



| | | | |
|---|---|--|---|
|  | <p>Списание ЕПОХИ Издание на Историческия факултет на ВТУ „Св. св. Кирил и Методий“</p> <p>Journal EPOCHI [EPOCHS] Edition of the Department of History of “St. Cyril and St. Methodius” University of Veliko Tarnovo</p> |  | <p>Том / Volume XXVI (2018), Книжка / Issue 1</p> |
|---|---|--|---|

**„А ЗЕМЯТА ОТНОВО БЕШЕ СТАНАЛА БЕЗВИДНА И НЕОФОРМЕНА“.
ЩРИХИ КЪМ ОБРАЗА НА ВОЙНАТА В СЛОВOTO „ЗА МИРА С БЪЛГАРИТЕ“**

Кирил МАРИНОВ

**“AND THE EARTH HAS ONCE AGAIN BECOME INVISIBLE AND UNFORMED”:
GLOSSSES TO THE IMAGE OF WAR IN
THE ORATION ‘ON THE TREATY WITH THE BULGARIANS’**

Kiril MARINOW

Abstract: The text discuss the question of human attitudes facing the miseries of war on the basis of an excellent piece of Byzantine rhetoric art from the third decade of 10th c. Throughout the first three chapters of the oration, concerning the peace treaty of 927 between Byzantium and Bulgaria, the author built up the image of war itself as well as of a suffering human who had become a witness to the violence inflicted to the soil, temples and villages, as well as and first of all to humans during war operations. And although that image was in many aspects a clichй of the Byzantine literature through multiplying the images of suffering, present in other similar works, it referred to the deeply rooted pattern of such feelings, based on the experience of many generations of Byzantines themselves and of the humankind in general. So, despite being, in some ways, a customary topos it reflected the possible or perhaps actual human experience of meeting with violence. The text present and characterize the attitudes and emotions which accompanied the Byzantine author he had experienced (or at least said he had), being a witness and hearing the relations of atrocities of a fratricidal war.

Key words: violence, war studies, the image of war, emotions, Byzantine literary topoi, Byzantine rhetoric, Byzantine-Bulgarian relations.

*На светлата памет на скъпия ми и незабравим Татко
Веселин Величков Маринов
(05.08.1945 г. – 30.08.2015 г.) –
уважаван варненски поет, писател и преводач*

Въведение

През 927 г. България и Византия скрепили мира помежду си със сключването на нов мирен договор. Мир, който сложил край на моногодишния въоръжен конфликт между двете държави. Един грандиозен конфликт, по време на който цар Симеон I (893–927) – амбициозният владетел на Дунавска България – не само отнел от империята обширни територии на Балканския полуостров¹, но и също така застрашил първенството на ромейските василевси в цялото ойкумене в идеологическо отношение, окичвайки се с титлата на византийския император и изразявайки претенциите си към същата позиция в йерархията на владетелите, установена от Бога на земята. Продължителното военно стълкновение

* Статията е подготвена в рамките на научния проект, финансиран от Националния център за науката (NCN, Кракув, Полша), въз основа на решение номер DEC-2014/14/M/HS3/00758. Авторският текст е изготвен на български език, като езиковата му редакция е осъществена от доц. д-р Николай Кънев.

¹ Във връзка с редуцирания в резултат на войната с България териториален обхват на византийските владения на Балканския полуостров в периода 913/17–927 г. [вж. напр. **Кънев, Н.** 2013, с. 123–127].

със Симеон сериозно заплашило дори самия Цариград и нарушило византийското чувство за безопасност. И въпреки че след 923 г., когато преговарял с тогавашния василевс Роман I Лакапин (920–944), българският цар не предприел преки въоръжени действия срещу византийците, което би могло да бъде разглеждано като свидетелство за промяна в неговата външна политика и като някаква встъпителна подготовка за бъдещото скрепяване на мирно споразумение с Византия, той все пак не върнал на византийците нито отнегитеритории, нито освободил техните войници, намиращи се в български плен. С други думи, заплахата от негова страна все още била напълно реална, а бъдещето на българо-византийските отношения – несигурно. Едва смъртта на Симеон през 927 г. и възкачването на българския трон на цар Петър I (927–969) – неговия по-миролюбиво настроен син – довели до сключването на гореспоменатия мир². Мир, който империята посрещнала с истинско облекчение и с най-автентична радост. По този повод анонимен византийски автор, който може би е тъждествен с Теодор Дафнопат (890/900 – след 961) [Сюзюмов, М. 1916, с. 295–302; Beck, H.-G. 1959, S. 552–553; Théodore Daphnopatès..., р. 1–11; Markopoulos, A. 1985, р. 171–182; Kazhdan, A. 1991, р. 588; Salamon, M. 2002, s. 133; Kazhdan, A. P. 2006, р. 152–157; Antonopoulou, Th. 2011, р. 9–18; Treadgold, W. 2013, р. 188–196] – виден представител на интелектуалния кръг във византийската столица от първата половина на X в. и личен секретар на василевса Роман Лакапин, произнесъл (или се готвел да изнесе) прочувствено слово, озаглавено *За мира с българите* (Ἐπὶ τῇ τῶν Βουλγάρων συμβάσει)³, възпяващо току-що скрепения мирен договор. Реторът представя в него причините на стълкновението между двете страни, последиците от водените военни действия, характеризира избрани личности, свързани с тези събития, както и подчертава значението на постигнатото мирно споразумение. В словото той гради и образа на страдащия човек, станал свидетел на насието, породено от военните действия. С оглед на това, целта на настоящото предварително съобщение е да представи начина, по който авторът характеризира войната и нейните последици, както и да анализира отношението и емоциите, които са съпътствали ретора и които той изпитвал (или поне твърди, че изпитвал), виждайки издевателствата и слушайки за жестокостите на братоубийствената война между двата православни „народа“. В текста ще бъдат анализирани само три от няколко ключови в това отношение параграфа на словото, т.е. първия, втория и третия, които са красноречив пример за това, което може да бъде намерено в произведението.

I. Що е войната?

I.1. Превъплъщенията на войната

Авторът на словото характеризира **войната** (ὁ πόλεμος) [Σύμβασις, 1, р. 254, 9. 16] като **нощ** (ἡ νύξ) [Σύμβασις, 1, р. 254, 16], противопоставена на гръц. ἑωσφόρος [Σύμβασις, 1, р. 254, 17], т.е. Денницата, Зорницата, Утринната зора, на Луцифер (тук в неговия положителен смисъл), често явяваща се на източния хоризонт почти преди изгрев [срв. Homer. V, 5–6; XXIII, 226–228]. И ето така мирът се появил на хоризонта, а на практика – неговото предзнаменование, т.е. споменатата Денница. Авторът подканва хората да се затекат към Него, да Му отдадат почит, да пресрещнат светлината Му, да приемат това, което Той дарява – живот, благоденствие и щастие. Ето, по този начин тъмнините на нощта са противопоставени на **блясъка** (ἡ λάμψις) и **светлината** (τὸ φάος) [Σύμβασις, 1, р. 254, 18] на Иисуса-Денницата [за Него вж. 2 Петр. 1, 19; Откр. 2, 28; 22, 16; NTG, р. 710, 741, 788], което ни води към първия раздел на Евангелието от Йоана [1, 1–9], където е казано, че Божието Слово – Иисус е светлина, която свети в мрака и не може да бъде от него обзета, както и просветява всеки човек, идващ на света, което означава, че тя разсейва духовната, демоничната тъмнина [срв. NTG, р. 292], на свой ред разпространявана от Сатаната, тази, в която се намират грешниците (според нашия ретор – обичащи свадите/войните, враговете на мира [срв. Σύμβασις, 1, р. 254, 11–12]). Ораторът допълнително определя тази тъма като **безлунна нощ** (ἡ σκотоμήνη) [Σύμβασις, 3, р. 258, 54], т.е. абсолютна

² По въпроса за тези събития вж. Божилков, И. 1999 б, с. 229–270; Божилков, И. 1999 а, с. 271–277; Leszka, M. J. 2015, s. 100–141. За идеологическите стремежи на цар Симеон Велики в контекста на византийската владетелска идеология вж. последната статия на автора на настоящата публикация, касаеща този въпрос [Маринов, К. 2016, с. 342–352].

³ Използвам следното критическо издание на словото: Σύμβασις, р. 254–288. За самото произведение вж. Успенский, О. И. 1894, с. 48–123; Кузнецов, И. 1900, с. 179–245; Jenkins, R. J. H. 1966, р. 287–303; Karlin-Hayter, P. 1968, р. 29–39; Σταυρίδου-Ζαφράκα, Α. 1976, σελ. 343–408; Тодоров, Т. 2001, с. 141–150; Marinow, K. 2011, р. 157–190; Marinow, K. 2012, р. 85–93; Marinow, K. 2017, s. 489–500.

тъмнина, в която човек нищо не вижда, не знае къде се намира и накъде да се упъти, т.е. няма никакво понятие за реалността на нещата, за това, което го заобикаля. В този контекст, в словото се появява личността на юдейския цар Седекия, ослепен от вавилонския владетел Навуходоносор при превземането на Иерусалим, от когото ще се помрачи повече онзи, който не ще уважи мира [Σύμβασις, 1, р. 254, 13–14; Иер. 52, 1–11; Septuaginta. Vol. II, р. 746]. Споменатата тъмнина е и по-лоша от египетската тъма (τῆς Αἰγυπτίων ἀχλύς) [Σύμβασις, 3, р. 258, 61–62], което пряко сочи библиейската история за смъртта на първородните синове на фараона и неговите поданици [Изм. 11, 1–12, 30; Septuaginta. Vol. I, р. 103–106]. Войната също е смърт (ὁ θάνατος) [Σύμβασις, 1, р. 254, 21; 2, р. 256, 42], противопоставена на самия живот, на физическото съществуване (ἡ ζωή), което тя поглъща, правейки вселената необитаема [Σύμβασις, 1, р. 254, 19; 2, р. 256, 41–42], но и на щастливия, добродетелен и учтив живот, на добрия живот (ἡ εὐζωΐα) [Σύμβασις, 1, р. 254, 19], както и на радостта (ἡ εὐφροσύνη) [Σύμβασις, 1, р. 254, 20].

От една страна, тук става дума за представянето на едни натурални образи – на нощта и смъртта – т.е. на факти, подлежащи на наблюдение и добре познати на слушателите/читателите на словото от личния им опит. В контекста на ежедневиия живот нощта е време, в което не може да се работи. И макар че, във връзка с изнурителния труд на деня, тя се явявала спасителна, защото била предназначена за почивка и за възстановяване на силите, то това нейно благодатно въздействие било свързано с естествения цикъл на денонощието в мирно време. Военното време, обаче, също така, както и нощта, пречело на ползотворните дела. Затова войната била насилие над естествения, осветен от Бога, цикъл на смяната на деня с нощта, на времето за работа с това за почивка. В преносен смисъл, през нейното времетраене стабилността на смяната на деня с нощта била нарушена, защото през цялото време властвала тъмнината. Въпреки, че според тогавашната практика със здрачаването се прекратявали военните действия, т.е. през нощта войниците наистина се отдавали на отпих, напрежението свързано с идването на новия ден (а също така не бива да се забравя и за винаги възможната нощна атака на неприятеля срещу лагера им) със сигурност влияело върху качеството на тяхната почивка. Влиянието било още по-силно върху обикновените жители на териториите, които били заплашени да се превърнат в театър на войната, по време на която всекидневната работа се поставяла под въпрос. Допълнително много от тези, които досега са били потънали в безопасния и сигурен цикъл на труда и отпиха, са били принудени лично да вземат участие във въоръжените схватки, рискувайки живота си. Нарушаването на тази система дезориентирало, губело целта и смисъла на всички действия, пораждало страх и дори ужас.

От друга страна, споменатата тук нощ, тъмнината и смъртта са нещо значително по-могъщо и по-ужасяващо от обикновената, физическа тъмнина и от липсата на плътски живот, т.е. от физическата, материална смърт. Това е ясно уловимо от противопоставянето им на Денницата, възприемана от библиейските автори като метафора на Христос. Особено важно е да обърне внимание на това, че тази метафора е свързана с т.нар. парузия, т.е. второто пришествие на Христос в самия край на последните времена. Появата на Денницата вещае близкото възкресение на мъртвите, даряване на истинския, вечен живот, т.е. – и окончателната победа над смъртта. По тази причина авторът на речта твърди, че кълещият глас на Христос-Мира е и ще бъде унищожение, край (ἡ κατάλυσις) [Σύμβασις, 1, р. 254, 21] за Смъртта. Подобен смисъл може да се извлече от авторското позоваване на египетската тъмнина, която освен трагичните последствия, които носи – смъртта на първородните (което на свой ред може да е намек за същата участ на съвременниците му, чиито чеда също са погинали по време на военните действия), символизирала също и духовната тъмнина, непознаването на истинския Бог или непослушанието спрямо Неговите препоръки и заповеди. Тъмнина, в която се намерили както византийците, така и българите.

Появата на Утринната зора, т.е. вдворяването на мира, означавала прекратяване на убийствата. Теологически погледнато, това е сравнено с окончателната победа на Христос над смъртта по време на завръщането Му в последните времена. И така, появяването на светлината от Изтока, там, където изгрява Денницата, донася оцеляване и освобождение от пожара на войната, от злото на братоубийствената борба. Авторът сравнява вдворяването на мира във византийско-българските отношения с идването на Христа като освободител от тиранията на греха, злото и смъртта, както и с деня на окончателното спасение, с освобождението от т.нар. втора смърт, т.е. – с второто пришествие на Господа.

Военното стълкновение е за него и **омраза/ненавист** (τὸ μῖσος), **вражда** (ἡ ἔχθρα), **обвинение/търсене на вина** (ἡ αἰτία; в текста като прилагателно към личността: φιλαίτιος), и **свада/битка** (τὸ

νεῖκος; в текста също в прилагателна форма към личността: φιλόνεικος) [Σύμβασις, 1, р. 254, 10–11; 2, р. 254, 24] между византийци и българи, които довели до това, че олицетворения Мир, бидейки възплъщение на самия Бог, както и конкретно – на Христа⁴ (както също и на Нике, олимпийската богиня на победата и мира), възневил злото на тяхната взаимна ненавист, напуснал своите чеда, оставил ги и се скрил в небесата (букв. в текста – в Олимп). Следователно, една от чертите, характеризиращи войната, е омразата към противника – поведение, което е чуждо на християнското съчувствие и любов към враговете (въпреки, че за войната е съществена борбата с противника). Ето защо, воденето на война между единоверци е отклонение от принципите, обвързващи истинските християни, то е нарушение на Божиите заповеди. Всъщност сблъсъкът между християните (ортодоксалните византийци и българи), както авторът опосредствено (а гебура) ги определя – едиnorodци и единоговорящи – не е нищо друго, освен истинска домашна война, водена в Дома Господен (т.е. Църквата), между синове и бащи, както и между събратя⁵, което е в пълен разрез с идеята за единомислието, любовта и взаимното разбирателство, което би трябвало да цари между тях. Затова тази война е по-лоша от „обикновените“ войни, водени между аболотно чужди на себе си „нации“ [срв. Σύμβασις, 1, р. 258, 55–57]. Поради тази причина тя е определена като **гавра/подигравка** (в текста като преходен глагол: каторχέομαι) на Сатаната с **вселената** (ἡ οἰκουμένη), тя е деяние, което е чуждо и противно на Божиата воля и всъщност обръща **наопаки** (букв. и горе и долу – ἄνω καὶ κάτω) установения от Всевишния ред на нещата [Σύμβασις, 3, р. 258, 62–64]. Защото войната е хаос и разруха, безредице и грозотия – пълна противоположност на църковната уредба, наподобяваща със своето достойнство и възвишеност, с положителното си духовно влияние и уредбата си самото Небе и небесните неща [срв. Σύμβασις, 3, р. 258, 76–81]. Споменатото в текста ойкумене – букв. обитаемия, населения свят – е от голямо значение за правилното рабиране на идеите, изразени в словото, защото за неговият автор българо-византийският конфликт има универсално измерение [вж. **Маринов, К.** 2016, с. 343–345], а враждата между единоверците, най-правилно славещи Бога сред последователите на Христа, т.е. съставляващи Неговата истинска Църква, е реален и печален триумф на Злия, особено, като се вземе под внимание това, че принципно върху Византийската империя и Българското царство би трябвало да се концентрира Божиата грижа и Божиата благословия. Фатално следствие от омразата е липсата на Божието присъствие, понеже мирът и ненавистта не могат да съжителстват, а нали именно Бог дарява и разпространява мира.⁶ Затова, ако ненавистта и омразата характеризират ежедневието на войната, тогава за мирното време би трябвало да са типични приятелството, благоразположението и любовта. С други думи, авторът подчертава очевидния трузизъм, че войната е противоположност на мира, разбирателството, ближното, единението, т.е. тя е враждебност, раздор, отлъчване и взаимно отдалечаване на тези, които досега са били близки, а тези, които обичат свадата са естествените **противници** (οἱ ἐχθροί) [Σύμβασις, 1, р. 254, 12; срв. 3, р. 258, 62–64] на мирното съжителство.

За византийския автор войната също е **безумие/лудост** или **умопомрачение** (ἡ παραπληξία; ἡ παρακολή – втората дума е представена в текста в глаголен вид) [Σύμβασις, 3, р. 256, 53–258, 54. 61], проявяващо се в **безчувствието** (ἡ ἀναλγησία) на извършителите на издевателствата и тежката

⁴ И на друго място в словото авторът направо допуска мисълта, че мирът е самият Христос [Σύμβασις, 5, р. 260, 117–262, 144, особено р. 262, 126–133; срв. Σύμβασις, 21, р. 286, 501–506; вж. също **Малахов, С. Н.** 1995, с. 21, 22; **Marinow, К.** 2012, р. 92–93]. По въпроса за Христос – Мира: **Еф.** 2, 14; **Ис.** 2, 3–4; 9, 5–6; 11, 1–9 (новороденото дете ще бъде рожба на мира; според византийската екзегеза това предсказано от старозаветния пророк дете е Христос); **Мих.** 5, 2–5 (еврейският владетел, който ще се роди във Витлеем ще въведе мир); срв. **Иоан.** 14, 27; 16, 33, 20, 19–1; **Евр.** 7, 1–3]. За Бога на мира: **Рим.** 15, 33; **1 Кор.** 14, 33; **Фил.** 4, 9; **1 Сол.** 5, 23; **2 Сол.** 3, 16; **Евр.** 13, 20; **Septuaginta.** Vol. II, р. 516, 568, 578, 581; **NTG,** р. 353, 359, 373, 515, 547, 593, 611, 629, 634, 666, 684.

⁵ Българите са както синове на византийците във вярата, понеже я приели посредством последните, така и техни братя, защото по същия начин славят Господа [вж. **Marinow, К.** 2011, pp. 176–178; **Marinow, К.** 2012, pp. 87–89, 93].

⁶ Вж. **Лев.** 26, 6; **Числ.** 25, 12; **Съд.** 6, 23 (А–В); **3 Царств.** 2, 33; **1 Парал.** 22, 9; 23, 25; **2 Парал.** 14, 4–6; 32, 22; **Псал.** 28 (29), 11; 36 (37), 11; 54 (55), 19; 84 (85), 9; 118 (119), 165; 147, 3; **Наум** 2, 1; **Аг.** 2, 9; **Мал.** 2, 5–6; **Ис.** 48, 18; 54, 10; 57, 19; **Иер.** 26, 27; 36, 11; 40, 6–9; **Иез.** 34, 25; 37, 26; **Дан.** 10, 19 (Ϟ–θ); **Лук.** 10, 5; 24, 36; **Иоан.** 16, 33; 20, 19. 21. 26; **1 Кор.** 1, 3; **2 Кор.** 1, 2; **Гал.** 1, 3; **Еф.** 1, 2; 6, 23; **Кол.** 1, 2; **2 Сол.** 1, 2; **1 Тим.** 1, 2; **2 Тим.** 1, 2; **Тит.** 1, 4; **Филм.** 1, 3; **2 Петр.** 1, 2; **2 Иоан.** 1, 3; **Septuaginta.** Vol. I, р. 205, 261, 431, 629, 797, 799, 832, 862; **Septuaginta.** Vol. II, р. 27, 36, 56, 92, 140, 160, 530, 543, 562–563, 632, 640, 643–644, 698–699, 718, 726–727, 833, 839–840, 927; **NTG,** р. 225, 290, 359, 373–374, 518, 554, 578, 590, 602, 612, 630, 634, 643, 650–651, 654, 708, 727. Срв. **Малахов, С. Н.** 1995, с. 22, 26, 28.

беда/страдание или **потисничество** (ἡ κόκωσις) на страдащите от тях [Σύμβασις, р. 258, 54–55]. Това означава, че умственото и нравственото състояние на хората по време на война е ненормално, неприсъщо на сътвореното от Бога и воюващите, или поне част от тях, попадат в плен на жестокото отношение към невинните, беззащитните или победените врагове. Те загубват реалната оценка на ситуацията, не се ръководят от разума или от християнското милосърдие и стават безчувствени към другия човек, към неговото страдание, към святостта и неприкосновеността на живота му. Всъщност, те не виждат в него човешко същество, себеподобния си, брат или сестра по сътворение и вероизповедание и дори, обхванати от неестествени страсти, намират радост в насилието спрямо другите. Това също означава, че враждата между събратята във вярата трябва да е следствие от умопомрачение, защото тя не би могла (и не би трябвало да може) да се обясни по логически път. Резултат от всичко това е тежката беда, страданието на хората, намерили се в разгара на военните действия, невинните жертви на кървави разпри и егоистични амбиции. Много от тях загубват живота и здравето си, а често и свободата си. Други, които оцеляват или не са били непосредствено физически засегнати от тези нещастия, страдат от загубата на близките си. Затова войната е и неизцелима **болест/зараза** (ἡ νόσος; в текста в глаголна форма) [Σύμβασις, 3, р. 258, 60], която, начената на едно място, бързо се разлива по близките и далечни земи, „заразявайки“ с безумието си нови и нови хора и лишава от живот още множество други. Без съмнение, авторът отново подчертава, че войната, представена тук като болест, е противоположна на здравето, противна на нормалното човешко положение и държание.

Перифразирайки известна пословица, ораторът оприличава времето на войната с **морска буря** (ἡ τρικυμία) [Σύμβασις, 2, р. 254, 25], която застрашава кораба, както и със **заснежен, мразовит ден** (χιόν[ε]ος) [Σύμβασις, 2, р. 254, 26] и със самия **мраз** (ὁ κρυμός) [Σύμβασις, 3, р. 258, 71], който в текста символизира зимата като цяло. С други думи, сравнява войната с мрачната и враждебна природа (в текста ясно се вижда противопоставянето **мраз – топлина** и **зима – пролет**) и следователно – с атмосферните условия, заплашващи живота на пътуващите както по суша, така и по море. Накратко – войната е заплаха за съществуването и за живота, тя е време, което е неблагоприятно за неговото развитие и продължаване и всъщност е пълната противоположност на живота, а мирът (съгласно използваната от автора поговорка) е безопасното пристанище, стоплящото слънце след смъртоносния студ, настъпващата след зимата пролет, т.е. мирът е надеждата за оцеляване, за нормалност.

Божият народ, който стъпил върху военната пътека и напуснал общността и единомислието във вярата помежду им, също е бил напуснат – той не могъл вече да преживява Божието присъствие, което можело да се реализира само в общението, в единството и обединението. Реторът изрично информира, че Господ/Мирът е **бил отдалечен** (ἐμάκρυνας) и **отсъствал** (ἠύλισθης) [Σύμβασις, 2, р. 254, 26–27] по време на конфликта. Илюстрирайки състоянието и ситуацията, в които тогава се намирали византийците и българите, авторът установява, че дошла тъмнината, понеже Акезиевата месечина залязла, а Ендимион не се вдигнал за тях от съня си, което означавало, че, заедно с оттеглянето на Бога, изчезнала всякаква надежда, че по подобие на митологическия пастир, заспал вечен сън и лишен от сънища, двете враждуващи страни са се озовали в безизходица, лишени от възможност да променят своето положение [Σύμβασις, 2, р. 254, 26–256, 28], поне не и със собствените си сили. Трябва да се добави, че изразът, използван относно споменатия пастир, имал и пословичен характер и означавал *тези, които обичат дълго да спят*, т.е. бездействащите. Затова пък информацията за залязването на месечината илюстрирала тъмнината, в която са се озовали, бидейки неподвижни и бездейни, защото не знаели в коя посока да поемат, как да постъпят, изгубени в мрака, понеже липсвала светлина, която да посочи и разкрие пътя. Това положение възбуждало **засуха, жажда** (ὁ ἀρχμός) [Σύμβασις, 2, р. 256, 28], разбирали и като липса на материалното благосъстояние, необходимо за съществуването, но и също – в преносен смисъл – като липса на усещането за Божието присъствие и благоразположение [срв. Псал. 62 (63), 1–2; Septuaginta. Vol. II, р. 63], за които се тъгува и без които животът е пуст, лишен от смисъл, без цел, пълен с неуспехи. Следователно, войната е равна точно на тази липса – на Божието присъствие и на Неговото благоразположение към враждуващите страни.

От всичко дотук следва, че войната е безизходица, импас – състояние, в което няма истински развой, прогрес и изход. Това е състояние на отчаяно преустановяване на обикновените, ежедневни дейности, на естествения кръговрат на живота, разрушение на безопасния, всекидневно повтарящ се цикъл на ежедневието. Сред предметите, които олицетворяват войната, са **колчаните** (αἱ φαρέτραι) и **копията** (αἱ ζιβύναι), противопоставени на инструментите, възплъщаващи мирното време, т.е. ралата

(τὰ ἄροτρα) и сърповете (τὰ δρέπανα) [Σύμβασις, 1, р. 254, 14–15], при което ораторът си служи с цитат от **Ис.** 2, 4 [Septuaginta. Vol. II, р. 568]. Интересното в случая е, че ромейският автор не предава библейския текст съвсем точно, защото в оригиналния стих вместо колчаните се намират мечовете (букв. античните бойни ножове – αἱ μάχαραι), което повдига въпроса дали грешката е вследствие от цитиране по памет или тук може да се съзре съзнателна подмяна на думата с цел да се подчертаят реално използваните и типични и за двете вражески армии части от въоръжението (в случая с цитираните копия също може да става дума за метателното, а не за изрично ръкопашното оръжие). Разбира се, няма и съмнение, че с мечове са разполагали и двете средновековни армии. Други елементи, свързани с бойните действия, са **секирите** (οἱ πέλυξες) и **огънят** (τὸ πυρὸς), с помощта на които се унищожават както самата природа (напр. горите), така и изделията на човешкия разум и неговите ръце. В този контекст, за войната също е типично **разрушението/унищожението** (в текста в глаголна форма: ἀλοσκευάζω) [Σύμβασις, 2, р. 256, 42–44].

1.2. Войната като аниhilация

Що се отнася за следствията от въоръжените действия, ораторът изрично и с убедителна сила твърди, че животът е бил погълнат от смъртта, а в резултат на войната земята отново станала **безвидна и неоформена** (ἀόρατος καὶ ἀκατασκεύαστος – невъзможна за устройване/заселване, без живот и условия за неговото възникване; след Книгата Битие 1, 2) [Σύμβασις, 2, р. 256, 40–41; Septuaginta. Vol. I, р. 1], както било преди сътворението. Нямамо никой, който би се погрижил за нея, а някогашната ѝ благоустроеност била разрушена от всепояждащия огън и от секирите. Страните са били така разорени, че техните жители (включително и нашият автор) не са били в състояние да познаят къде на земята се намирили и в коя посока да поемат [Σύμβασις, 2, р. 256, 40–44; 16, р. 278, 369–371]. Възможно е този текст да представлява намек за унищожените орни поля и за смъртта на тези, които са ги обработвали, т.е. за земеделците, чийто труд е бил основен за византийското и българското стопанство. В такъв случай бихме могли да свържем мисълта, изразена от ретора, със старозаветната Книга Битие 2, 4–5, където е казано, че непосредствено след сътворението на земята нямамо още никакво полско растение и никаква трева още не е била поникнала, защото Господ Бог не е бил дал още дъжд на земята и нямамо човек, който да я обработва. Въпреки, че гръцките определения в двата текста не са идентични, т.е. не става дума за пряко цитиране, все пак смисълът е подобен и може да издава един вид перифраза на библейския текст. Изглежда в този смисъл са разбрали този пасаж от словото някои досегашни негови издатели и преводачи – Фьодор Успенски, Иван Дуйчев и Ромили Дженкинс, които превеждат цитираните по-горе гръцки прилагателни имена (ἀόρατος καὶ ἀκατασκεύαστος; Успенски дори заменя ръкописното ἀόρατος на ἀνήρατος), като „неизорана и необработена / uncared for and untilled” [Успенский, **Ф. И.** 1894, с. 58 и бел. 3; ГИБИ, **V**, с. 84; **Dujčev, I.** 1978, р. 257], а в случая с Успенски и Дуйчев и допълнително в текста се появяват липсващите орачи, които би трябвало да се погрижат за запустялата земя. Разбира се, последното произтича преди всичко от корекциите в гръцкия текст, направени от Успенски (въвеждането на ἀρούριων вместо ὀρώντων) и разликата в разночетенето на една част от този пасаж в изданието на Дуйчев, поместено в ГИБИ (където е запазена формата, предложена от именития руски византинист), а това намиращо се в критическите издания на словото, по-късно подготвени от българския учен и от Алкмини Ставриду-Зафрака [Σύμβασις, 2, р. 256, 41; **Σταυρίδου-Заφράκα, 'Α.** 1976, σελ. 364, 18: τῶν ὀρώντων ἀπόντων], както и от използването на мн. ч. в определението τῶν ὀρώντων ἀπόντων, изрично посочващо по-голяма група от липсващи индивиди.

Обаче съвсем неслучайното използване на прилагателни, взети от първите стихове на Септуагинтата [вж. **Бит.** 1, 1–2]⁷, доказват, че авторът е искал да заложи в този фрагмент значително подълбока алюзия, а именно – че българо-византийският въоръжен сблъсък е довел до унищожение на Божието сътворение. Ето, внушава той, въведеният от Всевишния в момента на сътворението порядък, който заместил предишния хаос, отново бил унищожен, а земята (тука в по-широк смисъл – светът, сътворен от Бога) пак се е превърнала в безформена маса, загубила своите очертания и граници (в това число и споменатите в текста разпознавателни знаци, даващи възможност за ориентация в терена).

⁷ Тази идентификация прави също: **Σταυρίδου-Заφράκα, 'Α.** 1976, σελ. 382–383, бел. към с. 364 и стихове 17–18.

В този контекст, указаната в словото липса на лица, които биха се погрижили за нея (т.е. земята/света), опосредствено би посочвала Бога, защото единствено Той, като всемогъщ, би могъл в ситуация на пълна разруха и аниhilация, да възстанови и да възкреси това, което е било унищожено от човешкия грях – т.е. отново да сътвори земята и да ѝ даде хора, които да се погрижат за нея и да я обработват. Тази констатация съвсем не означава отхвърляне на интерпретацията, дадена от споменатите учени, защото тяхното разбиране на текста напълно се вмести в моето предложение и отговаря на реалиите на военния сблъсък, по време на който грижешите се за земята – между които на първо място са орачите – напускат своите поля или просто загиват. Но тя доказва по-дълбокия смисъл на пасажа и оригиналното мнение (което, бих отбелязал, звучи много съвременно) на средновековния автор за същността на войната. По-нататък в речта си реторът споменава, че вследствие на военните действия стените били порутени, храмовете опожарени, светите икони предадени на огъня, светилищата сринати, свещениците отвлечани направо от олтара (букв. бидейки облечени в свещена одежда), т.е. по време на богослужението, божествените съкровища (т.е. църковните съкпоценности) похитени, селата и земите разорени, старците изтезавани, младежта преждевременно лишена от живот, моминският свян безсрамно изнасен, родствениците разлъчени, а светите мощи – лежащи за плячка на кучета и гарвани [Σύμβασις, 3, р. 256, 47–53]. Следователно, според анализирания текст, братоубийствената война между християните унищожила цялото Божие творение – както природата (намекът за секирите, посичащи дърветата [срв. Σύμβασις, 16, р. 278, 369–371], така и изграденото от самия човек, образ Божий (къщите, църквите и прочее), а най-вече – единството в Христа между ромеите и българите [Marinow, К. 2011, р. 176–178, 182; Marinow, К. 2012, р. 87–89, 93]. Тя довела до разрушаване и оскверняване на всички светини, досега неприкосновени за повечето хора, а сега станали плячка на диви и неразумни животни, до унищожаване на това, което е било най-ценно за всеки тогавашен човек, което славело Сътворителя и придавало смисъл на човешкото съществуване.

II. Как войната въздейства върху човека?

Войната предизвиква **мълчание** (ἡ σιγή; в текста συνσίγη), кара ретора да разкъса словото си, подобно на замаян човек, а – в съгласие със старозаветното определение – езикът му да прилепне към небцето му [срв. Псал. 21, 16; 136, 6; Иов 29, 10; Плач Йер. 4, 4; Septuaginta. Vol. II, р. 20, 151, 317, 768; Σύμβασις, 2, р. 256, 29; 3, р. 258, 68–69; срв. Σύμβασις, 8, р. 266, 200], като следствие от травмата, получена в резултат от нещастията, на които човекът е станал свидетел и чийто размер и чудовищност не могат да бъдат изразени с думи, както и във връзка с това, че, възбуждайки конфликта между християните, Сатаната по-лесно (а не би трябвало да е така!) се е погаврил с ойкуменето, отколкото някога е прелъстил Адам в Едем. Заставайки пред тези беди, може само да се замълчи, както е мълчал глухонемият син на лидийския цар Крез (според Херодот) [Σύμβασις, 2, р. 256, 29–30; 9, р. 270, 261–262; Herodotus. I, 6. 34. 38. 47. 85], така както са мълчали и медните котли на оракула в Додона, които вече не били раздвижвани от вятъра, следователно не издавали никакъв звук, на базата на който би могло да се вещае бъдещето и да се разпознае божествената воля. Реторът е могъл само да стане **по-безгласен, по-ням** (ἄφωνος) от рибите [Σύμβασις, 2, р. 256, 30]. Авторът съчетава абсолютното мълчание, което го обзело, с могъщия рев на Стентор, ахейския глашатай, споменат в Илиадата [Homer. V, 785–792], чийто глас имал силата на петдесетина мъже [Σύμβασις, 2, р. 256, 28–30]. Следователно неговото мълчание е също толкова силно и изразително, колкото и викът на споменатия мъж. Още повече, че в този фрагмент може да се намери и по-дълбок смисъл. Глухонемият син на Крез, в края на краищата, научавайки за смъртта на баща си, т.е. в крайно травматичен момент, издал вик от гърлото си. Ето защо можем да приемем, че авторът може би е искал да внуши, че наистина неговото мълчание е един вид крясък или вопъл, несравнимо по-могъщ от обикновения вик на опечалените, защото бил сравним с рева на самия Стентор и с травматичния вопъл на Крезовото чедо. Искал да внуши, че неговото мълчание говори по-изразително от всякакви слова и викове, че то по-категорично и по-добре описва трагедията на войната. В тази братоубийствена война той все пак не е могъл, както Стентор (а фактически богинията Хера, на която бил възплъщение) успешно да подканва ахейците (тука: византийците) към сражение, когато те, под натиска на троянците (тука: българите), се изтеглили към собствения им лагер, понеже този конфликт бил противен на Божията воля и очевидно представлявал нейно нарушение.

Войната предизвиква също така у него **страдание/измъчване на душата** (ἄλγος τῆς ψυχῆς; в текста дословно: συνήλγησα) [Σύμβασις, 2, р. 256, 31], стимулира **потоци сълзи** (ποταμούς δακρύων) [Σύμβασις, 2, р. 256, 31], поради загубата на близки хора и въобще поради това, че е станал свидетел на смъртта на много хора, както и на самия факт, че я осъзнава. Тя довежда до **ридание** (τὸ ὄδυμα) [Σύμβασις, 2, р. 256, 33] за погубените. Авторът сравнява своите страдания с тези на библейския патриарх Яков, когато той научил за смъртта на Йосиф, своя любим син. Но все пак Яков е бил излъган, когато по-възрастните братя на Йосиф са му предоставили окървавените дрехи на сина му (те всъщност били потопени в кръвта на козел), докато реално рожбата му била продадена на мидианитите и станала роб в Египет. Накрая, обаче, след години, въпреки страшната болка, свързана със загубата на детето му, Яков е можал да се радва на възвърналия се свой възлюбен потомък [Σύμβασις, 2, р. 256, 30–33; вж. **Бит.** 37, 1–36, особено стихове 3, 31–36; 45, 25; 46, 28–30; **Septuaginta.** Vol. I, р. 59–61, 76, 77]. Обаче нашият ретор е нямал това щастие, понеже никой не го е излъгал с опосредствено доказателство, но той със собствените си очи е видял **възлюбените, невинните и безупречните си** (а не дрехите – т.е. хитоните – им) **разкъсани и опетнени в кръви** (τοὺς πεποθημένους αὐτούς, τοὺς ἀθώους, τοὺς ἀναιτίους διατετημημένους ὄρων καὶ μεμολυσμένους ἐν αἵματι) [Σύμβασις, 2, р. 256, 34–35].

Няма съмнение, че авторът е използвал тук съпоставката между образа с окървавените дрехи (букв. хитона) на Йосиф като свидетелство за неговата смърт, с окървавените тела на убитите по време на военните действия. Докато, все пак, Яков е съдил за смъртта на сина си, опирайки се на опосредствени веществени доказателства, то нашият оратор говори за неопровержими, непосредствени доказателства за смъртта на хората. Яков е бил излъган, а реторът – не. За него нямало утешение, неговото страдание не било премахнато, така както е било премахнато това на Яков. Ето, това е ежедневието на войната – смъртта на близките, тези отхранени и отгледани (срв. πεποθημένοι), невинни, случайни жертви, зверски убити [Σύμβασις, 2, р. 256, 33–35] – текстът навежда на мисълта за недостойна трактовка на техните тела, накълцани на парчета и захвърлени на открито, оставени за всеобща гледка. Гледка, която никой човек не бива да вижда [срв. Σύμβασις, 1, р. 254, 14–16]. Но такива образи стават дял и ежедневието на оцелелите. Те трябвало да гледат страшния спектакъл, да пълнят очите си, мислите и паметта си с кървавата жътва на войната [срв. Σύμβασις, 3, р. 258, 70; 21, pp. 284, 489–286, 494]. Трудно е човек да остане същият след такива изпитания. Възможно е зад тези формулировки (διατετημημένους ὄρων καὶ μεμολυσμένους ἐν αἵματι) да се крие намек за изтезания над жертвите преди убийството им, или за издевателства и оскверняване на телата им вече след тяхната смърт – т.е. неща, които се случват по време на война. Този болезнено личен аспект на военновременния човешки опит – да стане свидетел на нейната жестокост – придобива още по-силен израз в светлината на библейската забрана, според която не бива да се слуша за проливане на кръв и да се гледа извършването на престъпление [**Ис.** 33, 15; **Septuaginta.** Vol. II, р. 609], а от контекста на посочения старозаветен фрагмент произтича, че хората, които са изпитали споменатото зло, се осквернявали и ставали нечисти.

Войната поражда също така и **падане духом** (ἢ ἀθυμία) [Σύμβασις, 1, р. 254, 7], **смутение в духа и вълнение** (συκεχυμένως τὸ πνεῦμα καὶ συντεταραγμένως) [Σύμβασις, 2, р. 256, 35–36], вследствие на което човекът се чувства окован от отчаянието и напълно съкрушен, в безизходица. Така, както Йеремиа [**Плач Иер.** 1, 1–5, 22; **Septuaginta.** Vol. II, р. 756–766], и реторът ридае за трагичната съдба на Божия народ, защото видял **дъщерите сионски** (Σιῶν θυγατέρες), **почитаните** (τίμια), **непристъпните** (ἀπειθέες), **подобни на звезди, с очи, хвърлящи наоколо сияйни погледи**, сега **лишени от първоначалната си благопристойност** (ἢ εὐπρέπεια), **загубили своята красота/украса** (τὸ κόσμος) и **лежащи трупове** (κεείμενα πτώμα) [Σύμβασις, 2, р. 256, 37–39], едно зрелище, достойно за сълзите на пророците и на езичника (букв. чужденеца) Хераклит [Σύμβασις, 2, р. 256, 39–40]. Зад сионските дъщери се крият вероятно, от една страна, персонажите на жените, които по време на мира били третираны с уважение и възхищение (предимно тези с благородно потекло), достойни и красиви, надарени с достойнство и чист, бляскав поглед. А войната им е донесла смърт, гибел, лишила ги от достойнство и неприкосновенност, от красотата им. Те били ограбени, лишени от скъпоценните си дрехи и украшения, лишени от честта, която им се полагала. Те вече не са неприкосновени, а са станали плячка на бруталната сила, която захвърлила техните мъртви, осквернени тела. Очите им вече не блестят, а погледите им не придават блясък и топлина на околните, защото са

мъртви, станали са тъмнина, мрак. От друга страна, определението **сионски дъщери** (τὰς τῆς Σιών θυγατέρας) [Σύμβασις, 2, р. 256, 36] има по-широко, библейско значение и преносно означава общността на вярващите в истинския Бог.⁸ Следователно става дума за избрания народ и за Църквата, оставаща в завет с Господа, става дума за Неговите дъщери, Неговите деца и слуги, а съдбата, която ги е сполетяла – лишаването им от предишната слава и убийството им – са невъобразимо престъпление. Фрагментът отново подчертава страданието на свидетеля, който видял трагичната съдба на споменатите жени. Съдба, заслужаваща сълзите на самите библейски Божии пророци, в това число, преди всичко на упоменатия в текста Йеремиа [Σύμβασις, 2, р. 256, 35; срв. **Иер.** 1–52; **Плач Иер.** 1–5; **Septuaginta.** Vol. II, р. 656–748, 756–766], както и на древногръцкия философ Хераклит от Ефес, чийто персонаж във Византия бил пословичен [Σύμβασις, 2, р. 256, 35; **Dujčev, I.** 1978, р. 256 (бел. 24), 290, бел. към стихове 39–40].⁹

Според оратора, военният сблъсък и неговите последици оставят **извънредна мъка** (ὕπερβολὴν ἀνίας) [Σύμβασις, 3, р. 256, 47], а съзнанието за жестокостите на войната и взаимното надигане на двата християнски „народа“ един срещу друг довели автора до състояние, в което **кръвта му се вледенила** (в текста: ἐπαχνώθη μοι φίλον κῆρ; след Хезиод, *Дела и дни*) [Σύμβασις, 3, р. 258, 58; **Hesiod. Erga...**, р. 28, 360: τό γ' ἐπάχνωσεν φίλον ἦτορ] и **желязо** (тука: меч) **пробило сърцето му** (в текста: καὶ σίδηρον διῆλθε... καρδίᾳ μου; след псалмописеца и евангелиста [Псал. 104 (105), 18; **Лук.** 2, 35; **Σύμβασις**, 3, р. 258, 58–59; **Septuaginta.** Vol. II, р. 114: σίδηρον διῆλθεν ἡ ψυχὴ αὐτοῦ; **NTG**, р. 186: καὶ σοῦ ἡδὲ ἂν αὐτῆς τὴν ψυχὴν διελεύσεται ῥομφαία], та той не желаел повече да живее и да вижда слънчевата светлина. С други думи, поради дълготрайното общуване с насилието и с неговите последици, самият живот му станал противен и той сметнал, че по-сгодно ще му бъде да напусне това страшно място, в което се променил светът. Разумът и сърцето му се осквернили поради познанието и разбирането на неща, които никога не би трябвало да се случват. Дори самото споменаване на миналите нещастия, свързани с войната, и то във времето, когато вече се е въдворил мирът, причинявало у него **бледност, прилошаване и невъзможност да се съвземе от страданието** [в текста: ἐγὼ... σκотоδινῶ καὶ ἠλλοίωμαι καὶ τοῦ πάθους οὐκ ἐπανέρχομαι, **Σύμβασις**, 2, р. 256, 45–46].

Нещастията на войната станали причина ораторът да се почувства като животните, които, бягайки от студа, се крият в дупките си и там сгущени хибернират, за да изчакаят пролетта, т.е. по-доброто време, използвайки запасите, натрупани в телата им. Наподобявайки ги, авторът от скръб изпоял самият себе си [Σύμβασις, 3, р. 258, 71–73]. От една страна, реторът искал да избяга от гледките, съпровождащи войната, да отблъсне от себе си познанието, което придобил, бидейки неин свидетел, да проспие нещастния час, освободен от задължението да размишлява и в укритие да изчака неговия край и настъпването на по-човешки времена. От друга страна, тази милост не му е била предоставена и той всъщност не можел да заличи познанието за злото, на което е станал съпричастен. То вече се е вкоренило в мисълта и в паметта му, причинявайки му дълбоко терзание, от което не можел да се освободи и което непрестанно го измъчвало, правейки го безсилен и стресиран. Съзнанието за военните реалности изсмуквало житейските му сили, оставяйки само надеждата, че пролетта, т.е. мирът, един ден все пак ще настъпи. От мъка не взимал участие в синодите, в светските събирания, в църковните служения (букв. не слушал проповедите), напускал беседите, не посещавал императорските дворци и частните домове. Вече не го радвали оказваните му почести, съпребиваването с мъдrecи и общението с учени, познати и приятели. Всичко това, което би трябвало да дава смисъл на живота му – вярата, науката, отношенията с хората, благосклонността на владетелите – това, което, както сам твърди, развеселявало душата и разума, престанало да има някакво значение за него [Σύμβασις, 3, р. 258, 73–76]. Авторът е безпомощен, разпъван от собственото си ридание и охкане и с недоумение гледал

⁸ Вж. **4 Царств.** 19, 21; **Псал.** 9 (10), 15; 72 (73), 28; **Мих.** 1, 13; 4, 8. 10. 13; **Соф.** 3, 14; **Зах.** 2, 10; 9, 9; **Ис.** 1, 8; 3, 16–17; 4, 4; 10, 32; 37, 22; 52, 2; 62, 11; **Иер.** 4, 31; 6, 2. 23; **Плач Иер.** 1, 6; 2, 1. 4. 8. 10. 13; 4, 22; **Septuaginta.** Vol. I, р. 738; **Septuaginta.** Vol. II, р. 7, 77, 512, 515, 541, 547, 554, 566, 570, 571, 581, 615, 650, 664, 666, 667, 757, 759, 760, 765. Синонимичното изражение **дъщерите Йерусалимски** (αἱ θυγατέρες Ἱερουσαλήμ) също е използвано в речта [Σύμβασις, 1, р. 254, 3]. За сходството между тези две определения вж. **Мих.** 4, 8; **Соф.** 3, 14; **Зах.** 2, 14; 9, 9; **Плач Иер.** 2, 13; **Septuaginta.** Vol. II, р. 515, 541, 547, 554, 760.

⁹ Вж. също **Nicephori Gregorae Byzantina historia...**, VIII, 14. Vol. I, р. 375, 6–9; XX, 1. Vol. II, р. 957, 2–4. **Σταυρίδου-Ζαφράκα, Α.** 1976, σελ. 382, бел. към стих 16, мисли за елегичния и епиграматичния поет Хераклит Халикарнаски, но вж. м. др. **Kaldellis, Α.** 2007, р. 253.

на предишните прелести – свещените обреди, празненствата, църковните песнопения, свещеническите чинове – които по-рано го правели щастлив [Σύμβασις, 3, р. 258, 76–79]. По този начин той подчертавал размерите на травмата, която поради войната станала негова участ, като сякаш иска да внуши на читателите/слушателите си, че по време на военните действия той дори не напускал дома си (метафората с животинската дупка) и не участвал в ежедневието живот във византийската столица. Така или иначе, в светлината на анализирания текст, нормалният кръговрат на живота, неговата стабилност и повторимостта му били унищожени от повсеместното насилие. Как би могъл човек да се радва на живота, когато самият живот е погълнат от смъртта? Как да се търси утешение в религията, когато християните сами рушат общия дом на вярата си? Когато свещениците са отвлечени и убивани, църквите и манастирите – унищожавани, а Божият закон – нарушаван от Неговите собствени чедра? Как би могло спокойно да се води научна работа, когато наоколо войната е в разгара си? Именно това ораторът е желал да разясни на слушателите и читателите си чрез своите въздействащи и изпълнени с библейски алюзии слова.

Заклучение

Авторът на словото *За мира с българите* страда така силно, както известните литературни и исторически персонажи (Яков, Йеремиа, Хераклит, Стентор, сина на Крез), а за да изрази своите чувства, той перифразира или цитира автори, които византийците смятали за класически – Омир, Хезиод, библейските автори, сред тях особено псалмописците. За тази цел той използва приставката *σύν* – *съвместно, заедно с*, добавяйки я към отделните действия, които изпълнявал, или към емоциите, които изпитвал, подчертавайки по този начин общността, участието си в страданията на споменатите личности – *συνεσίγησα, συνήλγησα, συγέχυμαι, συντετάραγμα* [Σύμβασις, 2, р. 256, 29. 31. 35. 36]. С други думи, посредством тези лица целият свят съвместно с него изживявал нещастията на войната! Илюстрирайки своя личен опит и чувствата си, той се позовавал на примера на известни герои, познати на неговите слушатели и читатели. Персонажи, чиито истории, изживявания и чувства са били абсолютно четливи и разбираеми за аудиторията му. Следователно, съчетавайки и сравнявайки своите преживявания с техните, авторът използва културния код на своята епоха, играе си с хиперболи и думи, за да изрази по-въздействащо и ясно своите идеи.

В разискването тук слово може да се намерят повече упоменавания и намеци (изразени пряко или произтичащи опосредствено от текста на повествованието), характеризиращи отношението, емоциите и реакциите на ретора или на въведените от него в текста персонажи спрямо злото на войната между двете християнски държави [срв. м. др. Σύμβασις, 5, р. 260, 105–110; 6, р. 264, 154–155; 8, р. 266, 199–202; 12, р. 272, 305–306; 21, р. 284, 493]. Въпреки това, дори само представеният в тази статия избор позволява да си отговорим на въпроса дали можем да приемем за правдива така обрисваната картина или да я считаме само за творение на авторската *licentia poetica*.

Първо, практически всички описания на разрушенията, причинени от военните действия, които се появяват в творбата, намират своето пряко потвърждение в историческите извори от епохата – хронографите, епистографските и агиографските съчинения [Theophanes Continuatus..., VI, 7. 8. 10. 13. 15, р. 386, 23–387, 2; 402, 4–6; 402, 22–403, 1; 404, 18–405, 7; 405, 17–20; 406, 15–18; Nicholas I Patriarch of Constantinople, Letters..., 14, р. 94, 59–96, 77; 24, р. 170, 57–60; 26, р. 182, 22–27; Vita S. Mariae iunioris..., 23–24, 25, р. 700 D – 701 A, E]. Това важи дори и за тези описания, които се отнасят до опустошаването на самата природа, защото имаме свидетелства за изсичане и изгаряне на горите около византийската столица от войските на цар Симеон [Theophanes Continuatus..., VI, 15, р. 405, 20]¹⁰.

Второ, няма съмнение, че словото превъзходно се вписва в дългата традиция на византийското реторично изкуство, бидейки едно от неговите най-ярки достижения. С други думи, творението е конструирано съгласно всички правила на това умение [Успенский, О. И. 1894, с. 52–54, 94, 100–101]. Без съмнение авторът преувеличава и обогатява своите преживявания, манифестира ги стриктно поетически, с помощта на извънредно силни и изразителни сравнения и съпоставяния, като се възползва и от шаблонни схеми на представяне на човешкото страдание при съприкосновението с ужасите на войната. Практикува *μίμησις*, като подражава на старите автори, ползвайки техния опит и уменията

¹⁰ Срв. Karlin-Hayter, P. 1968, р. 39; Σταυρίδου-Заφράκα, Α. 1976, уел. 401, бел. към стихове 25–28.

им да изразяват мисли и емоции¹¹. Всичко това все пак не означава, че неговият текст трябва да бъде третиран само като поредното произведение, подготвено по поръчка, като текст, в които разглежданите въпроси са единствено поредното проявление на ерудираното красноречие¹². Разбира се, последното е следствие от факта, че авторът на словото е бил изключително ерудиран и образован член на византийския интелектуален елит, притежаващ обширни знания, съчетаващи теми от античната история и литература, библейските текстове, църковните автори, митологическите сюжети и различни поговорки. Затова не бива да ни учудва, че въпреки придържането си към някои класически реторически образци, творбата съдържа индивидуални, оригинални и донякъде новаторски черти в литературно, идеологическо, както и до нейде в историческо отношение [Успенский, И. И. 1894, с. 52, 54, 95, 120; Jenkins, R. J. H. 1966, p. 297; Σταυρίδου-Ζαφράκα, Α. 1976, σελ. 346–347; Dujčev, I. 1978, p. 222, 228, 237].

Българо-византийската война от времето на Симеона наистина впечатлила жителите на Източния Рим – Цариград. Доказват го както голямото значение, което те приписвали на току-що сключеното мирно споразумение, така и значителните отстъпки за българите, които направили византийските владатели. Няма съмнение, че желаейки да наблегне върху важността на новопостигнатия мир, ораторът по-изразително подчертавал злото на войната, свързаните с нея страдания и поражаващите се във връзка с това чувства. По този начин той искал по-ярко – на принципа на контраста – да изпъкне радостта от скрепения мир [Σύμβασις, 4, p. 258, 82–260, 99; 11, p. 272, 282–287; 20, p. 280, 431–433; 21–22, p. 286, 498–288, 540]. Той изрично казва, че в момента на подготвянето или изнасянето на речта войната вече е вчерашен ден, минало, докато сега властва мирът и именно той определя настоящето [Σύμβασις, 1, p. 254, 4–6]. От друга страна, представеният образ на чувствата, които изпитвал, виждайки насието, има събирателен характер, т.е. чрез собствения си пример реторът се старае да изрази чувствата – в техните най-различни проявления – на цялата човешка общност, на всички тези, които са свидетелствували за извършеното зло. И въпреки че този образ на много места е просто типична за византийската литература шампа, т.е. повтаря теми, свързани със страданието, взети от други подобни творби, той все пак се базира на дълбоко вкоренения образец на този род изпитания, изграден върху многовековния опит както на самите византийци, така и на човешкото общество като цяло. Казано по друг начин, въпреки че е обикновен топос, най-вероятно отразява възможните, а защо не и реалните преживявания на хората, които са имали допир с насието по времето на българо-византийския сблъсък.

И най-накрая, трето – знаейки, че вероятният творец на разискваното слово – Теодор Дафнопат – е бил лично ангажиран (като секретар и истински автор на писмата на Роман Лакапин до българския владетел) [Златарски, В. Н. 1896, с. 282–322; Кузнецов, И. 1900, с. 196–197, 205; Александров, Е. 1990, с. 16–22] в тогавашната политика и разнищването в творбата събития, не можем да изключим, че текстът наистина представя неговия собствен опит, свързан с войната. Няма съмнение, че като съвременник на събитията, той не само е чувал за кървавата жътва на въоръжените стълкновения и за случилите се издевателства, но и много правдоподобно е допускането, че лично е виждал разрушенията, направени от българските войски в околностите на Константинопол. Допълнително неговата достоверност се повишава от намиращите се в текста на словото алюзии за неща, с които той наистина ежедневно се е занимавал (науката, беседите с други учени, търсенето и откриването на истината) и върху които войната също е сложила своя отпечатък, лишавайки го от радостта, произтичаща от тези му занимания.

ЛИТЕРАТУРА/REFERENCES

Извори:

Σύμβασις – Ἐπὶ τῇ τῶν Βουλγάρων συμβάσει. – In: Ivan Dujčev. On the Treaty of 927 with the Bulgarians. – DOP, 1978, No 32, 217–253 (Въведение), 254–295 (Критически текст, превод и коментар).

Herodotus – Herodotus. *Historiae*. Carolus Hude (ed.). Oxford, 1927³.

Hesiod. *Erga...* – Hesiod. Ἔργα καὶ ἡμέραι. – In: Hesiod. *The Homeric Hymns and Homeric Hymns*. Thomas E. Page, William H. D. Rouse (eds.). Transl. Hugh G. Evelyn-White. London-New York, 1914, 2–65.

¹¹ По въпроса за мимесис във византийската литература вж. м. др.: Hunger, H. 1969–1970, p. 15–38; Tronzo, W. 1994, p. 61–76; Nilsson, I. 2001; Nilsson, I. 2003, p. 371–380; Cichocka, H. 2004; Cichocka, H. 2010, p. 35–45.

¹² Срв. в по-широка перспектива върху византийската литература: Kazhdan, A., Constable, G. 1982, p. 114–115. На противоположно мнение е Jenkins, R. J. H. 1963, p. 39–52.

- Homer** – Homeri Ilias. Vol. I. Thomas W. Allen (ed.). Oxford, 1931.
- Nicephori Gregorae Byzantina historia...** – Nicephori Gregorae Byzantina historia. Vol. I–II. Ludovici Schopen (ed.). Bonnae, 1829–1830.
- Nicholas I Patriarch of Constantinople. Letters...** – Nicholas I Patriarch of Constantinople. Letters. Ed. et transl. Romilly J. H. Jenkins, Leendert G. Westerink. Washington, 1973.
- NTG** – Nestle-Aland Novum Testamentum Graece. Begründet von Eberhard und Erwin Nestle. Hrsg. Barbara und Kurt Aland, Johannes Karavidopoulos, Carlo M. Martini, and Bruce M. Metzger. 28. revidierte Auflage. Stuttgart, 2012.
- Septuaginta. Vol. I / Vol. II** – Septuaginta. Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes edidit Alfred Rahlfs. Editio altera quam recognovit et emendavit Robert Hanhart. Vol. I. Leges et historiae. Vol. II. Libri poetici et prophetici. Stuttgart, 2006.
- Théodore Daphnopàtès...** – Théodore Daphnopàtès. Correspondance. Ed. et transl. Jean Darrouzès, Leendert G. Westerink. Paris, 1978.
- Theophanes Continuatus...** – Theophanes Continuatus. Immanuel Bekker (ed.). Bonnae, 1838.
- Vita S. Mariae iunioris...** – Vita S. Mariae iunioris. – In: Acta Sanctorum Novembris. Vol. IV. Hippolyto Delehaye, Paulo Peeters (eds.). Bruxellis, 1925, 688–705.
- ГИБИ, V** – Гръцки извори за българската история. Т. V. Ред. Геновева Цанкова-Петкова, Иван Дуйчев, Любомир Йончев, Василка Тъпкова-Займова, Петър Тивчев, Михаил Войнов. София, 1964, 82–101. [Gratzki izvori za balgarskata istorija. T. V. Red. Genoveva Tzankova-Petkova, Ivan Dujchev, Ljubomir Yonchev, Vasilka Tapkova-Zaimova, Petar Tivchev, Mihail Voynov. Sofia, 1964, 82–101.]

Изследвания:

- Antonopoulou, T.** 2011 – Theodora Antonopoulou. A textual source and its contextual implications: On Theodore Daphnopates' sermon on the birth of John the Baptist. – Byzantion, 81 (2011), 9–18.
- Beck, H.-G.** 1959 – Hans-Georg Beck. Kirche und Theologische Literatur im byzantinischen Reich. München, 1959.
- Cichocka, H.** 2004 – Helena Cichocka. Mimesis i retoryka w traktatach Dionizjusza z Halikarnasu a tradycja bizantyńska. Warszawa, 2004.
- Cichocka, H.** 2010 – Helena Cichocka. Mimesis and Rhetoric in the Treatises by Dionysius of Halicarnassus and the Byzantine Tradition (selected problems). – JÖB, 60 (2010), 35–45.
- Hunger, H.** 1969–1970 – Herbert Hunger. On the Imitatio (μίμησις) of Antiquity in Byzantine Literature. – DOP, 23–24 (1969–1970), 15–38.
- Jenkins, R. J. H.** 1963 – Romilly J. H. Jenkins. The Hellenistic Origins of Byzantine Literature. – DOP, 17 (1963), 39–52.
- Jenkins, R. J. H.** 1966 – Romilly J. H. Jenkins. The Peace with Bulgaria (927) celebrated by Theodore Daphnopates. – In: Polychronion. Festschrift F. Dolger zum 75. Geburtstag. Hrsg. Peter Wirth. Heidelberg, 1966, 287–303.
- Kaldellis, A.** 2007 – Anthony Kaldellis. Hellenism in Byzantium. The Transformation of Greek Identity and the Reception of the Classical Tradition. Cambridge, 2007.
- Karlin-Hayter, P.** 1968 – Patricia Karlin-Hayter. The Homily on the Peace with Bulgaria of 927 and the 'Coronation' of 913. – JÖB, 17 (1968), 29–39.
- Kazhdan, A.** 1991 – Alexander Kazhdan. Daphnopates Theodore. – In: The Oxford Dictionary of Byzantium. Vol. I. Ed. Alexander P. Kazhdan. Oxford–New York, 1991.
- Kazhdan, A., Constable, G.** 1982 – Alexander Kazhdan and Giles Constable. People and Power in Byzantium. An Introduction to Modern Byzantine Studies. Washington D. C., 1982.
- Kazhdan, A. P.** 2006. Alexander Petrovich Kazhdan. History of Byzantine Literature. Vol. II: 850–1000. Ed. Christine Angelidi. Athens, 2006.
- Marinow, K.** 2011 – Kiril Marinow. In the Shackles of the Evil One: The Portrayal of Tsar Symeon I the Great (893–927) in the Oration 'On the Treaty with the Bulgarians'. – Studia Ceranea, 1 (2011), 157–190.
- Marinow, K.** 2012 – Kiril Marinow. Peace in the House of Jacob: A Few Remarks on the Ideology of Two Biblical Themes in the Oration 'On the Treaty with the Bulgarians'. – Bulgaria Mediaevalis, 3 (2012), 85–93.
- Marinow, K.** 2017 – Kiril Marinow. Mit jako kod polityczny i kulturowy. Przykład mowy „Na pokój z Bułgarami” (927). – In: Florilegium. Studia ofiarowane Profesorowi Aleksandrowi Krawczukowi z okazji dziesięćdziesiątej piątej rocznicy urodzin. Red. Edward Dąbrowa, Tomasz Grabowski, Maciej Piegdoń. Kraków, 2017, 489–500.
- Markopoulos, A.** 1985 – Athanasios Markopoulos. Théodore Daphnopàtès et la Continuation de Théopane. – JÖB, 35 (1985), 171–182.
- Nilsson, I.** 2001 – Ingela Nilsson. Erotic Pathos, Rhetorical Pleasures. Narrative Technique and Mimesis in Eumathios Makrembolites' Hysmine & Hysminas. Uppsala, 2001.
- Nilsson, I.** 2003 – Ingela Nilsson. Static imitation or creative transformation? Achilles Tatius in Hysmine & Hysminas. – In: The Ancient Novel and Beyond. Stelios Panayotakis, Maaike Zimmerman, and Wytse Hette Keulen (eds.). Leiden, 2003, 371–380.

Salamon, M. 2002 – Maciej Salamon. Dafnopata Teodor. – In: Encyklopedia kultury bizantyńskiej. Oktawiusz Jurewicz (ed.). Warszawa, 2002.

Treadgold, W. 2013 – Warren Treadgold. The Middle Byzantine Historians. New York – Basingstoke, 2013.

Tronzo, W. 1994 – William Tronzo. Mimesis in Byzantium. Notes toward a history of the function of the image. – Anthropology and Aesthetics, 25 (1994), 61–76.

Σταυρίδου-Ζαφράκα, Α. 1976 – Αλκμήνη Σταυρίδου-Ζαφράκα. Ὁ Ἀνώνυμος λόγος ῥ᾽Ἐπὶ τῆ τῶν Βουλγάρων συμβάσει. – Βυζαντινά, 1976, No 8, pp. 343–408.

Александров, Е. 1990 – Емил Александров. Дипломатическая переписка царя Симеона с императором Романом Лакапином. – Старобългаристика / Palaeobulgarica, 14.2 (1990), 16–22. [Emil Aleksandrov. Diplomaticeskaja perepiska tzarja Simeona s imperatorom Romanom Lakapinom. – Starobalgaristika / Palaeobulgarica, 14.2 (1990), 16–22.]

Божилев, И. 1999 а – Иван Божилев. България при цар Петър (927–969). – В: Иван Божилев, Васил Гюзелев. История на средновековна България VII–XIV век. София, 1999, 271–307. [Ivan Bozhilov. Bulgariya pri tsar Petar (927–969). – V: Ivan Bozhilov, Vasil Gjuzelev. Istoriya na srednovekovna Bulgariya VII–XIV vek. Sofia, 1999, 271–307.]

Божилев, И. 1999 б – Иван Божилев. Цар Симеон Велики (893–927): от „варварската” държава до християнското царство. – В: Иван Божилев, Васил Гюзелев. История на средновековна България VII–XIV век. София, 1999, 229–270. [Ivan Bozhilov. Tzar Simeon Veliki (893–927): ot “varvarskata” darzhava do hristiyanskoto tzarstvo. – V: Ivan Bozhilov, Vasil Gjuzelev. Istoriya na srednovekovna Bulgariya VII–XIV vek. Sofia, 1999, 229–270.]

Златарски, В. Н. 1896 – Васил Н. Златарски. Писмата на византийския императорь Романа Лакапена до българския царь Симеона. – СбНУНК, 13 (1896), 282–322. [Vasil N. Zlatarski. Pismata na vizantijskiya imperator' Romana Lakapena do balgarskija tzar' Simeona. – SbNUNK, 13 (1896), 282–322.]

Кузнецов, И. 1900 – Иванъ Кузнецов. Писмата на Лъва Магистра и Романа Лакапина и словото „Ἐπὶ τῆ τῶν Βουλγάρων συμβάσει” като изворъ за историята на Симеоновска България. – СбНУНК, 16–17 (1900), 179–245. [Ivan' Kuznetsov. Pismata na L'va Magistra i Romana Lakapina i slovoto „Ἐπὶ τῆ τῶν Βουλγάρων συμβάσει” като izvor' za istorijata na Simeonovska Bulgarija. – SbNUNK, 16–17 (1900), 179–245.]

Кънев, Н. 2013 – Николай Кънев. Византинобългарски студии. Велико Търново, 2013. [Nikolaj Kanev. Vizantinobalgarski studii. Veliko Tarnovo, 2013.]

Малахов, С. Н. 1995 – Сергей Н. Малахов. Концепция мира в политической идеологии Византии первой половины X в.: Николай Мистик и Феодор Дафнопат. – АДСВ, 27 (1995), 19–31. [Sergej N. Malahov. Kontseptzija mira v politicheskoj ideologii Vizantii pervoj poloviny X v.: Nikolaj Mistik i Feodor Dafnopat. – ADSV, 27 (1995), 19–31.]

Маринов, К. 2016 – Кирил Маринов. Византийската имперска идея и претенциите на цар Симеон според словото „За мира с българите”. – В: Кирило-Методиевски студии. Т. 25. Ред. Славия Бърлиева. София, 2016, 342–352. [Kiril Marinov. Vizantijskata imperska ideya i pretentziite na tzar Simeon spored slovoto “За мира с българите”. – V: Kirilo-Metodievski studii. T. 25. Red. Slaviya Barlieva. Sofia, 2016, 342–352.]

Сюзюмов, М. 1916 – Михаил Сюзюмов. Об историческом труде Θεοδора Дафнопата. – Византийское обозрение, 2 (1916), 295–302. [Mihail Sjuzumov. Ob istoricheskom trude Theodora Dafnopata. – Vizantijskoe obozrenie, 2 (1916), 295–302.]

Тодоров, Т. 2001 – Тодор Тодоров. „Слово за мира с българите” и българо-византийските политически отношения през последните години от управлението на цар Симеон. – В: България, българите и техните съседи през вековете. Изследвания и материали от научната конференция в памет на доц. д-р Христо Коларов, 30–31 октомври, 1998 г. (Велико Търново). Ред. Йордан Андреев. Велико Търново, 2001, 141–150. [Todor Todorov. “Slovo za mira s balgarite” i balgaro-vizantijskite politicheski otnoshenija prez poslednite godini ot upravlениeto na tzar Simeon. – V: Bulgariya, balgarite i tehните sasedi през vekovete. Izsledvanija i materialі ot nauchnata konferentzija v pamet na dotz. d-r Hristo Kolarov, 30–31 oktombri, 1998 g. (Veliko Tarnovo). Red. Jordan Andreev. Veliko Tarnovo, 2001, 141–150.]

Успенский, И. И. 1894 – Фёдор И. Успенский. Неизданное церковное слово о болгарско-византийскихъ отношеніяхъ въ первой половинѣ X вѣка. – Лѣтопись историко-филологическаго общества при императорскомъ Новороссійскомъ университетѣ, Византийское Отдѣленіе, 4 (1894), 48–123. [Fedor I. Uspenskij. Neizdannoe tzerkovnoe slovo o bolgarsko-vizantijskih otnoshenijah' v pervoj polovine X veka. – Letopis' istoriko-filologicheskago obshtestva pri imperatorskom Novorossijskom universitete, Vizantijskoe Otdelenie, 4 (1894), 48–123.]

Съкращения:

ДОР – Dumbarton Oaks Papers

ЈӖВ – Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik

АДСВ – Античная древность и средние века [Antichnaja drevnost' i srednie veka]

ГИБИ – Гръцки извори за българската история [Gratzki izvori za balgarskata istorija]

СБНУНК – Сборник за Народни умотворения, наука и книжнина [Sbornik za Narodni umotvorenija, nauka i knizhnina]