

**„ЖИТИЕ И СТРАДАНИЯ ГРЕШНАГО СОФРОНИЯ“  
В СВЕТЛИНАТА НА ИСТОРИЧЕСКАТА ПОЕТИКА**

*В памет на моя учител по литература д-р Васил Сл. Киселков*

ДИМИТЪР ЕФЕНДУЛОВ

Известно е, че ранното Българско възраждане протича като постепенна секуларизация в някои области на духовния живот при пълна нееднозначност на формите, чрез които се реализира промяната през конкретната епоха. Скрито или явно, с по-бързи или едва забележими темпове утвърждаването на светското начало през този период в областта на културата и в частност на литературата се осъществява повече като ПРЕОСМИСЛИЕ, отколкото като КОНФРОНТАЦИЯ с традицията. Става дума за онази традиция, която идва по линията на официалната книжишна, създадена на основата на средновековния религиозен универсум и която е израз на културни, социал-психологически и идеологически форми на живот. Казвам, че този процес се реализира повече като преосмисляне на духовното наследство, отколкото като противопоставяне, защото това се налага от исторически установилите се условия на обществен живот. Едва ли е необходимо да се припомня, че в условията на робската действителност християнската религия и църква са единствената „официална“ институционна форма на духовен и културен живот, която обединява българската народност. И още нещо: при така създамата се ситуация преосмислянето на книжовното наследство се налага и от своеобразието на българското историческо развитие в тази насока, което по обективни причини не познава късното Средновековие като явление от европейски модел. Именно затова на българска почва (в известна степен и в целия православен славянски свят) в книжовното дело липсва „изродения“ средновековен символизъм, който според Хьойзинха се състои в самоцелно формотворчество, загубило значителна част от своето положително въздействие. „Когато функцията на символизацията — пише авторът — или съвсем отсъства, или се прилага някак си механически, тогава величественото здание на предустановените от Бога зависимости се превръща в некропол.“<sup>1</sup> Затова символът, алегорията през късното Средновековие се превръщат в самоцелна забава, тъй като предметът на святостта е заменен с нисшето. Съвсем естествено е в този случай Възраждането на Запад да се реализира и на основата на конфронтацията и противопоставянето в областта на културата и в частност — литературата. Ранното българско възраждане в лицето на Паисий Хилендарски и Софроний Врачански не познава горепосочените явления, поради което в своята творческа дейност те се опират на традицията, дошла от времето на разцвет в тази област, като я трансформират съобразно историческите потребности. Или с други думи казано:

<sup>1</sup> Хьойзинга, Й. Осень средновековья. М., 1988, с. 235.

в съзнанието на първите български възрожденци неизповедимият „Божи промисъл“ от времето на Sacra imperium се влита в социалния прогрес с неговите светски тенденции, в резултат на което теоцентричната по своята същност концепция за земното битие на човека успешно контактува с антропоцентричния хуманизъм, за да се оформи светското християнско схващане за човека. Именно поради тази причина първите български възрожденци, които носят съзнанието в себе си за отговорността пред своя народ и са личности, устроени по необходимост да мислят прагматически, „ВО ГЛАВЕ УГЛА“ на своето творчество поставят земното начало, като за неговото осмисляне или утвърждаване и прославяне се опират на Божественото. Затова Просвещението като царство на разума, появило се на Запад след откритата конфронтация с религията и църквата при оформяне на антропоцентричното възприемане на света, през време на ранното Българско възрождане е само далечен отзвук, отколкото реално протичащ процес. Далечен отзвук, който се проявява повече като просветителство с оглед на практически нужди в конкретните условия, отколкото като открито идейно противопоставяне на средновековното религиозно мислене (впрочем това ще се прояви, макар и не тотално, през втората половина на XIX век). И с основание, тъй като подобен вид мислене в границите на религиозно-ритуалното, битово-ритуалното и морално-етичното в представите на народа е изцяло подчинено на идеята за утвърждаване на народното единство и самочувствие. В този смисъл познатите в книжовната практика теми, идеи, образи, жанрове, съхранили се като оцеляло наследство, в чиято основа лежи религиозното, митотворческото и народнопоетичното начало, се натоварват с ново съдържание. За да се родят „История славянобългарска“ на Паисий или „Слово о брани“ на Софроний, които в действителност са „странно“ съчетание на провиденциализъм с вяра в силите на народа да промени сам своята съдба, на религиозно-теологичното и митологичното с реално протичащи житейски процеси, на чудотворното с повседневното и т. н. Естествено е в този случай „страданията на съвременното литературно мислене“<sup>2</sup> да се превърнат в неизлечима болест при опит да се формулира научнообосновано определение за жанра на „Житие и страдания грешнаго Софрония“ от позициите на нормативната поезика от по-ново време. Впрочем това е невъзможно, защото кой би могъл сериозно да твърди какво точно проявление на словесното творчество е „Житието“ на Софроний от гледна точка на жанрова определеност? И то създадено във време, когато житийната традиция все още е действена и поради това предоставя възможност за проявления във вид на т. нар. „странничен продукт“ от този така разпространен агиографски жанр. Именно поради това споменатата творба на Софроний не е нито житие в смисъл на жанрова определеност, нито автобиография от порядъка на Августиновите „Изповеди“, нито служебно автобиографично „дознание“. Но в същото време тя може да се „уподоби“ на посочените по-горе форми, без да ги повтори, поради неизбежната историческа взаимовръзка и взаимовлияние в тази насока. Следователно в случая става дума за надмогване на традицията чрез нейното преосмисляне, т. е. за своеобразна жанрова деструкция, без все още видимо да е настъпил обратният процес. Впрочем подобно явление само че в значителна степен скрито проявено, може да се наблюдава и в най-разпространената Софрониева творба „Евангелие поучително“<sup>3</sup>, която авторът бил събрал от славянски и от гръцки и бил съчинил на български език. Скромно отбелязаната авторова намеса (явление, характерно

<sup>2</sup> Георгиев, Н. Страданията. . . — В: сп. Тракия, кн. 1, с. 153.

<sup>3</sup> Врачански, С. Евангелие поучително. Букурещ, 1865.

и за други негови произведения) не може да бъде взета на вяра от „изкусёните“ в областта на хомилетичните видове. Класическото неделно поучение, зорко пазено през вековете от църковите канони, напуска своите граници и заживява друг живот съобразно своето предназначение в конкретното време. Събраните и съчинени на прост български език Софрониеви поучения не са само адаптация на езиково равнище, както са отбелязали авторът и издателят, а са противоречив синтез, в който средновековната традиция в по-ново време мирно съжителства с *нравствените принципи на ранното християнство* (през погледа на народа!), сред които духовното единение и социалната общност на „унизените и оскърбените“ са доминиращи; с *фолклорната етична традиция* и с *духовните норми на народното съзнание*. Тези три основни сили, които подхранват творческата дейност през ранното Възраждане, без да нарушават своята относителна автономност, в неделните проповеди на Софроний активно взаимодействуват, за да се получи своеобразен „низови жанр“ — по израза на А. Я. Гуревич, — който задоволява духовните потребности на посетителите в божия храм. Може би тъкмо затова в съзнанието на народа в продължение на повече от един век този сборник живее не с оригиналното си заглавие, а така, както читателите са го онасловили — „СОФРОНИЕ“, т. е. като „низови жанр“, който се оценява предимно откъм неговата функционалност в областта на нравственото съзнание. Затова името на автора като общественик и творец става символ на жанрови синтез, който до този момент липсва, а по-късно няма да се появи.

Невъзможността да се използва жанровата определеност на „Житие и страдания“, за да се навлезе в смисловото съдържание на творбата, не е отказ от опит за изследване на нейните семантични пластове. Въпросът е по кой път да се тръгне към конкретния литературен феномен, след като той се появява не в резултат от разпадане на традиционните агиографски видове, не като предзнаменование за нови жанрови форми, а като израз на определени свойства на наративното творчество през определен период (Гуревич). В тази насока възможностите на историческата поетика (става дума за съвременното съдържание на термина) „като феноменология на художествеността и знания за нейния генезис“<sup>4</sup> е в значителна степен по-надежден инструментариум в сравнение с нормативната поетика при изследване на междинни литературни явления в преходни епохи. Защото тези явления или не се поддават на изследване от позициите на предварително изграден нормативизъм в областта на определен жанр, или подобен подход крие в себе си опасност за разминаване със семантиката на творбата поради факта, че относително стабилизираната жанрова система е подложена на деструкция, без да е настъпил обратният процес. В този смисъл и Паисий Хилендарски, и Софроний Врачански като първи представители на новобългарската литература са носители на явления, които са едновременно край и начало, разрушаване и съзиждане, но не само в смисъл на количествени натрупвания, а като качествени изменения, които настъпват почти незабележимо и в същото време мъчително, съдбовно за една национална литература с крайно ограничени възможности за интеграционни връзки с други литератури. Ето защо „История славянобългарска“ и „Житие и страдания“ приличат сами на себе си, защото, строго погледнато, те нямат свои предходници и следходници, за разлика от литературни явления през „улегнали епохи“, когато на типологична основа жанровият нормативизъм е не само възможен, но и в известна степен необходим. Следователно историческата поетика,

<sup>4</sup> Н и ч е в, Б. Радичков и историческата поетика. — В: Съвременник, 1988, бр. 4.

която е особено функционална при явления от този порядък, предоставя възможност конкретното литературно произведение, без да се подлага на „манипулация“ единствено от позициите на съвременните литературни норми, да се изследва във взаимодействие с други области на духовния живот на основата на междутекстови връзки и едва тогава „по диахронната ос в разреза на времето“ според думите на Пол Зюмтор. В този случай, каквато и „любопитна“ загадка за литературната наука да представлява „Житие и страдания“, това произведение не може да бъде вместено в познатите ни исторически или съвременни жанрови системи. Разбира се, подобно твърдение не може да бъде пречка за навлизане в света на творбата при опит да се изследват по-малко проучени семантични пластове, щом като вниманието на изследователя е насочено към „движението на литературните форми и идеи през десетилетието и вековете“, „към осмислянето и преосмислянето на тези форми“<sup>5</sup>. В този смисъл всеки нов литературен феномен през преломни епохи трябва да се изследва и възприема едновременно и като уникално явление, и като явление в резултат на сложно взаимодействие между народнопоетическото, митотворческото и особено религиозното начало в областта на наративното творчество. Впрочем, това ще бъде и главен обект на моето внимание във връзка с намерението да се изследват някои страни, свързани с генезиса и семантиката на „Житие и страдания грешнаго Софрония“<sup>6</sup>.

Като съзнавам сложността на взаимоотношението между ФОЛКЛОР — МИТОТВОРЧЕСТВО — РЕЛИГИЯ, които във всички времена (макар и нееднозначно) са се намирали в скрита или явна връзка, в моето изложение творбата на Софроний и по-специално неговият главен герой ще бъдат изследвани във връзка с книжовния опит в границите на евангелската, екзегетичната, агиографската повествователна и етична традиция, доколкото тя неразкъсваемо съществува в пастирската и творческа практика на епископ Софроний. Основания за това откривам в съществуващата прилика на типологична основа между главния герой в „Житието“ и героите от раннохристиянското книжовно наследство в Евангелията, Деяния апостолски и апостолските послания. Нещо подобно: на същата основа, се наблюдава връзка между епистолярната апостолска литература и известната автобиографична творба на Аврелий Августин „Изповеди“. Целесъобразността на този подход се обуславя от факта, че той няма за цел да отрича натрупаните литературнокритични оценки, а като има предвид тях, да се прибави към казаното онова, което е подбудено от недостатъчно изследвани страни на „Житието“. При това този подход е далеч от намерението да налага еднозначни тълкувания, свързани с генезиса и възприемането на героя-грешник от Софрониевата творба.

В началото на изложението стана дума за „страданията на съвременното литературно мислене“ при опит за жанрово определение на „Житието“, но това се отнася и до становищата относно неговата художественост от гледна точка на съвременното съдържание на това понятие. И тук мненията са противоположни, още повече че доводите в полза или против художествеността на места са твърде убедителни. Към аргументите, които защитават художествената същност на „Житието“ и неговия главен герой, ще прибавя и едно свое съображение. Както е известно, във втория Видински сборник Софроний помества преводната творба „Митология Синтипа Философа“, като спазва библейския принцип от онова време при графическото оформяне

<sup>5</sup> Пак там.

<sup>6</sup> В р а ч а н с к и, С. Житие и страдания. . . — В: Съчинения. Т. 1. С., 1989. 23—49. Всички цитати са по това издание.

на текста. А той е: на всяка следваща страница след началото — горе и в средата — да се отбелязва първата дума от заглавието — в случая МИТОЛОГИЯ. Впечатляващото във връзка с този случай е, че след няколко страници Софроний заменя чуждата дума митология с адаптираната на българска почва дума БАСНЬ, респективно БАСНОСЛОВИЕ (вж. речника на Миклошич!). Този факт обаче, свързан предимно с бъдещата рецепция на творбата с оглед нейната достъпност, има и друга стойност, тъй като авторът познава не само чисто филологическата страна на явлението. Още в старобългарски, а и по времето на Софроний гръцкото съответствие на думата БАСНЬ е  $\mu\theta\upsilon\varsigma$ , а латинското — *fabula* в смисъл на нещо лъжливо, неистинно, измислено. Както е известно, на гръцка почва от времето на късната античност се оформя и библейско-евангелският смисъл на горепосочената дума: например в езика на апостолските послания тя се среща като „мамливи духове“, „бесовски учения“, „скверни и бабешки басни“. „По тази причина изобличавай ги строго — пише апостол Павел до Тит, — за да бъдат здрави във вярата, като не дават внимание на иудейските басни“ (I Тим. 4:1—7 Тит 1:13, 14)<sup>7</sup>. От изтъкнатото става ясно, че на истинското слово, т. е. словото за Христа, което най-често се среща като слово-благовестие, се противопоставят неистинските, измислените думи, т. е. баснословието, което цели да отклони вярващите от „здравото учение“, от „добрия подвиг“, от „Божие слово“, т. е. от онази нравственост, в основата на която стои християнската любов към Бога и човека. Потвърждение на това може да се открие в Софрониевите хомилии, които, макар и преводни, автентично съдържат в себе си горното убеждение на автора, за когото Благовестието е откровение, то съдържа истински събития за живота и делата на Христос; всяко слово, което отрича тази истина, е баснословие. Това е едното семантично равнище на думата БАСНЬ, Софроний го познава! А сам превежда басните на Езоп, сам подменя митология с баснословие в споменатото произведение, без да се страхува, че може да бъде обвинен в разпротранение на „скверни слова“. Към подобно дело може да пристъпи само автор, който владее и друго семантично равнище на сложната дума баснословие, т. е. измислено от човека слово и затова за него то е истинно. Този факт дава основание почти със сигурност да се твърди, че авторът на „Житие и страдания“ има повече усет, отколкото съзнание за една от основните черти на художествено-литературното творчество — неговата фикционалност. Защото достойнство за твореца е (за разлика от абсолютния Творец), ако неговото баснословие за живота и човека служи „да разширяваме у них славата Божия и да сторим на комшиите наши някое добро, та и ний спроти тая работа да спечелим живот вечний“<sup>8</sup> — изтъква Софроний в „О истине“ от „Философские мудрости“. И това се отнася не само за хомилетичните, теологически и философски съчинения, а и за Езоповите басни и неговото „Житие и страдания“. Разбира се, не ще и дума, че подобно твърдение се съобщава както с характера и степента на фикционалност, така също и с движението на художествеността в синхронен и диахронен план. И така, за Софроний Врачански земният творец създава земно слово, но то трябва да носи послание в себе си за единение с Бога и себеподобните („комшиите наши“!): нищо, че е измислено, баснословно! Стига „да прочетут писание мое и да уползуется“. Изтъквам всичко това като част от философските, религиозните и художествено-творческите разбирания на епископ Софроний не за да го абсолютизирам: авторът не се нуждае от това поради силата на своята самозащита чрез собствените си текстове. В случая

<sup>7</sup> Библия. С., 1982. Всички цитати са по това издание.

<sup>8</sup> Врачански, С. Цит. съч., с. 200.

искам само да обърна внимание върху основанията да се защити една тълкувателна позиция върху текстове от „Житие и страдания грешнаго Софрония“, които в редица изследвания от по-ново време са интерпретирани едностранчиво, а често пъти и неприемливо.

Една от основните особености на наративното творчество (наред с фикционалното начало) е то да се реализира в конкретна „фактичност“, т. е. да ситуира в повествователното време и пространство определени факти, случки, събития. В същото време обаче зад „безобидната“ повествователна тъкан на произведението грижливо е скрита — в по-малка или в по-голяма степен — тайната на творбата. А тя, подобно тайната на Битието — от небесния Абсолют до земните субстанции — винаги и неотлъчно е привличала колкото непосредствената емоционална реакция на човека, толкова и неговите тълкувателни способности, за да може чувството да намери своето оправдание. Оттук започват и интерпретаторските тежнения: по-малко приятни и повече горчиви, когато се включат в обществената комуникация; в по-малка или в по-голяма степен убедителни, но все проникнати от съзнанието за правото на всеки. И все пак!

Редица автори, тълкуватели на „Житието“, опирайки се на отделни текстове в творбата, защитават тезата за светския характер на произведението и изградения в него герой, осъществени от Софроний на основата на някаква „етикетна“ религиозност, на някакви мисловни стереотипи от религиозен разряд, които почти нямали покритие в конкретното повествование. „Сферата на духовния живот в него („Житието“, б. а.) — пише Г. Гачев — е сведена до нула. Религиозността става формална. Няма нравствен идеал. Няма любов към ближния. . . От чувствата нашият герой познава, изглежда, само страха. . .“<sup>9</sup> И още: „Въпреки че искрено вярва в постулатите на религията — отбелязва Ив. Радев в своята монография за Софроний, — в „Житие и страдания“ Софроний почти не отделя място за непосредственото си участие в тяхното пропагандиране. Страниците не възстановяват душевни преживявания, смутове и екстатични състояния на неговата религиозност. . .“<sup>10</sup> И накрая, макар че в тази насока има богатство от текстове: „ . . . психическата връзка на автора с религиозната литература е твърде повърхностна“, тъй като „тя се изразява в стереотипни понятия и изрази, но не и в убежденията“<sup>11</sup>. Не е необходимо поредицата от подобни оценки, направени въз основа на Софрониевия текст, да бъде продължена. Важното е какви са основанията за тези оценки и дали тези основания не са подменени с желания. Защото колкото и необятен да е в семантично отношение един текст, той все пак не е без граници. И пак за основанията на цитираните автори, които остават встрани от културоведческия подход при подобни случаи; подход, основаващ се на съвременното религиознознание в неговите две направления, за което познаването на християнското вероучение чрез първичните библейски текстове и чрез теологията е задължително. При това независимо от мирогледните пристрастия на изследователя: в противен случай разминаването между текста на творбата и неговага интерпретация е почти неизбежно. Като се въздържам от пряк коментар на горните цитати, в опита да тълкувам текста на „Житието“ от позициите на някои принципи, залегнали в историческата поетика, сред които на първо място междутекстовите връзки, косвено ще се съдържа отговорът във връзка със становищата на горещираните автори.

И така, „Житие и страдания грешнаго Софрония“ не е агиографски жанр; творбата на Софроний е своеобразен „страничен продукт“ на средновековно-

<sup>9</sup> Гачев, Г. Ускорено развитие. . . С., 1979, с. 97.

<sup>10</sup> Радев, Ив. Софроний Врачански. С., 1983, с. 52.

<sup>11</sup> Петканова, Д. Хилдололетна литература. С., 1974, с. 276.

то житие в духа на настъпващата секуларизация и неговата основна отлика е наличието на фикционалност в определен вид и степен. Защото напълно възможно е чуждият опит от баснословието на Синтип Философ да се превърне в личен опит, и то по вътрешен подтик. Доказателства за това могат да се открият в строгата селекция на жизнените факти, които в живота на героя от „Житието“ са една дълга поредица от прежеждия и беда, прекъсната само няколко пъти от накратко отбелязани радостни мигове. Да се вярва, че в така оформеното повествование се съдържа истинският живот на детето и юношата Стойко, на поп Стойко Владиславов и епископ Софроний би било наивно, даже ако се съгласим, че авторът се придържа към миметическия принцип, когато построява своя разказ. И още нещо важно: личният жизнен опит на автора е само материал за обработка, при която изграждащият се герой се създава на базата новозаветни библейски архетипни образи с цел да се защити определена идея (за това ще стане дума по-късно). Не е случаен и следният факт от творческия опит на Софроний: както е известно, той преписва на два пъти Паисиевата история, като още при първия случай прокълнава евентуалните похитители на този героично-романтичен разказ за миналото на народа; чуждия опит обаче (като тип повествование!) той не превръща в свой. Затова пък в „Житие и страдания“ Софроний съвсем съзнателно и целенасоено търси друг тип повествование и реализира друг вид герой — героя-страдалец, който, за разлика от житийния мъченик, преди да отдаде себе си на Бога и ближните, трябва сам да съхрани своето духовно единство и да се избави от физическа смърт. Именно около идеята за страданието предимно в житейско-прагматичен и по-малко в метафизичен план е конструирано цялото произведение. Сякаш като по неизповедими пътища двамата родоначалници на новобългарската литература се насочват към героичното и трагичното начало в своята повествователна дейност, като оправдание за това намират в своята вяра в Бога и народа. Или, с други думи казано, и в двата случая същността и съдбата на човека, изобразен в героичен или трагичен план, е показана от гледна точка на теоцентричната антропология.

По-горе стана дума, че Софрониевият герой-страдалец е изграден на основата на архетипен евангелски образ, който може да се открие например във Второто послание на апостол Павел до Коринтяните, където на автобиографична основа се говори за страдалческата съдба на героя разказвач. „Ако трябва да се хваля — пише апостолът — с немошта си ще се похваля“ (12:30). „Аз съм бил много повече в трудовете, безмерно в рани, повече в тъмници и много пъти на умирање. . . , три пъти са ме с тояги били, веднъж — с камъни, три пъти съм корабокрушение претърпял, нощ и ден съм прекарал в дълбинето морско; много пъти съм пътувал, бил съм в опасност от реки, в опасност от разбойници, в опасност по градове, в опасност по пустини, в опасност по море, в опасност между лъжебрата. . . В Дамаск. . . аз с кош бях спуснат през прозореца по стената и избягах от ръцете му (на областния управител, б. а.)“ (12:23—32). Не би било уместно, сравнявайки двата текста да се правят буквални аналогии, макар на места приликите в пространственото ситуиране на събитията да са очебийни. По-важна в случая е типологичната близост между Софрониевия герой и героя от посланието, за които страданието е ценностна категория, която намира своето оправдание в архетипа (при апостол Павел — образа на Христос). В рамките на християнската религия мъките, бедствията, скърбите като човешка съдба загубват негативното си значение и се превръщат в условие и път към нравствен подвиг, който стои в основата на духовното развитие на човека. Това дава основание отново апостол Павел да сподели: „Затова и така страдам (подобно на архетипа Христос, б. а.), ала не се срамувам, понеже зная в Кого съм повярвал и съм уверен, че

Той е мощен да запази моя залог за *оня ден* (у Софроний — *ден въздаяния*, б. а.)“,(к. м.), (II Тим. 1:12). Ако тази изповед на християнския апостол, словесно оформена във вид на нравствен нормативизъм, бъде откъсната от своя контекст и трансформирана словесно в семейно-битова, служебна и обществена **ФАКТИЧНОСТ** в друг исторически контекст, не е невъзможно корените на Софрониевото „Житие и страдания“ да се търсят в евангелския текст. А това от своя страна дава основание да се откриват и други (освен традиционно наложилите се) семантични пластове на посочената творба.

Все на основата на принципа за междутекстовите връзки интересни наблюдения биха могли да бъдат направени върху композиционната постройка на „Житието“, която напомня, или по-точно адаптира, християнския модел за света и човека. Според книгата Битие светът и животът в него се раждат от **ТЪМА ВЕРХУ БЕЗДНИ**, т. е. от хаоса и ще завършат според евангелието от Матей (гл. 24 и 25) със Страшния съд, който ще настъпи при второто пришествие на Христос. Точно такава е и композиционната постройка на „Житие и страдания“, която е сведена до конкретното битие на героя: От „Аз, грешник в човецех, родихся в село Котел. . .“ до „. . . и трудившегося прощение сподобити, да би получити и нам десних стояниих в ден страшнаго въздаяния. Амин!“ Ето в какви граници се простира човешкият живот според епископ Софроний и тази своя представа той проявява в цялото свое творчество: от неделните си поучения и преводите на Йоан Златоустовите проповеди до своето „баснословие“, озаглавено „Житие и страдания“. Конкретното съдържание на този живот, през който ще премине битието на героя, е „закодирано“ в заглавието: в него е подсказана цялата структура на произведението — от семантиката до някои елементи от поетиката. Следователно заглавието е онзи тематичен ключ (Р. Пикио), който подсказва, че повествованието ще бъде ориентирано в определена посока: в него ще става дума за *живота*, за *страданията*, за *греховете* на човека чрез съдбата на конкретен герой — все основни понятия и образи в християнската антропология. И за да не се остане с впечатлението, че опитът да се интерпретира текстът на „Житието“ предварително се затваря в определени семантични граници, трябва да подчертая, че вниманието ще бъде насочено и към един по-широк кръг от проблеми, които вълнуват духовния мир на героя и в много отношения определят неговия жизнен път, но обединени около смисловата доминанта **ЖИВОТ — СТРАДАНИЕ — ГРЯХ**.

## ЗА ЖИВОТА

Какво е животът за Софрониевия герой? Живот, за който сам той разказва под тежестта на годините и с мъдростта на своя жизнен опит след мъчително извървян път. Живот, изпълнен с болки, скърби и с „тие страхове“ и „тие *временния нужди*“. . . В очакване на друг, небесен път, който ще го отведе до желаното най-справедливо въздаяние — „**ДЕСНИХ СТОЯНИИХ**“, за което той ден и нощ се труди в името на „**ОНОЕ ПАСТВО**“. Цялата изповед на героя — от раждането до последното „Амин“ — е една необратима поредица от непредвидими изпитания и страдания, свързани най-вече с общественото устройство. Войни, грабежи, епидемии, беззащитна робска съдба, човешка злоба — такава е картината на живота, която героят-разказвач рисува в хода на невъзвръщаемото време, в което и той по неизбежност се вписва: „Колико мя крати фатиха и биха мя и главо мя пробиша и хочаша да ме убият, ала Бог мя сохрани.“ И сред всички беди трябва да се оцелее! Героят вярва в това, защото жизненият му път е в съответствие с Божията

воля, с установеното от Бога, т. е. с архетипа. А това вече е условие душата сама да не загуби своето субстанциално единство в хаотичния вихър на собствените си състояния, за да може героят-страдалец да запази и необходимата му жизнена деятелност. И я запазва въпреки временно загубеното присъствие на духа в мигове на върховни изпитания, въпреки смъртните страхове, които го съпътствуват при всяка поредна „лютая смърт“ или „друга беда“. В този случай съвсем естествено е в непосилни ситуации да се очаква онова чудодейно решение на поредния житейски конфликт чрез: „. . . че каквото Бог подари“, „Ала подаде Бог“, „И Бог мя сохрани“, защото от страна на героя не е нарушен божественият нравствен закон. И обратното: „Молях се Бог да ми прости“, „Подаде ми Бог наказание“, „. . . бою ся от Бога да мя не суди Бог“ и др. са израз на онзи смут в духовния живот на героя, когато в жизненото си поведение е нарушил нравствената правда в отношението към ближния, когато „. . . бях се разгордил зарад това епитропство да глобявам неповинни человетци“ или когато „. . . узех аз оное паство на рамена моя и оставих го“. Съвременният изследовател би бил несправедлив в оценките си за Софрониевия герой, за неговия духовен мир и жизнено поведение, ако отнесе изтъкнатите по-горе случаи на духовна субординация от върховния Абсолют към изпразнения от съдържание и поради това формално употребяван средновековен етикет. Защото литературният феномен „Житие и страдания“ и неговият главен герой не е плод на творчески акт вследствие подражание по навик на готови образци, а късове (казано образно) от живото тяло на живота, в които главното действащо лице е той — силният във вярата и често пъти безсилен сред обстоятелствата. За да ги надмogne чрез вярата като духовно умопостижение на върховната сила Бог, проявена в битовото и религиозно-ритуалното като житейска практика. . . И така, за Софрониевия герой животът е низ от беди и страдания, в случай че са нарушени автономните земни морални закони, които произтичат и поради това са в унисон с върховния архетип, т. е. божествения закон. Сами по себе си тези страдания биха били напълно безсмислени, ако са плод на сляпата съдба, т. е. ако те нямат своето оправдание в самия герой или въвн от него (в това число и архетипа!). А това вече е усетът за грях, който според думите на Йоан Богослов е беззаконие (I Йоан 3:4). И се връщам отново при заглавието на Софрониевото повествование „ЖИТИЕ И СТРАДАНИЯ ГРЕШНАГО. . .“, за да се опитам да потърся смисловата доминанта в това съчинение на базата на конкретна текстова структура, изградена не сама на основата на метафизическия закон, но и във връзка с конкретното историческо времепространство в „Житието“. От чисто повествователна гледна точка с оглед структурирането на творбата очевидно е, че доминират страданията, които запълват цялото жизнено пространство на героя, т. е. те са неговият живот. Тази равнопоставеност на елементите в съчетанието ЖИВОТ — СТРАДАНИЕ дава основание да се твърди, че изминатият път на скърби, болки и душевни притеснения и бъдещето като очакван път към „СТОЯНИЕ ДЕСНИХ“ се събират в настоящето, за да намерят своя смисъл.

## ЗА СТРАДАНИЯТА

В своя труд „Космос и история“<sup>12</sup> М. Елиаде изтъква: „. . . великата заслуга на християнството в сравнение с морала на древното Средиземноморие е, че се придаде ценностно съдържание на страданието: от негативно явление

<sup>12</sup> Елиаде, М. Космос и история. М., 1987, с. 94.

мъкмата се превърна в жизнен опит с „позитивно“ духовно съдържание“. Именно в този смисъл апостол Павел изрича думите: „Ако трябва да се хваля, с немощта си ще се похваля“ (II Кор. 11:30), защото за него страданията са изпитание, което води до очистване и прераждане на човешкия дух. Само той, християнският диалектик, който познава същността на антиномичното мислене, е в състояние да види в собствените си страдания своята сила, защото тези страдания се коренят в голготския архетип Христос: „Помни — пише той — Христа. . . , заради което аз страдам дори до окови, като злодеец, но словото Божие не се връзва“ (I Тим. 2:8—9). От дотук изтъкнатото не е възможно да се прави извод за някаква очевидна близост между библейски текстове и текста на Софрониевото „Житие“, и то на същото равнище, както това може да се наблюдава между неделните поучения и евангелското слово. Може би интуитивният усет на автора за съществуващата разлика между агиографско и художествено творчество е оказал своето влияние и върху вида на междутекстовата връзка: в първия случай тя предимно е явна, а във втория — скрита. Ето защо фактът, че Софрониевият герой никъде в разказа за своя живот пряко не споменава за своята църковно-ритуална и религиозно-проповедническа дейност не е за изненада: той просто прави разлика между двата типа словеснотворческа дейност, а отам и между двата вида междутекстовост. За съжаление този факт в някои от споменатите изследвания се определя едва ли не като с магическа пръчка надмогната средновековна схема или „преодоляна средновековна психика“, тъй като в „Житието“ не се споменавало по никакъв повод нито едно библейско лице или събитие (Д. Петканова). Обратно, тази връзка е налице, само че не на прагматично равнище във връзка с изграждане на текста, а като идейна и нравствена позиция в процеса на повествованието. При едно непредубедено вникване в текста на Софрониевата творба могат да се открият редица интересни начини за трансформиране на архетипни текстове. Ето някои от тях. След като героят на Софроний е хиротонисан за епископ и вече е пристигнал в своя диоцез, той споделя: „И приход на епископия моя. Ала и тая не е по-долу от затворка. Нека бъде!“ Този сякаш между другото отбелязан момент поставя въпроса: щом като животът и атмосферата в епархията не са по-долу от затвор, как да се обясни изреченото с повелителна сила „Нека бъде!“? При това с такава категоричност и вътрешна убеденост, които не могат да се открият на друго място в „Житието“. Да се предполага някакво професионално себелюбие от страна на героя или да се подозира в някаква материална изгода, е неоправдано, тъй като сам признава „како ме изгабосаха изперва и натовариха мя епархията скупа“. „Нека бъде!“ извира от съзнанието, че героят не е безпомощно същество сред инертността на времето. Онова, което го очаква, макар да не бъде „по-долу от затворка“, има своето оправдание, т. е. то не е лишено от смисъл и тогава страданията могат да бъдат понесени, щом връзката с архетипа — голготския страдалец Христос — е налице. И още нещо, свързано с архетипния евангелски текст: страданията трябва да се приемат доброволно и като израз на свободната воля на личността. В цитираните по-горе думи на героя звучи не робският страх на психо-физическо равнище (макар той неведнъж да изпада в подобни ситуации), а усета за дълг пред „оное паство“, за което се е „венчал“ завинаги чрез сакралния акт хиротония. „Нека бъде!“ — сякаш през времена и пространства е долетяло посланието на апостол Павел: „Но ти във всичко бодърствуй, скърби претърпи, дело на благовестник извърши, службата си добре изпълни“ (II Тим. 4:5—7). И се редят една след друга сцени на лишения и човешки унижения: „. . . каков ли страх потеглих и колика ли скорб и грижа имах“, след които единственото утешение е вярата. В хода на тези мис-

ли естествено е да се отбележи, че оправдание за своята увереност, с която Софрониевият герой поема своя пастирски път, може да се открие и във формиращото се гражданско съзнание: това е безспорно, ако се имат предвид и други съчинения на Софроний. Не трябва да се забравя обаче, че духовният дълг, изграден на основата на религиозната вяра, не само не е в противоречие с гражданския, но те и взаимно се допълват.

Както бе изтъкнато, за Г. Гачев Софрониевият герой от всички чувства „познава, изглежда, само страха“<sup>13</sup>; за Ив. Радев „страх“ е ключовото понятие за вникване в емоционално-психологическите пластове на робския живот“<sup>14</sup>. Не бих имал нищо против първото твърдение, ако в този си хиперболизиран вид то не само обеднява, но и обезличава героя. А това е вече незаслужено, ако се уважава текстът. Що се отнася до второто твърдение, то би могло да се приеме за ключово само на социално-биологическо и емоционално-психологическо равнище. Когато обаче става дума за „тематичен ключ“ (Р. Пикио), имат се предвид и други измерения на споменатото понятие, които се оказват решаващи за духовния облик на героя, още повече, че тези други измерения (има се предвид „страх“ като метафизическо понятие на религиозна основа) разчитат не на количествени показатели, както това се наблюдава на прагматическа основа. В „Житие и страдания“ има един момент от финала на творбата, в който героят изказва благодарност на бея, изпращайки му своето епископско многолетствие, задего „...принесе ми писание оставителное. И освободих ся от тие страхове и временния нужди“. Интересно е в случая е, че героят причислява всички „тия страхове“, за които е разказвал, към „временния нужди“, т. е. към земните дела като към нещо преходно (съчинителната връзка между двете словосъчетания не е случайна). Радостта на героя, че беят го е „аджидисал“, като му е пратил „писание оставителное“, е радост във връзка с неговото физическо оцеляване. За това в края на краищата и условията са се оказали благосклонни, и върховните усилия — възнаградени. В този миг обаче настъпва обрат: на мястото на радостта застават отново скръбта и страхът — сега вече като понятия на метафизическо равнище: „Имам обаче една скорб и бою ся от Бога да ме не суди Бог, като узех аз оное паство на рамена моя и оставих го.“ И се навлиза в други сфери от духовния живот на героя: когато „тия страхове“ и „тия временния нужди“ са надмогнати, когато заплахата за живота е далеч, настъпва друга тревога — боязън от съд пред лицето на абсолютния Съдия, чийто глас е гласът на съвестта в душата на вярващия. Защото е нарушена връзката с архетипа и неговия божествен закон, т. е. извършен е грях от неизпълнен дълг пред „оное паство“. А грехът по думите на Йоан Богослов е беззаконие, което подлѣжи на осъждане. . .

## ЗА ГРЕХА

Грехът е ключово понятие във всички монотеистични религиозни системи. В християнската религия според Библията думата „грех“ е сред най-употребяваните; единствено тя отстъпва на съществителните имена БОГ, ДЕН, ДОМ, ПЪТ, НЕБЕ, ЗЕМЯ и ЛЮДЕ. С внушителната си честота на употреба в старозаветните и новозаветните книги (над 300 пъти) тя се налага и в центъра на светоотческата литература с хомилетична, екзегетична и догма-

<sup>13</sup> Г а ч е в, Г. Цит. съч.

<sup>14</sup> Р а д е в, Ив. Софроний — духът на времето. — В: С. В р а ч а н с к и. Съч., т. 1, 1989, с. 9

тична насоченост. На греха е отредено място и сред християнските тайнства: пряко той е свързан с покаянието, а косвено — с тайнствата кръщение и причастие. В по-ново време няма етическа система с теистическа насоченост, без това понятие да е сред ключовите, поради което на него са посветени монографични изследвания или отделни глави в трудове с религиозно-етичен и философски характер. Не могат да подминат това понятие редица съвременни изследвания с религиоведческа, културоведческа или психоаналитична насоченост, независимо от различията в подходите и оценките. Естествено е в порядъка на този преглед да се спомене и за художествената литература, където грехът като нравствена категория занимава творческите търсения на такива имена като Толстой, Достоевски и др. Във всички други случаи, където доминира материалистическо-рационалистическото начало и научният или стихийен атеизъм понятието грях или липсва, или е подложено на остра критика с иронично-сатиричен оттенък.

Ако на основата на някои теоретически разработки с теологическа насоченост се потърси отговор на въпроса за същността на понятието грях в живота на религиозно вярващия човек, открояват се няколко всеобщи основни твърдения: 1) Грехът не е онтологическа даденост в човешкото битие, той е „... дело на волята, той принадлежи към областта на духовния, нравствения живот, принадлежи, следователно, към областта на свободата“<sup>15</sup>. Ето защо грехът не е неотменна необходимост, както доброто, той е възможност, зависеща от свободната воля на човека, поради което при определени условия може и да не се прояви. При тази постановка интересно е още и следното твърдение на същия автор: „Но нека не забравяме, че ако съществува един факт от грях, който е наше общо дело, съществува и факт на избавление, извършен за всички нас.“<sup>16</sup> И така: има грях, но има и избавление от него чрез покаяние — към това призовава цялата светоотческа литература, с подобен призив са изпълнени и думите на Йоан Кръстител според Матая, гл. 3 и най-последно: старозаветните пророци, сред които Исайя ще изрече думите: „Глаголът беззакония твоя прежде, да оправдишия.“ Позволих си тази дълга ретроспекция по две причини: 1) не за да изчерпя понятието „грях“, което в религиозната литература има богати смислови нюанси, разкрити в редица теологически, културоведчески и религиоведчески трудове, 2) не за да покажа сложните взаимоотношения на греха с други религиозно-нравствени категории, като злото, страданието, покаянието, изкуплението и др. Целта ми е да укрепя твърдението, че Софроний Врачански, като съдим от неговата дълга пастирска дейност и от целокупното му творчество, не може да бъде откъснат от веригата на религиозната вяра и религиозното мислене, за да бъде представен като в криво огледало. Що се отнася до „Житие и страдания грешнаго Софрония“, като се опирам на текста — при всички негови особености в сравнение с останалите произведения, — може да се твърди, че тази творба също се включва в класическата верига на религиозното схващане за страданието и избавлението, за греха и покаянието, за отговорността и дълга, за видимото смирение и невидимите корени на духовната устойчивост. . .

Както е известно, религиозното разбиране за греховността на човека въобще — в това число и като първороден грях, който се изкупва при тайнството кръщение, и като грях на прагматична основа вследствие свободната воля на човека — намира място още в заглавието на Софрониевата творба, където непосредствено след словосъчетанието „ЖИВОТ И СТРАДАНИЯ“

<sup>15</sup> Л ю т а р д, Хр. Е. Апология на християнството. С., 1899, ч. II, с. 31.

<sup>16</sup> Пак там, с. 37.

е поставено определението „ГРЕШЕН“. Още в този акт от страна на автора горното словосъчетание, което без определението отвежда към общофилософския проблем за човека и неговия живот въобще, се включва в християнската етична система, т. е. в християнското учение за човека. И то независимо от неговия конкретен обществен и социален статут, от неговата лична съдба. За каква етичност от страна на автора може да става дума в случая, за какво формално изпълнение на „отживели“ морални принципи може да се говори, когато и за религиозно вярващия герой, и за неговия добросъвестен изследовател определението „ГРЕШЕН“, без да е семантична доминанта, има възлово значение в заглавието и в цялата творба като конкретен текст. В каква степен и как читателят и тълкувателят ще се съобразяват с посочената даденост, е въпрос на интерпретаторски предпочитания, но във всички случаи те не могат да бъдат въвн от контекста на епохата, за да могат да бъдат „транспортирани“ и в разреза на времето. В духа на казаното веднага трябва да добавя, че „Житието“ на Софроний не е амвонна проповед, в която живият живот на човека се „обезкръвява“, като се свежда до определени нравствени норми, представени във вид на абстрактно-символни религиозни образи или притчи (каквито са библейските паремии), а притчата не е нищо друго освен своеобразна кристализация на жизнена ситуация с чисто символно значение. В „Житие и страдания“ Софроний върви по обратния път: след почти в нормативен вид представеното заглавие започва „оживяването“, т. е. превръщането в жив живот на заглавието-притча. В този смисъл заглавие и конкретно повествование се намират в органична семантична връзка: първото е своеобразен „код“ — второто е „разшифроване на кода“ чрез жив, емоционално наситен разказ за един човешки живот. И още едно съображение, което отново закрепва твърдението, че Софроний професионално разграничава и в словеснотворческата си дейност на практика реализира разликата между амвонна проповед и наративно творчество. В неделните му поучения конкретният живот, в който често пъти доминират човешки страсти — извор на злобата на деня, е нито главен обект на внимание, нито основна цел на изложение; това се потвърждава от вековната хомилетична практика в областта на този жанр и в „Евангелие поучително“ е видимо с просто око. В тези проповеди житейското зло повече се констатира, а главната цел е то да се изкорени чрез отделни образи и сцени на добротворчество, милосърдие, смирение, любов към Бога и ближните. Затова главното внимание в този вид словеснотворческа дейност е насочено към евангелските разкази, към тяхното тълкуване и най-вече към нравствената поука, често пъти отбелязвана и като отделна част. В „Житието“ на Софроний се наблюдава обратното явление: главен обект на внимание и основна цел на изображение е вакханалията на злите сили в живота и болката на жертвите. В това е стихията на повествованието! Само тук-там, и то с външна плахост, се прокрадва надеждата да се надмогнат ужасите, като се укротят човешките страсти на ония, които не виждат, защото считат за нещо нормално „како се е разсипал светът“. Но за тази цел, а именно: да покажеш земния ад, като се потопиш в собствените си страдания, земните сили на човека не са достатъчни. Нужно е в това „живелище варварское и хайдутское“ да се обърне поглед и към небесния Абсолют — символ на доброто и вярата в него — не толкова за мистическо общуване, отколкото за утвърждаване на нравствената позиция и определяне на нравствен императив. В този смисъл Софрониевият антропоцентризъм (а той безспорно е налице в „Житието“) мирно съжителствува с теоцентризма, но не в неговия теологически вид, а повече в границите на народната религиозност. Такова е посланието до „оное паство“ (пък и до всички в хода на времето!), на които „не би възможно меня да казвам им сас уста моя“.

Убеждението на епископ Софроний и неговия герой от „Житие и страдания“, че земният живот на човека е една безкрайна верига от страдания, неизбежно поражда въпроса за причините на бедите, болките и нечовешките мъки, защото без тях (причините) всичко се превръща в безсмислие, т. е. страданията не могат да намерят своето оправдание. По този повод М. Елиаде пише: „Първобитният човек — и, както ние сега ще видим не само той — не може да си представи страданията да не са предизвикани от нещо. . . Неурожая, засухата, разграбването на градовете, загубването на свободата или живота, всяко бедствие (епидемия, земетресение и др.) — няма нищо, което не би могло да получи така или иначе своето обяснение. . .“<sup>17</sup> Най-често това обяснение се търси или в личната вина, или в злобата на другите, но вина или причина винаги има. В този дух от позициите на християнската нравственост Лютард продължава: „... за това дело (греха, б. а.) ние сме отговорни, и нашата съвест ни прави отговорни. . . грехът не е само сила, която господства над нас, а е в същото време и *наша виновност*“ (к. м., Д. Е.)<sup>18</sup>. Колкото и невероятно да изглежда на пръв поглед, между творческия опит на цитираните автори и епископ Софроний съществува здрава връзка. Впрочем тя е опосредствувана от главния герой на „Житието“, който напълно се „вмества“ в теоретическите постановки на споменатите учени. Или по-правилно би било да се твърди обратното: теоретическите изводи се вместват в поведователната практика на епископа, защото тази практика е основа за обобщения. Ще посоча само няколко примера от „Житието“, които подкрепят горното твърдение. На места причината за страданията на героя е Бог, който справедливо наказва, но наказанието е заслужено, понеже то е следствие на сторен грях, а той е „безумная лудост моя, що бях се разгордил зарад това епитропство, да глобявам неповинни чловеци“ (с. 29). Грехът стои в основата и на она момент, когато героят изгубва присъствие на духа и изпада в отчаяние пред опасността заедно с още двама души да бъдат посечени. Ако от биопсихологична гледна точка е обяснимо възрастни мъже „у затворка да плачат сас слези“, то за религиозния човек това не е позволено, тъй като според християнското вероучение състояние на униние и печал се причислява към човешките страсти, които пораждат греха. Затова „Молях ся тайно Богу да ми прости *согрешение мое*, почто бях отчаял себе си“ (с. 28, к. м., Д. Е.). И още нещо: външната причина за страданието, която може да стане повод за извършване на личен грях, е също грях, проявен в престъления и даже изстъпления срещу жертвата, която е в позиция на неравностойна сила. Пред тези изстъпления героят застава ту с временна уплаха, ту прави опиг физически да им се съпротивлява, ту хитрува и даже „докле найду време да побегна от них, колико лъжи не положихме“. . . , но винаги с духовен стоицизъм и вяра в смисъла на преживяното страдание, дошло по неизбежност. За да съхрани живота си, като го отдаде на ближните по съдба и участ.

Още по-показателен е онзи момент в „Житието“, когато „из епархията, *божием попущением*, тое лято удари една чума. . . не остана чисто едно село *грях ради наших*“ (к. м., Д. Е.). Тук всичко от гледище на религиозното мировъзрение и морал е на своето място, особено като се има предвид и следният откъс: „И ходихме после из Плевен и по селата *святимже вода повсюду*, и *Бог мя сохрани*“ (к. м., с. 38, 39). Както се вижда от току-що цитирания текст, в съзнанието на героя се очертава следната схема за някои основни житейски максими: човешкият ЖИВОТ е изпълнен с множество СТРАДАНИЯ, чиято причина е „ГРЯХ ради наших“, грехът ражда чувството за ВИНА, а вината

<sup>17</sup> Елиаде, М. Цит. съч., с. 95, 97.

<sup>18</sup> Лютард, Хр. Е. Цит. съч., с. 43.

води до ПОКАЯНИЕ и молитва за ПРОЩЕНИЕ. За да настъпи избавление и СПАСЕНИЕ — „Бог мя сохрани“, а това значи, че е възстановена връзката с архетипа, който справедливо изпраща наказание, представено като „Божиет попущением“. Едва ли е необходимо да се привеждат и други примери от живота на главния герой в потвърждение на изложената теза. Ще припомним само, че точно този модел за човека и неговото поведение в живота е оказал решаващо влияние и върху композицията на творбата, която започва с „Аз, грешний в человецех, родих ся на село Котел“, за да отведе не само към християнския догмат за първородния грях, но и (а може би най-вече!) към потенциалните възможности на новороденото, което, идвайки на бял свят „в человецех“, е като всички тях — „грешний“. За да дойде финалът и се очертае композиционната рамка: заключителните акорди на разказа-изповед за една човешка съдба отново извеждат на преден план „мене грешнаго“, „мене недостойнаго“, т. е. не заслужаващ достойнство поради сторени грехове.

Все в духа на защищаваната теза за духовната същност на Софрониевия герой, а тази същност оказва решаващо въздействие върху неговата социална практика, потребно е да се обърне внимание още веднъж на финалната сцена, където авторът подчертава една твърде важна особеност от образа на героя, особеност, която е постигната с помощта на един наглед случайно въведен архетипен образ, причисляван най-често към етикетната практика при осъществяването на междутекстовите връзки. Споменатият образ заема твърде важно място в християнското вероучение — става дума за Страшний съд, който в текста на Софроний, когато авторът очертава последните шрихи от образа на своя герой, присъства като „ДЕСНИХ СТОЯНИИХ В ДЕН СТРАШНАГО ВОЗДАЯНИЯ“. Както вече бе изтъкнато по-горе, във връзка с християнската антропология животът на героя-страдалец от „Житието“ протича по определена схема. Към нея чрез споменатия архетипен образ трябва да се добави още чувството за отговорност и съзнанието за дълг към върховния повелител и „оное паство“. И понеже героят сам изповедно признава, че е нарушил обета, даден по време на тайнството хиротония — да бъде пастир на своите пасоми до края на живота си, — не остава нищо друго, освен да се покае и да храни плахата надежда за опрощение от „всемилостиваго, како го не оставих заради почитание мое“. Тук е потребно да се изясни същността на архетипния образ, който е обрисуван в евангелието от Матей — глави 24 и 25. Страшният съд е представен от евангелиста като второ „пришествие на Сина Човечески“ (24:27), чието идване никой не знае кога ще настъпи. За разлика от първото пришествие, по време на което Христос показва модел за човешко поведение в живота, при второто пришествие всички — живи и мъртви — трябва да отговорят за поведението си съобразно този модел. „Тогав Син Човечески в славата си. . . ще отдели едни от други, както пастир отлъчва овци от кози; и ще постави овците от дясната, а козите от лявата“ (25:31—33). На тези, които са от дясната страна, ще бъде предоставено царството на доброто, а на тези от лявата — вечен огън. Онова, което искам да подчертая, каго си разрешавам по-детайлно представяне на образа, е, че обявените праведници недоумяват кога са правили добро на Сина Човешки, та им се отрежда царството на вечното добруване. Тогав Той ще им отговори: „Доколкото сте сторили това на едного от тия Мои малки братя, Мене сте го сторили“ (25:40). Следователно въздаянието на Спасителя е за лични дела, извършени през земния живот на човека — дела добри или лоши, отнасящи се до „тия Мои малки братя“. Осмислен и интерпретиран в светлината на този християнски образ-митологема, героят на Софроний се проявява като напълно хомогенна личност. Будното чувство за отговорност и съзна-

ние за дълг пред „оное паство“ — сега, когато се е освободил от „тие страхо-  
ве и от тие временния нужди“ — раждат отново (но вече на друго равнище!)  
скръб и богобоязън вследствие извършен грях, „като узех аз оное паство на  
рамена моя и оставих го“. Затова и надеждата към „Бога всемилостиваго“  
е така плаха, макар да е убеден, че е нарушил нравствения закон не „за-  
рад почивание мое“, „но от голяма нужда и от тежкий долг“. За героя обаче  
грехът си е грях въпреки обстоятелствата и той трябва да бъде изкупен един-  
ствено чрез добри дела — „денем и нощем“, като „изпиша няколко книги  
по нашому болгарскому языку. . . , а ТИЕ да прочетуг писание мое и да упол-  
зуются“ (п. м.). Може би само тогава ще настъпи успокоение на съвестта, т. е.  
„трудившаго ся прощение сподобити“!. . .

В „Евангелие поучително“ и по-точно в поучението „Неделя пред Рож-  
дство Христово“ епископ Софроний пише: „. . . затова, един е Бог, една е  
вярата християнска, едно е кръщението. За това иска Бог и ний да бъдем  
едно и да сме съединени (свързани). . . , да бъдем всинца като едно тяло и  
една душа. . . “<sup>19</sup> Тази раннохристиянска максима, постулирана още в „Сим-  
вол верую“, призовава за духовно обединение на верски принципи, като в  
основата на това обединение застава любовта между хората. Проповедникът  
Софроний, който добре познава същността на този религиозен догмат, още  
по-добре усеща и на практика реализира неговия конкретно-исторически  
смисъл, когато „са е разсипал, свето, а най-много оная страна, що е близо до  
Видин“, т.е. когато единството като народностно съзнание е подложено на из-  
питание. Затова са и тези настоятелни призиви в споменатата проповед —  
„да бъдиме едно тяло“, „да ся обичаме и почитаме като същи братя“ и т. н.,  
призиви, в които трудно може да се определи кой от двата принципа — верс-  
кият или народностният — доминира; важното в случая е, че те взаимно се  
допълват. Впрочем това е една позната християнска традиция, която пропов-  
едникът Софроний успешно адаптира на българска почва и която сред дру-  
ги народи, при други условия намира приложение и до днес: от идеята за  
съборност на Владимир Соловьев до съвременните папски послания, извест-  
ни под названието *utbi et orbis*. В „Житие и страдания“ обаче чрез своя ге-  
рой Софроний постъпва по друг начин: в това „живелище варварское  
и хайдутское“, където живеят роби и потисници, място за проповед на чо-  
вешка любов и милосърдие няма и не може да има. Сред грозящата опасност  
за живота всеки сам спасява себе си, обзет от ужас и страх. И настъпва Ра-  
зединението! Разделението! Колебанието! Сред хората, между хората!  
В душите на хората! Остава едно: смирено да приемеш страданието (и ге-  
роят-страдалец го приема), за да можеш устойчиво да го понесеш (и героят  
на Софроний цял живот го носи на своите рамена). И още: за да можеш чрез  
изстрадалата си съдба, която в случая се оказва и съдба на народа, да бъдеш  
**ИСТИНСКИ СЪДНИК** на своето време (за разлика от венценосците!).  
Следователно ако любовта във времена на политическо и нравствено падение  
не може да обединява и сплотява хората, то тяхното СТРАДАНИЕ, което  
намира оправдание в нравствения закон, може да събере онеправданите, за  
да бъдат единни чрез болката си. А това е вече нравствен подвиг, който е  
основата на идеята за единение.

В началото на моето изложение изтъкнах, че секуларизацията като  
неизбежен акт през Възраждането, който засяга материалния и духовния  
живот на човека, е сложен и мъчителен процес, реализиращ се предимно повече  
като преосмисляне на традицията, отколкото като противопоставяне. Това  
твърдение едва ли би могло да се поддържа безпрекословно, като се има пред-  
вид сложността на културните процеси. А когато става дума за тях, безатлер-

<sup>19</sup> В р а ч а н с к и, С. Евангелие поучително. Букурещ, 1865, с. 3.

нативността не е желана поради своята неплодотворност. В този смисъл опитът ми да навляза в някои семантични пластове на „Житие и страдания“ от позициите на историческата поетика нека бъде приет като възможен начин за интерпретация на творбата, особено като се има предвид, че произведението се появява в началото на Българското възраждане, когато търсещият специфичен свой облик възрожденски хуманизъм в литературата се крепи здраво на християнските (а те са и общочовешки!) нравствени принципи. Това твърдение намира своето основание в редица културоведски изследвания, сред които ще посоча само становището на Ерих Фром — основоположника на неофройдистката психоанализа. По този повод авторът пише: „Ренесансовият хуманизъм следва традициите на късното Средновековие и в началния си период достига най-високо развитие на „религиозния“ дух след средните векове.“<sup>20</sup> Тук се корени и мотивът, дал плът на предложението интерпретационен подход към „Житие и страдания грешнаго Софрония“.

---

<sup>20</sup> Фром, Э. Иметь или быть? М., 1990, с. 149.