдеще като най-съвършен инструмент за свещени песнопения – наша духовна храна, която от онзи престолен небесен град към нас се спуска.

Този вековен труд, о, дух мой, този триумф над хаоса и бурята е твоят първи венец и твоята първа заслуга пред Бога. Господ не е забравил твоите дела – напротив, Той уважава и съхранява сътворените от теб форми, не позволявайки те да бъдат променени. Той е сложил върху изписаната от теб книга своя дълготраен печат; и ако си достоен и пожелаеш да достигнеш истинско познание за природата, пред теб той отваря златните страници на книгата на Сътворението, изписани от теб с различен почерк, за да ги разчетеш, да вникнеш в тях и да ги сравниш с другата тайнствена книга, съхранена в дълбините на твоя дух... И ти се радваш, о, дух, когато откриеш някоя от истинските тайни на мъчителния път, а твоята съвест ти дава увереност, че си разчел същинската мисъл на Бога, съдържаща се във формите, но изучаването на миналото е нищо, ако не ти разкрива цялото бъдеще... Ето, в тези книги е разкрита тайната на смъртта, тук ясно е записан законът за следващата творческа еволюция – законът за жертвата. Не се отделяй от Твоето начало, Ти, Видим Ангеле, и имай вяра в истината, която ще надмогне пристрастяването към науката. В твоята святост се крият разкрепостяването на духа и силата на неговото бъдеще... И мъдростта, и формата на всяко дело занаят... И победата, и свободата, и избавлението от ярема на фалша и властта.

О, Господи! Ти, Който си заповядал на ромона на морето и на шумолението на поляните, разлюлени от вятъра и осеяни с бледи цветя, да ме научат на езика на тази книга и да събудят знанието, заспало дълбоко в душата ми, направи така, че думите, изписани с въздишка, да преминат като вятъра и като ромона на морето, а преминавайки покрай велики духовни сили, спящи в отечеството ми, да ги изведат от собственото им

неведение до светлината на тяхното самопознание... Нека целият свят да бъде изведен от тази Алфа... и от Христа... и от Твоето Слово; нека се разгърне в сияйна яснота цялата мъдрост с Божията любов, сътворявана в лоното на духовете, и да озари всяка наука... За това, Боже, Повелителю мой, Те моля аз! Моля Те за прозорлива вяра и нека усетя безсмъртието, родено в духовете от прозорливата вяра. Моля за слънцето на Божията мъдрост, в което вече виждам Ангела Мечоносец на бъдещата **жертва**.

Защото всичко от Духа и за Духа е сътворено и нищо за плътска цел не съществува... – върху тези думи ще бъде основано бъдещото свято познание на моя Народ... а в единството на знанието ще се зачене и единството на чувството... и проглеждането на жертвите, които чрез духа на свято отечество повеждат към крайните цели...

Отче мой, Боже... Ти, Който според свидетелството на Иисус Христос от никого още не Си видян на земята и който сега през кървавите и измъчени грамади от форми на Сътворението погледна, Ти имаш тъмно по форма лице, но милостиво и справедливо към Духовете и към моя Дух и затова по-ясно и сякаш по-близко. Направи така, че този единствен път на просветление и озарение – пътят на любовта и съпричастието, да свети все по-ярко със знанието на всички Слънца... И поведи Твоя избран народ, който сега върви по мъченически път, да стигне окрилен до Божието царство.

КРАЙ

Превод от полски: **Димитрина Хамзе**

Зинаида ГИПИУС (Зинаида Гиппиус, 1869 – 1945) – „декадентската мадона“ на Сребърния век, израства в заможна и любящо семейство (баща ѝ е адвокат и се издига до поста на главен прокурор), но от ранна възраст живее с усещането за трагична предопределеност. След смъртта на бащата ситуацията се променя и семейството се премества в град Тифлис (дн. Тбилиси), където се състои брачната церемония на начинаещата поетеса Зинаида Гипиус и известния вече философ и поет Дмитрий Мережковски. От този момент започва нейната същинска творческа биография. Дм. Мережковски я въвежда в литературните среди на Сребърния век и тя получава истинско признание особено когато организира в техния петербургски дом литературен салон. Въздействието, което оказва върху руските поети символисти, се дължи не само на нейната пленителна красота, но и на изтънчения ѝ усет към метафизичната и метафоричната сила на словото.



Забележително събитие за руската поезия се явява още първата ѝ стихосбирка, издадена през 1904 г., но съдържаща по-ранни творби (*Собрание стихов. 1889 – 1903*), част от които са публикувани в списанието на символистите „Мир искусства“. В предговора към своята поетическа книга Гипиус споделя своето убеждение за различната духовна природа на съвременния поет, за неговата склонност към индивидуализъм и към вглеждане в самия себе си, защото именно там той открива „светостта на своята душа“¹. Ето защо за нея поезията е молитва, „независимо дали е съзнателна, или несъзнателна, независимо под каква форма се излива или към какъв точно Бог е отправена“. И именно защото е молитва, поезията е „словесна музика“. „А ние – казва тя, – съвременните стихописатели, покорни на вечния закон на човешката природа, се молим – в стихове. [...] Стиховете на всички истински поети са молитви. [...] И защото всеки от нас си има свой Бог, затова са така тъжни, безпомощни и безрезултатни нашите самотни, макар и съкровени за нас, молитви. [...] И докато не открием общия ни Бог или не осъзнаем, че всички се стремим към Него, Единствения,

¹ Ползван е дигитализираният вариант на книгата – <<https://pishi-stihi.ru/sobranie-stihov-1889-1903-gippius.html>> (25.09.2022). Преводът на цитатите е мой – Ж.Ч.

нашите молитви – нашите стихове, които живеят у всеки от нас, ще бъдат все така непонятни и никому ненужни.“

За Гипиус поезията е истинна и непреходна, каквато е самотната молитва, обърнала гръб на делничното дребнотемие и устремена към битието на духа. В дълбините на душата поетическият глас на Гипиус открива не само вездещото присъствие на Бог, но и драматичните противоречия на човешката същност, непреодимия вътрешен срыв, духовната немощ. Безграничността на поетическото откровение оголва не само светлия копнеж, но и тъмните сили, които насилствено отблъскват или примамливо отклоняват душата от нейния божествен път.

Религиозното чувство, възпитано у Зинаида още от детството ѝ, обаче невинна е пряк отзвук на ортодоксалното християнство. Самото публично поведение на Дамата на Сребърния век е често пъти провокативно, дори скандално, особено в случаите, когато демонстрира иронично остроумие и саркастично високомерие. В обкръжението на поети, покорени от нейната магнетична женственост, ерудиция и изтънчен естетизъм, Гипиус остава недостъпна и предана на своя съпруг, изпитвайки презрение към плътските страсти. Така тя придава на брачния си съюз с Дмитрий Мережковски възвишен метафизически и естетически смисъл. Интелектуалното съзвучие между двамата съпрузи се проявява включително и в техните творчески договорености: философът Мережковски запазва правото си да пише поезия, а съпругата си той насочва към прозата. Зинаида обаче не потиска своята потребност от себеизразяване чрез поетическото слово и макар да издава малко на брой поетически книги, тя придобива популярност със стиховете си, публикувани в периодичните издания на символистите. В областта на прозата се появяват няколко нейни книги, сред които с особена стойност се отличават *Петербургски дневници 1914 – 1919* (*Петербургские дневники 1914 – 1919*), пресъздаващи навечерието и първите години на Съветска Русия.

Размириците на болшевишката революция принуждават Зинаида Гипиус и Дмитрий Мережковски да напуснат родината. През 1919 г. те се установяват в Париж, където общуват с цвета на руската емиграция – Николай Бердяев, Константин Балмонт и др. През 1927 г. в дома на Гипиус и Мережковски е учредено литературно-философското „братство“ „Зелената лампа“. „Избраниците“ организират тематични срещи, достъпът до които е бил крайно ограничен. Сред допуснатите в това елитарно общество е и Сергей Маковски, който в своята книга *На Парнаса на Сребърния век* (*На Парнасе Серебряного века*, 1962) посвещава на Зинаида Гипиус отделен очерк. Тук той обрисова много пластично нейната личност: говорела винаги „самоуверено и откровено“, отличавала се с пронизателен ум, не се съобразявала с общоприетите схващания, а в случай че още при първата среща нейният събеседник не ѝ допаднал, проявявала към него безпощадна ирония². Провокативният ѝ стил на общуване ѝ печели славата на без-

² Сергей Маковский. *На Парнасе Серебряного века*. Ню Йорк: Орфей, 1986, с. 90. Книгата е публикувана в годината на авторвата смърт – 1962 г.

сърдечна и студена жена, на скъперница с „алчно сърце“, а поезията ѝ е уличавана в отвлечен лиризъм, маниерност и изкуствена екзалтираност. Същевременно Маковски подчертава, че по природа тя е религиозна, но в същото време заради своето интелектуално свободомислие е „кръвно свързана с декадентите“³.

От споменатата първа стихосбирка, издадена през 1904 г., са и представените по-долу стихотворения, които са вдъхновени от конкретни пасажии в Библията. Освен че пресъздава сцената с Христовото Разпятие, която присъства и в четирите Евангелия, *Съучастници* отправя към един момент, който е застъпен единствено в Евангелието на Йоан: „но един от войниците прободя с копие ребрата Му, и веднага изтече кръв и вода“ (Йоан 19:34). Именно върху този стих се гради кулминационният момент на изобразената сцена, чрез който е отправено важно морално послание: свидетелят на престъплението носи вината за самото престъпление и затова лирическият субект от зрител се превръща в „палач“ – той е този, който забива ръждиви пириони в плътта на Христос и прободя с копие ребрата му, а бликналата кръв, примесена с вода, го опръсква. Тълпата, жадна за зрелища и неразбираща саможертвата на Христос, се явява неговият истински езекутор. Стихотворението не носи утехата, че Христова кръв е пролята, за да пречисти греха и да донесе надежда, напротив – поантата звучи като жестока и неотменима присъда.

Алюзията с конкретен момент от библейския текст е ясно манифестирана и в стихотворението *Бяла дреха* посредством мотото, което отправя към *Откровението на Йоан Богослов*: „[Т]е ще ходят с Мене в бели дрехи, понеже са достойни. Който побеждава, той ще се облече с бели дрехи, и няма да залича името му от книгата на живота, а ще изповядам името му пред Моя Отец и пред Неговите Ангели“ (Откр. 3:4-5)⁴. Тук в сравнение с първото стихотворение е изразена устремеността на душата да победи страданието, а това означава, че пътят към Божията милост изисква преодоляване на пратените от Него изпитания, за да бъде постигната вечността, означаваща безгранична свобода за душата.

Зинаида Гипиус е многократно представяна на българския читател и с поезията, и с белетристиката си. Издадени са две поетически книги с нейни стихотворения: *Огледала* (София: Саня, 1994) в превод на Станислава Миланова и *Последната капка* (София: Захарий Стоянов, 1999) в превод на Ася Григорова.

³ Сергей Маковский. *На Парнасе Серебряного века.....*, с. 92.

⁴ Цитатът е по синодалното издание на Библията от 1992 г.

СООБЩНИКИ*В. Брюсову*

Ты думаешь, Голгофа миновала,
 При Понтии Пилате пробил час,
 И жизнь уже с тех пор не повторяла
 Того, что быть могло – единый раз?

Иль ты забыл? Недавно мы с тобою
 По площади бежали второпях,
 К судилищу, где двое пред толпою
 Стояли на высоких ступенях.

И спрашивал один, и сомневался,
 Другой молчал, – как и в былые дни.
 Ты всё вперед, к ступеням порывался...
 Кричали мы: распни Его, распни!

Шел в гору Он – ты помнишь? – без сандалий...
 И ждал Его народ из ближних мест.
 С Молчавшего мы там одежды сняли
 И на веревках подняли на крест.

Ты, помню, был на лестнице, направо...
 К ладони узкой я приставил гвоздь.
 Ты стукнул молотком по шляпке ржавой, –
 И вникло острие, не тронув кость.

Мы о хитоне спорили с тобою,
 В сторонке сидя, у костра, вдвоем...
 Не на тебя ль попала кровь с водою,
 Когда ударил я Его копьем?

И не с тобою ли у двери гроба
 Мы тело сторожили по ночам?

.....
 Вчера, и завтра, и до века, оба –
 Мы повторяем казнь – Ему и нам.

СЪУЧАСТНИЦИ

На В. Брюсов

Нима реши, че старата Голгота
Останала е в дните на Пилат,
Че случващото се в живота
Не се повтаря, няма кръговрат?

Не помниш? Към съдебната палата
Се спуснахме със тебе тичешком,
Там двама пред рояка на тълпата
Стояха на високия балкон.

Единият въпросите задава,
А другият мълчи – все тъй мълчи.
Ти втурна се към стълбите тогава...
А ние „Разпни! Разпни го!“ крещим.

Не помниш? Към върха Той бос вървеше
пред погледите на жени, мъже...
Съблякохме Го – Той все тъй мълчеше,
И Го издигнахме на кръста със въже.

На стълбата стоеше ти отдясно...
Пирона, помня, аз опрях в дланта.
С чука удари ти клина ръждясал
и острието се заби в плътта.

С теб спорихме за Неговата риза
Встрани от Него, никой не видя.
Но плисна в теб, когато Го пронизах,
От Него кръв, примесена с вода.

Не бяхме ли на тялото пазачи
Оная нощ край гроба ти и аз?
.....
Довека двамата сме с теб палачи
и Негови, и на самите нас.

Превод от руски: **Таня Нейчева**



Иван Крамской, *Христос в пустинята*, 1872

БЕЛАЯ ОДЕЖДА

*Побеждающему Я дам белые одежды.
(Апокалипсис)*

Он испытует – отдалением,
Я принимаю испытание.
Я принимаю со смирением
Его любовь, – Его молчание.

И чем мольба моя безгласнее –
Тем неотступней, непрерывнее,
И ожидание – прекраснее,
Союз грядущий – неразрывнее.

Времен и сроков я не ведаю,
В Его руке Его создание...
Но победить – Его победою –
Хочу последнее страдание.

И отдаю я душу смелую
Мое страданье Сотворившему.
Сказал Господь: «Одежду белую
Я посылаю – победившему».

БЯЛА ДРЕХА

*На побеждаващия Аз ще дам бяла дреха.
(Апокалипсис)*

Той ни изпитва, като ни разделя,
Приех аз пратеното изпитание.
Приех смирено тежката повеля –
И любовта. И в любовта – мълчание.

Молитвата ми е все по-безгласна,
Но все по-неотстъпна сила има,
Очакването става по-прекрасно,
А близостта ни – все по-несломима.

На дните пътят е за мен неведом,
Щом всяка твар е Негово създание...
Но искам с Неговата всепобеда
Да победа последното страдание.

На Този, Който болката създал е,
Душата си безстрашна посвещавам.
Защото Бог е казал: „С дреха бяла
Аз този, който победи, дарявам“.

Превод от руски: **Жоржета Чолакова**

Проф. д-р Мариола ВАЛЧАК-МИКОЛАЙЧАКОВА (mawal@amu.edu.pl) е езиковедка, българистка, писателка и преводачка, професор по славянско езикознание. Завършила е Филологическия факултет на Познанския университет „Адам Мицкевич“ (УАМ). От 1988 г. работи към Катедрата по славянска филология в същия университет. През 1996 г. защитава докторат в областта на сравнителното славянско езикознание, а през 2005 г. – професура. Своята научна и преподавателска работа посвещава на историята на българския книжовен език, на българската историческа диалектология и лексикология, а също така на българския словесен фолклор и народните обичаи. В периода 1998 – 1999 г. работи като лектор по полски език в Пловдивския университет „Паисий Хилендарски“. От 2007 до 2014 г. е председател на Комисията по славистика към Полската академия на науките в Познан.

Авторка е на над 150 научни статии и 14 книги, между които: *Езикът на българската писменост. Кратка история (Język piśmiennictwa bułgarskiego. Zarys dziejów, Poznań, 1998)*, *Балкански ритми, или за традициите, пазени в езика (Bałkańskie rytmy życia, czyli o tradycji przechowanej w języku, Gniezno, 2001)*, *Тайните на славянските богове (Tajemnice słowiańskich bogów, Wrocław, 2001)*, *Католическата писменост в България. Проблеми на езика в творби от втората половина на XVIII век (Piśmiennictwo katolickie w Bułgarii. Język utworów II połowy XVIII wieku, Poznań 2004)*, *Християнска България (Chrześcijańska Bułgaria, Poznań, 2007)*, *Българският Езоп (Bułgarski Ezop, Poznań, 2009)*, *Цветовете в българския език и култура (Kolory w języku i kulturze bułgarskiej, Poznań, 2022)*.

Доц. д-р Татяна ИЛИЕВА (ilieva_tatyana@abv.bg) е завършила Софийския университет „Св. Климент Охридски“ с магистърска степен по класическа филология (1989) и теология (1995). През 2006 г. защитава дисертация на тема „Богословската терминология в Йоан-Екзарховия превод „Небеса“ (De fide orthodoxa). Съавтор е на изданието *Старобългарският превод на Стария завет. Т. II. Книга на пророк Иезекиил с тълкувания* (2003) и съставител на лексикографските справочници към този превод (2013). Работи като научен сътрудник в Кирило-Методиевския научен център към Българската академия на науките. Научните ѝ интереси са в областта на средновековната славянска писменост, рецепцията на византийската богословска литература у балканските славяни, езика на преводите, палеославистичната лексикология и лексикография.

Доц. д-р Николай НЕЙЧЕВ (neuchev@abv.bg) е преподавател към Катедрата по руска филология в Пловдивския университет „Паисий Хилендарски“, чете лекции по руска класическа литература. През 1997 г. защитава докторска дисертация на тема „Влияние на догматомистичната ортодоксия върху късното творчество на Ф. М. Достоевски“. Хабилизацият му труд е посветен на християнската идеологемност на руския литературен логос (*Руският литературен месианизъм на XIX век*). Автор е на редица публикации в България и чужбина, посветени на идейната поетология на руската класическа литература. Основните му научни интереси са насочени към проблемите на руския литературен месианизъм и в частност към творчеството на Ф. М. Достоевски и Н. В. Гогол. Автор е на монографиите: *Ф. М. Достоевски – Тайнствената поетика* (Пловдив, 2001), преведена и издадена в Русия (*Таинственная поэтика Ф. М. Достоевского*) (Екатеринбург, 2010); *Литература и Месианизъм. Руското литературно месианство през XIX век* (Пловдив, 2009). Два пъти е носител на Наградата за литературна критика на Дружеството на пловдивските писатели (2002, 2009), както и на Наградата за високи творчески постижения и принос в развитието на българо-руските културни връзки „Золотая муза“ (2003).

Таня НЕЙЧЕВА (tanja_sp@yahoo.com) е завършила последователно руска и славянска филология в ПУ „Паисий Хилендарски“. Работи като сътрудник в Департамента за езикова и специализирана подготовка на чуждестранни студенти при ПУ „Паисий Хилендарски“. Научните ѝ интереси са в областта на историята на руския книжовен език и връзката му с църковнославянския език. Превежда научна и художествена литература от руски и от сръбски език.

Гл. ас. д-р Борислава ПЕТКОВА (bpetkova@uni-plovdiv.bg) е фолклорист и преподавател в Катедрата по етнология към Философско-историческия факултет на Пловдивския университет „Паисий Хилендарски“. Научните ѝ интереси са в областта на словесния и обредния фолклор, на съвременните измерения на фолклора, нематериалното културно наследство, идентичности и наследства на етноконфесионалните общности. Авторка е на монографията *Да направим земя и хора. Разказът за сътворението и грехопадението в българската култура* (2017). От 2011 г. организира международното Балканско лятно училище по религии и обществен живот. Участва в редица национални и международни проекти.

Нина ТОДОРОВА (ninatodorova@uni-plovdiv.bg) е завършила специалността „Славянска филология“ с профил чешки език в ПУ „Паисий

Хилендарски“. Творческите ѝ интереси са в областта на превода, чуждо-езиковото обучение, педагогиката. Понастоящем преподава чешки език към Катедрата по славистика в същия университет.

Гл. ас. д-р Димитрина ХАМЗЕ (hamzed@uni-plovdiv.bg) е преподавател по полски език към Катедрата по славистика в Пловдивския университет „Паисий Хилендарски“. Темата на дисертационния ѝ труд, защитен през 2016 г., е „Езиково изразяване на комичното върху материал от творчеството на Витолд Гомбрович“. Научноизследователските ѝ интереси са в областта на когнитивната лингвистика, семантиката и лингвистичната прагматика, теорията и естетиката на комичното, интеркултурната комуникация, философията на езика, философията на ценностите, културологията. Авторка е на монографиите *Езикът на комичното. Върху творчеството на полския писател новатор Витолд Гомбрович* (2016) и *Гротеск как интеркултурна ценност* (Lambert Academic Publishing, 2018).

Проф. д.ф.н. Искра ХРИСТОВА-ШОМОВА (iskrashomova@gmail.com) работи в Катедрата по кирилометодиевистика на Софийския университет „Св. Климент Охридски“. Преподава старобългарски език и води дисциплините *Лингвистика на текста*, *Език и мит*, *Библия и екзегеза*, *Светци и святост в България и във Византия*, *Славянска химнография* в магистърските програми „Старобългаристика“ и „Опазване на книжовното наследство“. Авторка е на книгите *Речник на словата на Климент Охридски* (1994), *Служебният Апостол в славянската ръкописна традиция. Т. I. Изследване на библейския текст* (2004), *Т. II. Изследване на синаксарите* (2012), *Книга Йов с тълкувания в славянски превод* (2007), *Свети Климент Охридски. Слова и служби* (2008, с колектив), *Бог бе Слово* (2016), *Песни за Климент* (2016, с колектив), *Песни от Климент* (2017), *Святой Климент Охридский. Общие службы* (2017), *Драготин Миней. Български ръкопис от началото на XII в.* (2018), *Слово за Въведение Богородично от Охридския архиепископ Теофилакт Български* (2019), *Драготин апостол. Български ръкопис от XII – XIII в.* (2019, в съавторство с Петко Петков), *Охридски миней. Първа част* (2020), *Втора част* (2022), *Apostolus Eninensis. Editio nova* (2022, в съавторство с Хайнц Миклас и Даниел Йорданов).

Проф. д.ф.н. Жоржета ЧОЛАКОВА (tcholakova@uni-plovdiv.bg) е преподавател по чешка литература и по славянски литератури към Катедрата по славистика в Пловдивския университет „Паисий Хилендарски“. Била е лектор по български език и цивилизация в Провансалския универси-

тет в Екс-ан-Прованс (1998 – 2002) и в Париж 4, Сорбона (2009 – 2010). Научните ѝ интереси са в областта на поетиката, тематологията, еволюцията на идеите, литературоведската компаративистика. Основните ѝ изследвания са върху чешката поезия на XIX и XX век. Докторската ѝ дисертация на тема *Český surrealismus 30. let. Struktura básnického obrazu* е защитена във Философския факултет на Карловия университет в Прага през 1993 г. и е издадена със същото заглавие (Praha: Karolinum, 1999). Съставител и преводач е на книгата *Карел Хинек Маха или Гласът на падналата арфа* (1993), автор е на монографиите *Лицата на човека в поезията на чешкия авангардизъм* (1998) и *Поетика на меланхолията. Карел Хинек Маха* (2019). През 2018 г. защитава научната степен „доктор на науките“ с дисертация на тема „Митопоетичен генезис, художествена еволюция и контекстуализация на езерото в поезията на Чешкия романтизъм“ (под печат). Превежда поезия от чешки, френски, сръбски, полски и руски език. Инициатор и главен редактор е на сп. „Славянски диалози“, което излиза от 2004 г. като официално издание на Филологическия факултет на Пловдивския университет.

СТАНДАРТ ЗА ОФОРМЯНЕ НА ТЕКСТОВЕТЕ

Предложените за публикация текстове се изпращат на адрес: **slavdialozi@gmail.com**. Приемат се материали, които не са публикувани в друго издание на български език.

Всяка годишнина се състои от две книжки, като първата е нетематична, а втората – тематична. Темата на предстоящата годишнина се обявява на сайта на списанието (<https://dialozi.uni-plovdiv.bg/>) най-късно до края на юли.

Сроковете за изпращане на статии, преводи и рецензии са, както следва: **за нетематичния брой – 30 ноември, за тематичния – 31 май**. Нетематичната книжка излиза от печат до края на май (следващата година), а тематичната – до края на ноември (същата година).

Всеки автор и преводач, който предлага текст за публикация, трябва да приложи и кратка автобиографична справка: научни степени и звания, месторабота, сфера на творчески интереси, най-важни публикувани книги (в скоби посочва годината на издаването), награди.

I. Стандарт за оформяне на научните статии

Приемат се научни статии за следните рубрики: „Памет“, „Културна история“, „Езикознание“, „Литературознание“, „Славистиката по света“, „Дебюти“.

Текстовете трябва да бъдат с минимален обем от 15 000 знака. Публикуват се и студии с обем от 45 000 до 60 000 знака. Страниците не се номерират.

Чуждестранните научни статии се публикуват в превод на български език.

Шрифт на основния текст: Times New Roman; подравняване: двустранно (Justify), междуредие: единично (Single), размер 12 pt. Отстъп за нов ред: 1,25; формат **.doc**.

В случай че са използвани **други шрифтове**, те трябва да се изпратят като прикачени файлове на посочения електронен адрес, а текстът да бъде предаден във формат **.doc** и **.pdf**.

Заглавието се изписва с големи букви (All caps), центрирано (Times New Roman; Bold, Single, 14 pt.), а под него (след един празен ред) с малки букви без съкращения – името, фамилията и работното място на автора (Times New Roman; Bold, Single, 14 pt.).

Преди основния текст на статията се включват кратка **анотация и ключови думи на руски и на английски език** (всяка една от двете анотации заедно с ключовите думи да бъде в обем между 800 и 1000 знака). Преди анотацията се изписват на съответния език името на автора и заглавието на статията. Размер на шрифта – 11 pt., Bold, Single.

Цитирането на източниците в текста (фамилия на автора, транскрибирана на български, шпация, година на изданието, двоеточие, шпация, номер на страницата) става в кръгли скоби по следния модел: (Куцаров 2007: 45). Ако е сборник, се посочва фамилията на редактора или съставителя, запетая, след което се изписват „ред.“ или „съст.“, годината на изданието, двоеточие, шпация, номерът на страницата, напр. (Апресян, ред. 2003: 56).

Бележките към текста се дават под линия на всяка страница (Times New Roman; Single, 10 pt.).

Заглавията на произведения се изписват в курсив (*Italic*) без кавички.

Заглавията на периодични издания се отбелязват с кавички (Normal).

Библиографията се прилага в края на статията. Най-напред вляво на страницата след пропускане на празен ред се изписва заглавието на рубриката: ако текстът е на български/руски: **ЛИТЕРАТУРА** (Small caps, Bold, 12 pt.). Пропуска се един ред. На следващия ред започва подреждането на авторите в азбучна последователност, без номериране (Times New Roman; Single, 12 pt.).

Библиографският опис включва **само** цитираните или споменатите в основния текст заглавия и/или автори. Ако библиографската единица е на кирилица, след изписването на оригиналния език името на автора и заглавието се транслитерират на латиница и се поставят в квадратни скоби [], като преди затварящата скоба се пише точка (вж. по-нататък примерите).

Оформянето става по следния начин:

- фамилия на автора (ако е сборник – фамилия на редактора); фамилията на чуждоезичните автори се **транскрибират** на кирилица;
- година на издаване (и двете – **Bold**), двоеточие, шпация;
- фамилия, запетая, инициал или инициали на автора (с точка и шпация, ако инициалите са два) в оригинал (Normal), след което се оставя шпация;
- заглавието на книгата или сборника (*Italic*), след което се поставя точка;
- град, двоеточие, шпация, издателство (името му **не** се дава в кавички, когато не е предшествано от съчетания като УИ, ИК и др.), запетая, шпация, годината на издаване и точка (Normal).

Ако е цитирана статия, заглавието ѝ се дава в Normal, поставя се **точка, шпация, след това се пишат две наклонени черти (//)** и след тях се цитира заглавието на книгата или списанието (*Italic*), посочват се мястото и годината на издаване, при списанията – и броят (въведен с № и шпация след него), както и страниците на статията (с дълго тире, ограничено с шпации, напр. 15 – 25). Когато статията е от вестник, след

броя (№ и шпация след него) се добавя датата, а на последна позиция – страниците. В края се поставя точка.

При електронните източници след заглавието се дава датата на публикацията и страниците (ако са посочени), след това – в ъглести скоби – адресът на съответния уебсайт, а накрая в кръгли скоби – датата на влизане (вж. примерите по-долу).

При повече публикации от един и същи автор през една и съща година след годината (без шпация) се слага буква а, б, в.

За имената на чуждите автори при **транслитерацията** в квадратните скоби се запазва изписването им в оригиналния език: напр.

Вьолфлин 1985: Вьолфлин, Х. *Основни понятия на историята на изкуството*. [Wölfflin, H. *Osnovni ponyatiya na istoriyata na izkustvoto*.] София: Български художник, 1985.

За улеснение уеднаквяваме някои принципи на транслитерация там, където е логично.

Общи принципи на транслитерация на някои специфични буквени знаци и съчетания в българския и в руския език:

Български език и руски език	Транслитерация на български думи	Транслитерация на руски думи
ж	zh (zhena)	zh (zhit')
х	h (hlyab, tih)	h (hleb, tihij)
ц	ts (tsentar)	ts (tsentr)
ч	ch (chas)	ch (chas)
ш	sh (nash, Pashov)	sh (nash, shestoj)
ы	–	y (syn, kryzhovnik)
ё	–	e (elka, ezh, emkij, Fedorov)
э	–	e (etot, poet)
й (само в края на думата)	j (geroj, HO geroya)	j (geroj, HO geroya, russkij, molodoj, emotsional'nyj; istorij, ponyatij)
йо, ъо, ю, я	y (rayon, Karagyozyova, tyutyun, yabalka, slavyanski, evropeyski, Slaveykov, istoriya, ponyatiya, mladiya, mladiyat)	y (yunost', Yuriy, yabloko, yazyk, slavyanskij, evropeyskij, Slaveykov, istoriya, ponyatiya, molodaya)
Краесловно -ия → ia (в същ. собств. имена)	Chehia, Maria, Sofia, Rusia	Chehia, Maria, Sofia изкл.: Rossiya

Редакционният екип настойчиво моли да се обърне внимание на **разликата при транслитерация** на едни и същи кирилски букви (вж. табли-

цата по-долу). Тази разлика се налага от действието на различни закони за транслитерация в двата езика¹.

Различни принципи на транслитерация на едни и същи буквени знаци в българския и в руския език:

Български език и руски език	Транслитерация на български думи	Транслитерация на руски думи
щ	sht (shtastie)	shh (shhast'e, Shherba, govoryashhij)
ь	y (sinyo, shofyor)	' (lingvokul'tura, rech')
ъ	a (san, patnik, Grancharov)	'' (два последователни апострофа без интервали) (ob''yasnenie)

При транслитериране на сръбска кирилица името на автора и заглавието се изписват на сръбска латиница.

Пейчич 2015: Пејчић, А. Улога у „свету“, „свет“ у улози: грађанске драме Бранислава Нушића. [Pejčić, A. Uloga u „svetu“, „svet“ u ulozi: građanske drame Branislava Nušića.] // *Philologia mediana*, 2015, № 7, 177 – 193.

За транслитерирането от кирилица на имена, придобили популярност във форма, несъвпадаща с правилата на споменатия закон за транслитерация от български на английски, се допуска популярното им изписване, напр. Paisii, Jakobson. Същото се отнася за романизацията на руска кирилица: Bakhtin, Chekhov и др.

Пунктуационните знаци и в основния текст, и в библиографията (преди всичко кавички, двоеточие и тирета) се изписват според нормата, утвърдена за съответния език: напр. българските кавички са долни и горни, обърнати винаги навън („имама“), руските кавички са ъглести «без интервали» за разлика от френските, които също са ъглести, но « с интервали »; английските кавички са само горни и са обърнати към думата (“what”). Чешките, сръбските и хърватските кавички са идентични с българския стандарт, а полските се различават само по затварящите, които са обърнати навътре („tutaj”).

¹ При транслитерирането е необходимо да се следват правилата от *Закона за транслитерация* от български на английски (обн. – ДВ, бр. 19 от 13 март 2009 г., посл. изм. – ДВ, бр. 98 от 13 декември 2019 г.) – може да бъде намерен напр. тук: <<https://www.lex.bg/laws/ldoc/2135623667>>. Препоръчва се да се използва инструментът за автоматично транслитериране от българска кирилица, следващ този закон: <<https://slovoed.com/transliteration/>>, като се отчитат посочените по-горе изключения. В руски текстове за удобство се следват правилата за опростено транслитериране, които са описани подробно тук: <<http://docs.cntd.ru/document/1200113788>>, като се имат предвид указаните по-горе изключения. Препоръчва се да се използва инструментът за автоматично транслитериране на Яндекс, който е най-близко до избрания стандарт и позволява да се избират някои филтри: <<https://www.seo-ap.ru/translit/>>.

Примери за оформяне на библиографията

ЛИТЕРАТУРА

Монографии

Караулов 1999: Караулов, Ю. Н. *Активная грамматика и ассоциативно-вербальная сеть*. [Karaulov, Yu. N. *Aktivnaya grammatika i assotsiativno-verbal'naya set'*.] Москва: ИРЯ РАН, 1999.

Куцаров 2007: Куцаров, Ив. *Теоретична граматика на българския език. Морфология*. [Kutsarov, Iv. *Teoretichna gramatika na balgarskiya ezik. Morfologiya*.] Пловдив: УИ „Паисий Хилендарски“, 2007.

Лейкоф, Джонсън 1980: Lakoff, G., Johnson, M. *Metaphors We Live By*. Chicago: University of Chicago Press, 1980.

Норман 1994: Норман, Б. Ю. *Грамматика говорящего*. [Norman, B. Yu. *Grammatika govoryashhego*.] Санкт-Петербург: Изд-во Санкт-Петербургского университета, 1994.

Статии

Георгиев 1985: Георгиев, Вл. Възникване на нови сложни глаголни форми със спомогателен глагол „*има*м“. [Georgiev, Vl. *Vaznikvane na novi slozhni glagolni formi sas spomagatelen glagol „itam“*.] // Вл. Георгиев. *Проблеми на българския език*. София: БАН, 1985, 113 – 137.

Хоржинек 1969: Hojinek, Zd. Hlava. // *Divadlo* 20, 1969, ч. 2, 71 – 75.

Електронни издания

Ефтимова 2011: Ефтимова, А. Психолингвистиката – що е то? [Eftimova, A. *Psiholingvistikata – shto e to?*] // *Litera et Lingua*. Електронно списание. 2011, т. 8, кн. 1, <<https://naum.slav.uni-sofia.bg/lilijournal/2011/8/1/eftimovaa>> (14.05.2019).

Ако статията е от вестник, оформлението е следното:

... // *Литературен глас*, V, № 161, 24.IX.1932, с. 4.

В статиите, написани на чужд език, се запазва същият формат, като библиографските данни се дават на езика на статията или транслитерирани.

II. Стандарт за оформяне на преводите

Всеки предложен превод е придружен със съответния оригинал.

При превод на научна статия се спазват посочените по-горе правила.

При превод на художествен текст преводачът трябва да представи:

- творческа биография на преведения автор (от 4000 до 5000 знака),
- снимка на преведения автор,

- пълни библиографски данни на ползвания източник, от който е взет съответният оригинал.

В случай че преводачът включва пояснителни бележки под линия, трябва в края на всяка от тях да отбележи: – Б. пр. Респективно, ако в текста има авторски бележки, се добавя: – Б. а.

Името на преводача се слага след текста.

III. Стандарт за оформяне на рецензиите

Публикуват се рецензии за:

- научни издания, излизали в България и в чужбина, които имат отношение към славянските езици, литератури и култури;
- преведени на славянски език художествени книги на български автори;
- преведени на български език художествени книги на значими писатели от славянския свят.

Обемът на рецензиите е между 10 000 и 20 000 знака.

Вместо заглавие се дават пълни библиографски данни на рецензираната книга, включително ISBN и общият брой на страниците (Bold).

Пример: Александър Пушкин. *Драматургия. Театрална естетика* (съставителство, предговор, коментарен апарат и превод от руски: Людмил Димитров). София: ИК „Колибри“, 2019, 568 с. ISBN 978-619-02-0526-5.

Рецензиите се публикуват на български език.

Името на рецензента се слага след текста. Под него се дава името на преводача (ако има такъв).

Рецензираната книга трябва да е публикувана най-много три години преди годишнината на списанието, за която е предвидена рецензията.

Забележка

Редакционният екип си запазва правото да не публикува текстове, които не са оформени по посочения стандарт и не са предадени на съответния електронен адрес до определения краен срок.

СЛАВЯНСКИ ДИАЛОЗИ

Списание за славянски езици, литератури и култури

година XIX, 2022, книжка 30

Българска, първо издание

Коректор: Гергана Иванова

Предпечатна подготовка: Георги Ташков

Печат и подвързия: Пловдивско университетско издателство

Пловдив, 2022

ISSN 1312-5346

