

Венета Янкова

БЪЛГАРСКИТЕ НАРОДНИ ЖИТИЯ И РЕКОНСТРУКЦИЯТА НА ВЪЗПРИЕМАЩОТО СЪЗНАНИЕ

По традиция старата българска литература се смята за "бедна" на рецептивна информация, тъй като индивидуалното възприятие на контактуващия с текста (читател, слушател, преписвач, редактор и пр.) не представлява самостоятелен обект на внимание за средновековния книжовник. Някои нови изследвания върху литературната комуникация и върху народната култура убеждават, че тази информация е закодирана по начин, който трудно се дешифрира от съвременните анализатори¹. Ето защо системното проучване на всички равнища на литературната комуникация е немислимо без интердисциплинарно сътрудничество на специалистите по средновековна култура.

В това проучване се спирам, на цикъл български народни жития (БНЖ), възникнали вероятно през XI—XII в., известни по преписи след XV в. Те отразяват популярен в западнобългарските земи култ към група светци-отшелници (Иван Рилски, Гавраил Лесновски, Прохор Пшински, Йоаким Осоговски)². Изборът на материал съвсем не е случаен: житията и отразените в тях светителски култове са сполучлива илюстрация за проявите на "многопластовото и противоречиво съзнание на средновековния човек"³. За хода на това изследване е особено полезен опитът на Волф-Хайнрих Шмид, който привежда десет конститутивни фактора на средновековната литературна комуникация (ЛК)⁴. Целта е да се проверят върху конкретен емпиричен материал изводите на Шмид и където е наложително, да се внесат известни уговорки и уточнения. При това се излиза от презумпцията, че "литературната комуникация през средновековието не е естетическа комуникация, защото комуникацията не е фиктивна", т. е. през средновековието е актуален прагматичният тип комуникация⁵.

Източниците на информация за възприемането на БНЖ са: екстратекстуални — всички свидетелства, които могат да се извлекат от ръкописите с текстовете на БНЖ с помощта на обичайните археографски методи; съдържат данни за средата, където ръкописът е битувал (преписване, редактиране, разпространение и пр.). Тук се прибавят и свидетелствата на читатели (книжовници, иконографи и др.), използвали житията като основа за своите житиеписни, химнографски и иконографски произведения. Интратекстуалните източници на рецептивна ин-

формация са свързани с динамиката на конкретния текст: история на ръкописната традиция, промени вътре в текста, неговата вариативност и ориентация към даден тип възприятие. Тук стои въпросът за езика като непосреден източник на сведения за възприемателя. Диахронният подход към образите и мотивите в житията разкрива съхранените в съзнанието на средновековния книжовник архаични културни пластове. Системният анализ на източниците на рецептивна информация позволява творбата да се обхване в сложния процес на нейното функциониране и да се затвори веригата на триединството: автор — творба — възприемател.

Наред с автора и аза (възприемателя) социо-културната среда, породила текста, е третият необходим момент в процеса на разбирането⁶. Съхранените в ръкописните сборници археографски данни позволяват най-общо да се разкрие онази социо-културна база, на която БНЖ дължат съществуването си⁷. Преписването и разпространението на житията е част от продължителната култова традиция за светците-анахорети, поддържана от монашеството в западнобългарските манастири и прилежащите им области. Тази е обичайната среда за съществуване на старобългарската книжнина при обстоятелствата на държавна зависимост и църковна несамостоятелност⁸. В някои от случаите разполагаме с по-точна информация за мотивите на книжовен труд⁹. В приписки се отразяват мигове от живота на хора, докосвали се до ръкописите с БНЖ — обикновени люде със свои битови и морални проблеми, но иззад трафаретния изказ прозира техният културен облик¹⁰. Сведенията от съхранения късен етап в историята на БНЖ представят общото състояние на "културата на робството", съизмервана преди всичко с духовното равнище на обикновения масов възприемател. Отнесено към третия конститутивен фактор на средновековната ЛК, това съждение налага известни уточнения: в условията на "културата на робството" (XV — XVIIIв.) разпространението на литературните текстове се поддържа не толкова от социален, колкото от интелектуален елит. Степента на неговата образованост не може да бъде аналогична на знанията в епохите на независим държавен, религиозен и културен живот, но амбициите на този интелектуален елит са, доколкото е възможно, да се поддържа двойственият характер на литературния процес. И така археографските данни, отнасящи се до запазените житийни текстове, съдържат непълни сведения за конкретното възприемане на произведенията — техният имплицитен читател/слушател се нуждае от допълнителни разкрития.

До възприемателската програма, заложена в БНЖ, можем да се доберем чрез мненията и оценките на някои образовани автори, ползували като основа на своите произведения "Народното житие на Иван Рилски": Георги Скилица (XIIв.), Евтимий Търновски (XIV в.), Даниил (XVIII в.)¹¹. Самите писатели посочват побудите да се заловят за книжовна работа: в предговора на житието си Георги Скилица изтъква своята благодарност към светеца, дарил го с **и(с)цѣленіе безмъдно и безболѣзньное**; според философско-естетическия принцип **"по лѣпотѣ"** за исихаста Евтимий Търновски народното житие на Иван Рилски

е твърде неумело написано ("не хытрѣ нѣкако и гржеѣ"), а упреците на книжовника Даниил засягат не стилно-езиковата, а фактологическата страна на използваното народно житие ("сеи от простоти и невежества глаголетъ"). Подобно несъгласие изразява по-късно и Неофит Рилски в бележка към друг препис на житието (вж. Нац. музей "Рилски манастир", ркп. № 70, Сб. от служби и жития на Иван Рилски от посл. четвърт на XVIII в., л. 89-б, 97-б).

Тримата автори (които също са читатели, т. е. определен фактор в историята на житията)¹², запазват в основни линии фактологичната канава на народното житие, но поднесената житиеписна информация се интерпретира според различен жанров и естетически критерий. За всички тях народното житие е непретенциозно изложение за живота на рилския отшелник, граничещо с народното предание (затова Георги Скилица съзнателно изпуска фолклороподобни епизоди от своя източник). То се нуждае от съществени езиково-композиционни корекции, за да се уподоби на жанровия образец. Точно затова Скилицовото житие за Иван Рилски не ще да се е схващало като тенденциозно, както допуска В. Златарски¹³. Как тогава ще обясним очевидния факт, че в ръкописите то се разпространява постоянно следвано от "Народното житие"? Най-вероятно е да се допусне, че Скилицовият и "народният" текст са се възприемали от средновековните съставители на сборници като изграждащи общ словесен информационен блок за живота на популярния светец, включващ съответно каноничен и неканоничен представител, взаимодопълващи се в плана на житиеписните сведения и по отношение на своя адресат. Не бива да се изключва определена социална и интелектуална диференциация сред възприемателите на старобългарската книжнина — явление, успешно подкрепяно от омилетичните образци например.

И така преписването, разпространението, преработките, компилациите и "пулсациите" на житийните текстове по отношение на други жанрове и изкуства отговарят на определени възприемателски потребности у средновековния човек¹⁴. В основата им е култът към почитаните народни светци, около който се поражда цял кръг от духовни явления, все още недостатъчно проучени в комплекс—средновековната манастирска култура.

Като първи конститутивен фактор на средновековния тип ЛК се изтъква "стабилното и ясно доминиране на устната комуникация над писмената"¹⁵. Може да се допусне, че поради обстоятелствата на децентрализиран културен живот значителна част от местните предания за светците-отшелници, използвани от агиографите, са имали устен характер. В случая в понятието "местно предание" се влага по-широко съдържание, отколкото обикновено във фолклора¹⁶. То се отнася до явления, които са продукт на местната разказна традиция, те не се обвързват тясно нито само с традиционния фолклор, нито с литературата, те битуват на междусистемно равнище и засягат едновременно и двете области на средновековното словотворчество. Техен носител е преди всичко монашеството, което по културен статус, социално положение и служебни задължения е твърде близко до местното светско население. В най-чист вид подобни явления се

наблюдават по "периферията" на книжовния живот и при благоприятстващите условия на "низовата" култура. С други думи, чрез въведените в БНЖ източници, устността (оралността) като характерологична черта на фолклорната култура потенциално присъства в техните текстове. (Срв. напр. появата на бял орел и на старец с бяла дреха в "Народното житие на Прохор", срещаща се и в народното предание като резултат от несъмнено взаимно влияние.)

Но ориентацията към устен тип комуникация системно се поддържа и на композиционно и езиково-стилно равнище. Очевидни са примерите за "свиване" на композиционната рамка, т. е. за отсъствие на въвеждащи и донякъде на заключителни части в БНЖ. Тяхната основна цел е да се поднесе на читателя/слушателя главната информация направо, без посредничество. Подобни примери са обичайни за текстове, които по силата на ред обстоятелства (културно-исторически и жанрово-функционални) имат амбицията да бъдат близко до обикновената разказна практика. Основният биографичен разказ е предаден със средствата на динамичното повествование; частичните опити за уподобяване на тържественото красноречие довеждат до своеобразна реторичност, съсредоточена в кратки химнични възхвали, които се обособяват не в заключението (както е във "високата" агиография), а се влагат в думите на житийните герои. Показателен е целенасоченият стремеж на книжовниците съставители към повествователност, което в "Пространно житие на Йоаким Осоговски" е най-ярко свидетелство за новелистичните възможности, заложи в постбиографията¹⁷. В "Пространно житие на Прохор" епизодът за отшелника и Диоген е представен чрез някои фабулни моменти, близки с древната традиция на "нанизана" реч¹⁸. В резултат от закономерното развитие на старобългарския език след XV в. в БНЖ свободно навлизат диалектни форми, появява се преизказно наклонение. Казано иначе, полифункционалният по своята природа старобългарски език в БНЖ се изявява с преобладаваща битова-разговорна роля, която постепенно излиза пред църковно-обредната му функция¹⁹.

Опозицията писмено — устно за БНЖ клони към постепенно преодоляване в посока от най-късните към най-новите преписи. Народният език постепенно "поглъща" "особения литературен език", за който говори Шмид (вж. II конститутивен фактор). Междинна фаза в този процес са т. нар. дамаскинарски преработки на старите текстове, направени за нуждите на дамаскинарските сборници през XVIII в.²⁰ Крайната му точка е езикът на народното предание за светците герои на БНЖ. От казаното дотук може да се направи извод за двусъставната природа на текста в БНЖ: писменият текст максимално се доближава до устния текст на речевата практика (без да съвпада напълно с него!) и по този начин се ориентира към широка читателска/слушателска аудитория. Т. е. създаването и движението на текста във времето е в пряка зависимост от акта на възприемането му и от ролята на рецепиента в този акт.

Интересен случай в това отношение представя "Пространното житие на Йоаким", чийто архаичен текст след XV в. е водил доста динамичен живот, протекъл в близко взаимодействие с местния манастирски фолклор. Под напора

на местното предание разказите за чудесата на светеца в постбиографията на житието започват да губят своята относителна свързаност с житийното ядро, някои отпадат, други се добавят, трети се обогатяват с допълнителни подробности. Вариативността на писмения текст е характерна за епохи на отсъстващо авторско самосъзнание и в разглеждания случай е особено показателно тежнението на житийния текст към устната култура. Налице е писмено закрепване на "късове" устна култура, с което тя неизбежно губи своята характерологична даденост, но и отново я поражда в последвалия акт на ново допълване към житийния текст. Така на по-друго равнище писменият текст функционира подобно на фолклорния, а народната книжнина (според примера на БНЖ) попада в граничната бразда между литературната и фолклорната комуникация²¹. Подобно ситуиране на народната книжнина предполага широки възможности за "преливане" от единия към другия тип комуникация, което прави процесите на взаимодействие трудно установими по посока и време.

БНЖ съхраняват конкретна информация за рецептивната си насоченост: "Бѣди же нам помощникъ послушаащим и чѣтащим и пишащим" ("Нар. житие на Иван Рилски"), "...азъ же, братие бѣци ..." ("Простр. житие на Йоаким"). Това са произведения, адресирани към монашеското братство в съответния манастир. Те са били предназначени за богослужебно или колективно (корпоративно) четене в деня на светеца. Но при отсъствието на традиционен църковен ритуал (поради обстоятелствата на църковна и държавна зависимост) житията постепенно загубват първоначалното си богослужебно предназначение и се превръщат в повествователно-дидактични текстове за четене /слушане²². Макар за средните векове всякакъв вид регламентирано четене да преобладава над индивидуалното, не е изключено по-обемни текстове от типа на "Житие на Йоаким" да са били четени самостоятелно от монасите по килиите.

Въпреки че се установява известна ограниченост в сферата на разпространение на БНЖ, изложените дотук екстратекстуални и интратекстуални данни позволяват да се направят някои изводи за нивото на техния възприемател, т. е. за "четящата публика", като характеристика за степента на обществена култура, отразена в тях²³. По силата на присъщия за средновековната епоха начин за предаване на информацията "книгата не стои между автора (или неговия представител — свещеника) и адресата — доминира пряката устна реч с всичките ѝ емоционални компоненти ..." ²⁴ И тъй като в речевия процес авторът на речевото произведение винаги "търси и предугажда като отговор" разбирането на адресата, то равнището на адресанта (подателя) до известна степен може да бъде показател и за нивото на адресата (получателя)²⁵. Беше установено, че БНЖ са създадени, преписвани и четени от монашеството в западнобългарските манастири, като по този начин се отговаря не само на религиозно-култови, но и на определени обществени потребности: чрез култа към светците -отшелници те поддържат огъня на българщината в условията на иноземно иго. По своето първоначално култово предназначение БНЖ не могат да останат абсолютно затворена система, те се ориентират към по-широко възприемащо съзнание,

обединено под знака на етноса. Или, излизайки от установената по-рано устна ориентация на БНЖ, можем да предположим, използвайки думите на Б. Берман, че освен монашеската аудитория и "люди мирские, далекие от духовных интересов" се присъединяват към слушателите и читателите на агиографа²⁶. Сериозно основание за подобно твърдение ни дава установената зависимост на авторската роля от волята и "предварителната цензура на колектива"²⁷, представена от определена комуникативна общност, в случая — всички, които почитат култа към популярните народни светци.

Ориентацията на агиографа към "низовия" читател/слушател активизира на друго равнище архаични пластове на културата, запазени във фолклора. С посредничеството на местни легендарни източници за живота на отшелниците в житийните текстове пряко се внасят форми, елементи от народните вярвания, а това позволява по-дълбоко да се разкрият сложните проявления на народната религиозност²⁸.

В заключение ще изтъкнем, че зад привидното мълчание на житийния текст се долавят гласовете на неговите многобройни възприематели — монаси и миряни. За всички тях светителският култ е комплексно явление: той излиза от обсега на църковния ритуал и навлиза в сферата на традиционната народна култура. Тази представа налага своя отпечатък върху житийните текстове. За своите читатели и слушатели БНЖ са непретенциозен, популярен, общодостъпен текст, който според съвременната терминология бихме означили като "низова" книжина (I' art profane). Възприемателската програма, въведена в БНЖ от техните първосъздатели, се осъзнава още от първите им читатели и от по-късните им преписвачи и редактори. Промените в житийните текстове не накърняват тяхната изконна същност — да бъдат общодостъпен тип четиво. А пренебрегването на някои дадености в съдържанието и поетиката на творбите от образовани автори може да се приеме като *argumentum ex silentio* в полза на тяхната "низова" природа. Начинът на възприемане на БНЖ от съвременните им потребители (преписвачи, редактори) е сериозно основание за детерминирането им като тип **народни жития** независимо от терминологичната неprecизираност. Европейската култура познава аналогични явления. Тяхното зараждане и жизнеспособност във времето са свидетелство за духовните интереси и предпочитания, за насъщните религиозни и културни потребности на широки обществени слоеве.

БЕЛЕЖКИ

¹ Волф-Хайрих Шмид. Литературната комуникация през българското средновековие. — Старобългаристика, XIV (1990), № 1, с. 82 — 90, с библи.

² Й. Иванов. Северна Македония. С., 1906; Български старини из Македония. С., I изд. 1908, Фотот. 1970; Жития на св. Иван Рилски. — В: Год. на СУ, XXXII, 13, С., 1936, с. 28 — 37.

³ А.Я. Гуревич. Средневековой мир: культура безмолвующего большинства. М., 1990, с.13.

⁴ Пак там, с. 85.

⁵ Пак там, с. 84.

⁶ **Ю. Борев.** Теория художественного восприятия и рецептивная эстетика, методология критики и герменевтика. — В: Теории, школы, концепции (Критические анализы). Художественная рецепция и герменевтика. М.; 1985, с. 3 — 67.

⁷ **Н. Н. Розов.** Книга древней Руси. М., 1977; Книга в России в XV-ом веке. Л., 1981; **Б. В. Банк.** Изучение читателей в России, XIX в. М., 1969 ; **В. Гюзелев.** Училища, скриптории, библиотеки и знания в България, XIII—XIV в. С., 1985 .

⁸ **П. Динев.** Българската култура през XV—XVIII в. Обща характеристика. — В: Търновска книжовна школа, т. II, С., 1980 .

⁹ **Е. Каранов.** Материали по етнографията на някои местности в Северна Македония. — В: Сб. НУНК, кн. IV, С., 1981, с. 307.

¹⁰ Напр. в ркп. от 1602 г. на гърба на задния форзац е записано: "Да (с) знае кога при (д) е Бѣѣимне Рилецъ въ ме (с) то нарицаемо Книшава на ме (с) то Црѣ врѣхъ по планина по работа некага мѣдрна ..." Датировката на приписката е между 1692 г. и подвързването на ръкописа в 1739 г. Тя отразява популярното предание за Царев връх, където българският цар Петър се поклонил на рилския отшелник, и за Книшава, свързана с анахоретските подвизи на св. Иван Рилски.

¹¹ **Кл. Иванова.** Литературни и текстологически наблюдения върху "Житието на св. Иван Рилски" от св. Патриарх Евтимий. — В: Изв. на Църк. истор. и арх. инст., С., 1985, т. III, с. 145—161.

¹² **H. R. Jaus.** Poetica. Amsterdam, Bd. 7, 1975, Heft 3—4, 325.

¹³ **В. Златарски.** Георги Скилица и написаното от него житие на св. Иван Рилски. — В: Изв. на Истор. д-во в София, кн. XIII, 1933 .

¹⁴ Изображенията на дъб и на Йоан Богослов в някои икони на св. Иван Рилски може да бъдат единствено под прякото или косвеното влияние на народното му житие.

¹⁵ **В. Шмид.** Цит. съч., с. 85.

¹⁶ **Литературный энциклопедический словарь.** М., 1987, с. 177.

¹⁷ **Кр. Станчев.** Поетика на старобългарската литература. С., 1982, с. 116.

¹⁸ Срв. **Аристотел.** Реторика, кн. III, гл. 9. Според него еволюцията на речта е от "нанизана" към "склучена", т. е. затворена в периоди реч.

¹⁹ **В. Николова.** Социални функции на старобългарския език. — В: Кирило-Методиевски студии, кн. 5, С., 1988, с. 98 — 108.

²⁰ **В. Янкова.** "Народното житие на св. Иван Рилски" и неговата дамаскинарска преработка. — Литературна мисъл, 1990, № 4.

²¹ **К. В. Чистов.** Специфика фольклора в свете теории информации. — В: Типологические исследования по фольклору, Сб. статей памяти В. Я. Проппа, М., 1975, с. 29, 42. **P. Zumthor.** L'Écriture et la voix, Seuil, Paris, 1987.

²² **Н. Н. Розов.** Книга древней Руси. М., 1977, с. 90.

²³ **Н. Л. Рубакин.** Этюды о русской читающей публике. Факты, цифры, наблюдения. Спб., 1895, с. 1.

²⁴ **R. Manselli.** La religion populaire au Moyen âge. Problèmes de méthode et d'histoire. Montreal—Paris, 1975, p. 35.

²⁵ **М. М. Бахтин.** Проблема текста. — Вопросы литературы, 1976, № 10, с. 149.

²⁶ **Б. И Берман.** Читатель жития (Агиографический канон русского средневековья и традиция его восприятия). — В: Художественный язык средневековья. М., 1982, с. 162.

²⁷ П. Г. Богатырев, Р. Якобсон. Фольклор как особая форма творчества. — В: П. Г. Богатырев. Вопросы теории народного искусства. М., 1971, с. 369 — 383. Y, Le Goff. Pour un autre Moyen Age. Temps, travail et culture en Occident: 18 éssais, Paris, 1977, p. 223 — 236.

²⁸ По-подробно за това в работата ми: "Култът към светците-отшелници и манастирската култура" (под печат).