

ЖИВЕЛИЩЕТО НА БЕЗПРИЗОРНОТО ВРЕМЕ

ДЕСИСЛАВА ЛИЛОВА

С какво започва времепространството на Възраждането е ключов въпрос с дълга традиция от нееднозначни отговори. Все пак отправната му точка винаги остава Паисиевата „История славянобългарска“. Какво подготвя появата ѝ и какво следва от нея, кои са предходниците и кои — последователите: това са двете стратегически посоки, с които литературната наука определя координатите на голямото начало. Някъде там започват усилията на българското време да се завърне в обетованата земя на историята. Тогава е направено и мъчителното откритие, че пътят за там минава през „долната земя“ на собствения срам. Катабазисът в срамната светая светих на българските интуиции за време, история и съдба и отчаяното „защо“, което се носи оттам, оставят по-скоро неразгадаем, отколкото оптимистичен знак за начало. Той е обременен с трудни въпроси, на които младата епоха тепърва ще отговаря.

„Житие и страдание на грешния Софроний“ би могло да се прочете като един от тези отговори. Традицията да се интерпретира Софроний през призмата на „История славянобългарска“ е стара. Тя започва още от Б. Пенев, който описва отношението между врачанския епископ и атонския монах чрез формулата на еволюционната приемственост „учител — ученик“:

„Той тръгва в една от многото посоки, които е набелязал Паисий, но затова пък в тази избрана посока той отива по-нататък от учителя си.“¹

Йерархичната структура на тази формула е оспорена от И. Радев. Той отхвърля патриархалния месианизъм в литературно-историческия подход и търси мястото на Софроний извън „сянката“ на неговия предтеча:

„Вече е отхвърлено схващането, срещано при Б. Пенев, Н. С. Державин и др., че С. Врачански е обикновеният продължител на Паисиевото дело... Но трябва решително да се отиде по-нататък... Той е не само извън „сянката“ на П. Хилendarски, а и много по-гъвкаво и действено, зряло и последователно предявява своите изисквания, осъществява творческите си идеи, програмата си на общественик.“²

Метафората за „сянката“ на „учителя“ и бягството от нея съдържа стремежа да се търси множественост на опорните точки, върху които се гради новата литературна история. В тази перспектива отношението Паисий — Софроний придобива възлов и дори символен характер. То може да се разглежда като знак за амбивалентната, здраво споена, но дълбинно противо-

¹ Пенев, Б. История на новата българска литература. Т. II. С., 1977, с. 256 — 257.

² Радев, И. Софроний Врачански. Личност и творческо дело. С., 1983, с. 21 — 22.

речива основа на възрожденските институции за свят. Но двойствената природа на този „знак“ трудно се поддава на интерпретация. Неслучайно спектърът на научните визии варира в толкова широки параметри. Г. Гачев подчинява развитието на диалектиката „от фолклорно-художествено през религиозно — към разсъдъчно съзнание“³, А. Робинсон и Н. Дилевски търсят типология и паралели във функциите на историографията и агиографията през преходното време⁴, докато И. Конев изследва взаимоотношението между историческо и художествено съзнание и формирането на концепция за страданието⁵.

Напрежението на алтернативата е угаено не само в глобалните измерения на връзката между тези две патриаршески фигури на епохата. То личи дори в ключовите формули от реторика на историята и житието. Паисиевото „защо“ наистина разтърсва Славянобългарската история, защото е прицелено в срамната тайна на нейната „долна земя“. Но „грешният“ епископ също задава въпроси и би могло да се каже, че те изразяват в не по-малка степен ирационалната страна на възрожденската култура. Не толкова защото са значително повече на брой от въпросите на историята, а по-скоро защото трескавата им скороговорка изглежда лишена от всякакъв упор — не само идеологически, но дори и диалогичен:

„Ами аз наченах да мисля какво да сторя: да остана в Плевен при кърджалиите сам — не бива. Да отида във Враца не смея, да отида с тях на Влашко — какво ще правя?“

Реториката на житието би могла да се определи като бягство от самата възможност да се зададе Паисиевото „защо“, което все пак има цел (антиутопията на срама) и опонент (пък бил той и „неразумен юрод“). Софрониевото „какво“ сякаш предпоставя собствената си липса на смисъл и невалидността на всеки отговор: „не бива“, „не смея“, „каково ще правя“. Пред него няма избор и няма правилен път. От ирационалния му възел може да се избяга само в желанието:

„Ще ми се да отида на Враца, ала не смея да взема турчин ясакия [телохранител — бел. моя, Д. Л.]⁶, да не ме изкаже някому навън.“

Само по себе си несигурно („ще ми се“), желанието не сече, а бавно и плахо „разплита“ възела от колебания и страхове — „не смея“, „да не би“. Но даже и когато то най-сетне се превръща в уклончива и принудителна алтернатива, възелът се оказва още по-здраво сплетен:

„Ами взех един човек християнин от Константин чорбаджи, и се дигнахме нощем, а нощта — малка, по май месец. Четворица души през гората, през полето напосоки, а не по пътя, и дойдохме до река Искър. А оная река без ладия не се минава никак. Насреща е село Коинлари. Викаме, не се чува от речния шумтеж. Човек не се явява никакъв, а вечер настана, дъжд валеше. Да гръмнем пушка не смеем, да не би има в селото някои пазвантови хайдуци. Какво да сторим? Замаяхме се.“

³Г а ч е в, Г. Ускоренное развитие литературы. М., 1964, с. 42 — 72.

⁴Р о б и н с о н, А., Д ы л е в с к и й, Н. Софроний Врачанский и его жизнеописание. — В: Софроний Врачанский. „Жизнеописание“. Ленинград, 1976, с. 69 — 103.

⁵К о н е в, И. Българското възраждане и Просвещението. История, историческо съзнание, взаимодействия. Т. II. 1983, с. 248 — 260.

⁶Бележките са направени по юбилейното издание от 1989 г. под редакцията на Н. Дилевски.

Пътуват нощем, тъмнината ги закриля, но нощта е „малка“. Стигат до Искър, скитането „през поля и гори“ свършва, но реката е голяма. Коиплари е на другия бряг, но не могат да преплуват. Има селяни, но не се виждат. Би трябвало да ги чуят, но реката шуми. Може би има „пазвантови хайдуци“, но по-добре да не ги видят и да не ги чуят. Затова имат пушка, но не гърмят. Настава вечер, но тя вече ги плаши, дъжд вали.

Нишките на страха се сплитат отмерено и методично. Те имат своя логика и тя е в естетството на самата природа: в това, че майската нощ е къса, а Искърът — широк и шуми, че вечер става тъмно и често вали. Благоприятните и очевидно съвсем вероятни възможности по правило не се реализират (от цяло село жива душа не се вижда). За неблагоприятните важи обратното (има ли, или няма врагове в селото) и предотвратяването им се плаща с цената на други провалени възможности (да гръмнат с пушката). „Какво да правя“, повтаря Софроний, но питането му прилича повече на заклинание против уроки. Това е хронотоп на пълна безтегловност или както признава самият Софроний: „Замаяхме се.“

„Хеле видяхме един говедар, и позна ни и отиде да каже в селото. И дойдоха хора с ладия, ала и тая ладия — смъртно корито, побира три-четири човека, а конете да преплуват голи.“

„Замаяните“ интуиции на Софроний непрекъснато се провалят в усилието да идентифицират протейчните гримаси на този антисвят. Дали да въздиша от облекчение или отчаяние, дали ладията е Ноев ковчег или „смъртно корито“, дали говедарят е ангел на спасението или се готви да прекара душите на мъртвите в ада — неразгадаемият принцип на тази „игра“ действа безотказно и предизвиква реакция, която е отвъд изненадата, а може би и отвъд надеждата:

„Ами като накарахме конете да преплуват, нели побягна назад в гората един кон, Боже мой, какво да сторим? Притъмня. Ония коне минаха отсреща, тоя в гората. Ония ли да гледаме, тоя ли да хващаме? Ами тая смъртна река нощем в тъмнината как да преминем, всички щем да се удавим.“

Трудно е да се каже дали екзистенциалният ужас в това отчаяно „нели“ се дължи на самото бягство на коня. То по условие е знак за липса на изненада, но затова пък съдържа скрит упрек — едно плахо „натякване“ към пасивността на висшата сила, която сякаш просто не желае да отговори на въпроса „какво да правим“. Пороят от думи звучи като нелепа „компенсация“ на божественото мълчание — скороговорка на безпризорно дете на някакъв бряг, където няма разлика между „ония“ и „тоя“, между напред и назад, между „притъмнялата“ гора и „смъртната“ река, в която така или иначе „всички щем да се удавим“.

„Ала даде Бог, та оня кон не отиде надалеко, възвърна се и отиде при другите коне. И като минахме оная река, светна ни малко на очите, защото къмто Враца нямаше толкова страх от кърджалиите.“

Остава само чудото и то наистина се случва, макар че всъщност няма нищо общо с намерения кон. То е в самата съпричастност на Бога, в съкровения жест на неговата десница, избърсала „замаяните“ очи на един малък човек, който просто се страхува да мине Искъра. Изглежда сякаш „замаяният“ свят все пак удържа интуициите на сакралния олам, които С. Аверинцев

анализира именно чрез природата на християнското чудо:

„Непостижимото съвсем не е това, че водите на Червено море веднъж са се разстъпили пред бегълците, както разказва книгата „Изход“; непостижимото е, че извънземният, извънвременен и извънпространствен Бог е превърнал делото на шепа отчаяни хора в свое собствено дело. Ако той може да се държи по този начин, какво би му попречило да превърне в свое и делото на отделния малък човек, загубен в природния и социалния свят? Защото чудото по определение е насочено не към общото, а към конкретно-единичното, не към „универсума“, а към „аза“ — към спасението на този „аз“, към извлечането му от вещната сплъстеност на обстоятелствата и причините.“⁷

Но ако в големия, смислен и целеустремен свят на Библията, Бог вижда шепа отчаяни хора, струпани на брега на Червено море и разтваря водите му, за да открие пътя на спасението, то край бреговете на Искъра той „дава“ само „оня кон“ да „не отиде надалеко“, та като минат реката, да им „светне малко на очите“. Тук „вещната сплъстеност на обстоятелствата и причините“ няма алтернатива, в която човекът може да бъде „извлечен“. През нея светлината само се процежда и ако някой все пак бъде „извлечен“, то ще е „къмто Враца“, където пак е страшно, но не „толкова.“

Пребиваването в този свят на концентрирано зло, до който рядко и трудно достигат отблясъци на божията благодат, изисква пълна съсредоточеност и волево усилие. Трескавата мисъл, нервната подвижност, цялата свръхактивност на Софроний вибрира на границата на възможното и дори откъд нея:

„И като мина малко време, разболях се, ала не от болест да лежа на постеля, ами ме хвана едно сърдечно притеснение, и не можех да седя на едно място, докле преброи човек до десет, ами ходех като луд покрай водите и плачех. Чинеше ми се, че ще изскочи сърцето ми от устата; в такова притеснение бях.“

Напрежение, което кара сърцето „да изскача от устата“, наистина е нечовешко. То е физическото измерение на онази огромна и страшна отговорност, която може и трябва да носи само християнският Бог:

„Не търсете какво да ядете, или какво да пиете, и не се загрижвайте, защото всичко това търсят езичниците на света; а вашият Отец знае, че вие имате нужда от това; но вие търсете царството Божие, и всичко това ще ви се придаде. Не бой се, малко стадо! Понеже вашият Отец благоволи да ви даде царството.“⁸

Но в грешното „царство“ на врачанския епископ перспективите са изкривени, пътищата са задънени и времето тече на пресекулки, сякаш няма промисъл, която да се грижи за елементарния ред на света. „Какво да ядем“, „какво да пием“ и най-сетне „какво да правим“ са все въпроси, излизащи извън компетенциите на „малкото стадо“, но Софроний непрекъснато е принуден сам да им отговаря. Защото това неволно, измъчено и непосилно подражание на Отца е единственият възможен залог за оцеляване.

Софроний неслучайно не е склонен да се откаже от този залог дори в редките мигове, когато божията десница видимо се намесва — например,

⁷А в е р и н ц е в, С. С. Поэтика ранневизантийской литературы. М., 1977, с. 74.

⁸Евангелие от Лука, глава 12, 29 — 31.

по време на чумата, която „удря по божие попущение заради греховете наши”. За да запази живота си в пламналата епархия, му е необходимо чудо и той е готов да го „сътвори”, та ако ще и да е равнозначно на невиждан грях. Така епископът отказва да погребее чумав поп:

„Ако не пратиш — рекоха — поповете, ние отиваме при агата и ги вземаме силом да го погребат. Те досега всички чумави погребяха, ами този поп защо да не погребат?” И аз що да сторя, пратих ги и го погребяха. И на сутринта дойдоха всички при мене и аз видях, че се смесих с тях.”

„Чудото” не сполучва, оказва се поредният грешен отговор. Едва тогава идва ред на причастяването, на тайнството, в което тленният човек „поглъща” и „пие” сакралната вечност, за да се върне в лоното на божия олам:

„Намислих да служа литургия, да се причастя със светите тайни, на какво ти дари Бог!”

Бремето на безизходния въпрос „какво да правя” най-сетне е паднало, но Софроний изглежда по-скоро примирен, отколкото облекчен. В дълбинно комплексиранията визия на този български епископ дори сакралното тайнство прилича на утопия — сякаш е напълно възможно Бог да „отхвърли” омърсената, болна епархия като чуждо дете:

„И ходихме после из Плевен и по селата, светихме вода навсякъде, и Бог ме съхрани.”

Чудото господне съхранява грешния Софроний от чумата, но не опровергава неговата интуиция за лоното на олама като изплъзваща се утопия, която може и да не се състои. Защото същият този Бог изоставя своя епископ в мига на най-съкровенията им близост — в кулминацията на Страстната седмица, в литургичното тайнство на Пасхата, в деветия час от вечернята:

„И като почнахме поздравяването с „Христос възкресе!”, чухме как се разтърси градът, и вдигна се един общ глас и викане, и що бяха човеците в църквата, всички побягнаха навън. Останах аз сам в църквата, облечен в архиерейската одежда. Чувам отвън вик, плач, ала не зная какъв е този голям мълвеж и не смея да изляза и да надникна навън, защото църковната ограда беше слаба, вижда се отвъд. И в същия час изсипа се отгоре един град като орехи, ала малко продължи и премина.”

Когато удря часът смъртта да се поправи със смърт, към небесата се възнася не възкръсналият Син, а „вик и плач” на обезумели „човеци”. Градът се разтърсва като при страшно и величествено чудо, но не в ликуване, а в смъртен страх. Небесата прокапват, но не с екстатични сълзи, а с „град като орехи”. Магически простата формула „Христос възкресе” се разпада в нечленоразделен „мълвеж”, а божията крепост не само и не просто опустява — тя става крехка, проникваема и уязвима. Символиката на това знамение е толкова кощунствена, че Софроний нито я „знае”, нито „сmee” да я разбере. А когато я осъзнава, реагира като на лоша магия, повтаряйки заклинанието на своя живот: „Ами аз накъде да отида?”:

„Тогаз дойде един свещеник в църквата и ми каза, че дошли пазвантови хайдуци към две хиляди, изпотрошили порти и врати и в нашия метох кондисали и всички мои вещи присвоили. Ами аз накъде да отида? Замахх се.”

Така в „Житие и страдания” на Великден възкръсва не Синът Божи — ипостас на свършеното единение между земното и небесното начало, а юродивият хаос — ипостас на смъртта, която не може да бъде поправена.

Знаменателен е начинът, по който „грешният“ епископ описва тази чудовищна аномалия в сакралния календар. Той я регистрира като необясним, почти природен феномен с всички предварителни симптоми, характерни белези, включително и „замайването“, което предизвиква. Не търси причини, не посочва вина, не вижда изход. Представя едно свидетелство на очеvideц, предназначено за всички, които

„не вярват, че се е разсипал светът, а най-много оня край, що е близо до Видин, що е живелище варварско и хайдушко“.

Софроний има предвид владиците от Светия синод, но и йеросхимонах Спиридон едва ли би повярвал. „Преславната“ вселена на неговата „История во кратце о болгарском народе славенском“ (1792) просто не би могла да се „разсипе“. Там времето извира направо от предвечната си бездна и се понася към собствения си предел. Пороят на тази вълна заличава „несъответствията“ на историята и ги превръща в дивни съвпадения. Вместо „оня край, що е близо до Видин“ — „владяху не толико восток, но и запад, Германию, Францию, Италию и самага великаго Рима“, вместо обитатели на „живелище“ — господари на „вселенна“, вместо аномалии — чудеса в сакралния календар, вместо несъстояло се възкресение на Спасителя — удвоено рождество на Младенеца, вместо срамния антипразник на българския Великден — великото тайнство на българската Коледа, когато цялото човечество вика в екстаз: „Болг се роди, Коладе, тойзи вечер, Коладе“, защото прародителят на избраното племе има една и съща рождена дата с Исус.

Идентификацията между митичния отец и Божия син е не по-малко знаменателна от усещането за безпризорност, което „замайва“ „грешния“ епископ. Магията на името, в която Болг е Бог и обратно, и лошата магия, преследваща Софроний из лабиринта на живелището, са две еднакво валидни лица на българската ирационалност. Неистовият демиургизъм, способен да роди наново цяла една българска вселена с български Рим, български Александър Македонски и български Господ е огледалният образ на непохватното подражание на Отца, което няма смисъл, защото не може да спре разсипването на света, но няма и алтернатива, защото Бог е забравил оня край, където смъртта не се поправя със смърт.

Тази концентрираност на времето в една парадоксална точка, където или началото, или крайът се възпроизвеждат в лоша безкрайност, може да се определи като комплекс за уникалност на българската съдба. Дали става дума за избраничество или безпризорност, е важен, но все пак производен въпрос. Самата интуиция, че този свят не е като другите, е бременна с парадокси и именно усилията за тяхното разрешаване изграждат ядрото на възрожденската култура.

В това отношение гледната точка на францисканския „Архив на България“ (1761) е изключително интересна: в него се съхранява богат „материал“, който принципно сменя болния въпрос на Възраждането. Не защото Блазиус Клайнер няма сетива за „аномалиите“ на българското време. Изискан и ерудиран, францисканецът ги представя като разпадане на универсалния и класически език на мита. На този език името България би трябвало да звучи като Омфала, като хтоничен пъл⁹ — древно, далечно и мистично място, от

⁹ На старогръцки Омфала означава „пъл“ — ὄμφαλόϛ: „Това се вижда предимно от онова писмо, което той [византийският епископ Теофилакт — бел. моя, Д. Л.] писал на великия

което всеки свят има нужда, за да изпитва и така да пречиства своите герои. И ако ритуалните изпитания изглеждат като „срамно робство“, това не е реторика, а криза на езика. Само че тази криза няма нищо общо нито със свръхплодовитостта на славянските етимологии, в които името може да означава всичко (Москва е Мосох, славяни е слава, Болг е Бог и т. н.), нито с нечленоразделния „мълвеж“ и „шгумтеж“ в „живелището“ на Софроний, където думите нямат смисъл, а и няма кой да ги чуе.

В „Архива на България“ кризата е по-скоро „клинична“, отколкото екзистенциална. Тя се дължи на болест, немощ, духовна слепота, ниска култура и неслучайно речникът на Блазиус Клайнер изобилства със съответните термини („нечисти варвари“, „гнусни заблуди“, „гнойни язви“, „воня“, „гнилото“ и „бълвоч“). В крайна сметка цялата реалност на омърсеното българско време изглежда като „петно или бръчка“ върху лика на „истинската църква Христова“. Това несъмнено е оскърбление за „истинното и свършено християнство“, но поне не е аномалия или във всеки случай не е нещо необяснимо и уникално. Срамната болест на българското време е причинена от схизмата и се лекува с отказ от нея. Както се изразява Блазиус Клайнер, като се „потопи в чистата вода от изворите на Спасителя“ или още по-точно — като се „прибере в кошарата Господня онова, което е изостанало“.

Това е едновременно радикален и класически отговор на българския въпрос. Ако го преведем на езика на Софроний, той би означавал, че българското „живелище“ наистина е „варварско и хайдушко“ и наистина е извън „кошарата Господня“, но оттук не следва, че „се е разсипал светът“. „Архивът на България“ стабилизира „замаяния“ хронотоп, но го лишава от самодостатъчност. В неговата визия българското време не може да роди нито собствен космос, нито дори собствен хаос. То е само една функция на друга, „истинска“ отвъдност, в чието лоно трябва да се прибере, защото извън него боледува, изражда се в ирационален антисвят.

„Житие и страдания“ не познава такава отвъдност и може би затова Софроний прилича повече на грешник в незаслужен пъкъл, отколкото на блуден син на път към обетованото лоно. Но през 1833 г. в българската литература се появява още едно житие, което прекрасно познава „лучите“ на „истината“ и въпреки това не е в състояние да реши парадоксалните отношения между реалността и нейния отвъден хоризонт. Става дума за „Житие светого Алексия, човека божия“, написано на „прочитание и умиление душевно, сочинено на стихи на язык славено-болгарский и посвячено на сынови и чада Болгарски, и из преголяма любов от Константина Огняновича, родом серба“.

Действието се развива по времето на „Онория царя, православна римскаго кесаря“ в семейството на богатия и праведен Евфимиан и неговата жена Аглаида. Алексий е техният единствен син, добит на стари години и те безкрайно го обичат, а той им отвръща със същото. Затова се покорява на родителската им воля да се ожени за избраната от тях също така богатая и

доместик Йоан и в което, започвайки с мита на Омфала, описва своята нищета и моли със следните слова да бъде освободен от управлението на българската църква: „Не служи на богата царица, чиста и хубавица, и златна Венера, а служи на нечисти варвари, лъхаци на воня на кожи и в живота си последни ници, но по негодничество държачи първенство... освободете ме от това срамно робуване [вие], които можете“ и т. н.”

праведна девойка. Заедно с това обаче той е решен да съхрани своето „девство“, да се изтръгне от „сетей мирских“ и да намери място, където „да служи Богу невъзбранно“. В нощта на сватбата тайно от всички напуска Рим и заживява като просяк в сирийския град Едес. Евфимиан разпраща слугите си да го търсят по цял свят, но когато стигат в Едес, те не разпознават своя „изсушен“ от пост и молитва господар и подхвърлят милостиня в ръката на просяка, облечен в „дрехи садрани“. Минават години, един ден в църквата се чува глас, който заповядва на свещеника да приюти светеца, който проси отвън. Но Алексей „бяга“ от славата,

*„Боеше се да не за почест земна,
Не изгуби слава пренебесна.“*

И тъй като не желае да бъде разпознат под никакво име в „мирския свят“, напуска града. Излиза буря и отвежда кораба, на който се е качил, в Рим. Божият човек моли Евфимиан да го приюти в дома си. Бащата не познава родния си син и дава подслон на странника. Слугите издевателстват над нищия бродяга — „срамно“ го „укоряват“, „по глава“ го бият, „за коса“ го „терзаят“, с „помии“ го обливат. Светецът

„...всегда на това молчеше,

.....

И никога пороптал не беше.“

Но и никога не разкрива рожденото си име, макар че ден и нощ слуша риданията на майка си и недокоснатата си жена, които са се затворили в една „килия“ от момента на изчезването му. Едва когато Господ му известява „ден исходный“, Алексей описва житието си на „хартия“. Той признава, че е причинил на близките си „жал и скорб“, но се надява „на благоутробие Христоса Спасителя“ и вярва, че затова

„Толко выше мзда ще да имате.

В воздаянии и милост примите.“

В същото време от „жертвеника“ на римския храм се чува „чудный глас“. Той заповядва да бъде намерен „человека Божий“, който „в петок утро ще от своего тела да излезне“. Всички „праведни“, „утруждени“ и „обременени“ тръгват да го търсят, но не могат да го познаят. Гласът се чува втори път и посочва Евфимиановия дом. Кесарят обвинява богатия римлянин, че крие светеца, самият Евфимиан е потресен. Събира се огромна тълпа и всички отиват в дома му. Явява се слугата, който по заповед на господаря се е грижил за безименния странник през тези седемнадесет години. Според него мълчаливият, поруган, живеещ от хляб, вода и молитви просяк може да бъде припознат за „божи човек“. Втурват се към килията му, но го намират издъхнал, стискащ парче хартия в ръката си. Изнасят го на двора и с мъка изтръгват свитъка от вкочанените му пръсти. Евфимиан го прочита и сам не знае дали да се „возрадва“, че най-сетне е намерил „вожделения“ си син или да оплаква смъртта му. Аглаида пада върху мощите на светеца, целува ги и пита своята „надежда“:

„Душа твоя какова е била,

Да е толко страдания терпила;

Как си могъл всеки ден да слушаш

Плач за тебе и с кротост да гледаш

Да плачем и не си пожалил

Нас, о, чадо, нито ни утешил...“

А когато към майката се присъединява и невестата-вдовица, с нея „заплакаха всички човеци”. Те разпознават една жена, която тридесет и четири години се е питала защо е изоставена от „Алексия, жениха любима”, а днес е „видяла, каквото не мислела” — станала е „лженевестая”, „неутешна вдова нещастная”:

*„Днес посегнах и днес вдова станах.
Днес получих и днес пак изгубих.
Днес възлюбих, но до смърти плачем,
Догде бедна от жалост не умрем.”*

С тази последна демонстрация на липса на каквато и да било „обменяемост” между небесните и земни знаци житието завършва. В неговата нечовешки сурова визия двете начала на света се оглеждат взаимно, без да открият и сянка от идентичност в еднаквите си имена — баща и Отец, майчина утроба и „благоутробие” на Спасителя, жених и небесен годеник, синовен дълг и „послушание Творца”, сватба и „сочинение” на две души, „любов телесна” и „друга божествена”. „Лъжовната” им прилика по-скоро пречи, ушлита в „мрежите” си истинската идентичност и затова трябва да се заличи „цялата и докрай” — точно както Алексий „затрива” прекрасния си лик:

*„И тол весма от пост изнури се,
Да красота лица му затри се.
Поглед весел скоро помрачи се,
И все тело докрай изсуши се.”*

В известен смисъл самото му бягство изглежда като „отърсване” от „налепа” на имената. Той ги „затрива”, „изсушава”, „съблича” („дрехи златоткани”), „раздава” („вещи драгоценни” и всичко, което изпроси), „забравя” (семејство, дом, дори рожденото си име). Това наистина са крайни, радикални жестове — класически във волята и безпощадността на своя подвиг. Но драматичната емоционалност на това житие едва ли може да се нарече класическа. Нестандартна е самата му перспектива, която се „удвоява” там, където се очаква да постигне свършената си пълнота. Защото „съблечените”, „раздадени” и „забравени” знаци на земния свят не отпадат от нейния „кадър”, а го разпъват с физическото си присъствие.

Слугите не знаят, че господарят им е станал просяк и обикалят света да го търсят. Бащата не знае, че синът му е станал „човек божи” и отчаяно се надява да го намери. Майката не знае, че „чедото” ѝ се стреми да се върне в друго „благоутробие” и го чака в обятията си. Невестата не знае, че женихът ѝ е небесен годеник и мечтае да литне като „гълъбца” и да го открие, където и да е. Парадоксът на тези голи и безпризорни „имена”, които не „знаят”, че са изтрети, за да се провидят техните истинни „двойници”, превръща „адамантия” подвиг на светеца в недостатъчен жест.

За да бъде оправдан, той трябва да надхвърли жестокостта на бягството, която сама по себе си остава непонятна за земното семејство на божия човек. Тогаво Алексий се озовава изправен лице в лице с тези захвърлени от него, но ирационално живи, слепи и затова невинни в любовта си „имена” на грешната му земна идентичност. Да понесе безропотно гаврите на собствените си слуги е най-незначителният подвиг, който му предстои. От него се очаква „терпение чудно”, което в дадения случай означава нечовешко.

Защото само отвъдни интуиции за свят могат да удържат образа на

земята като чужбина и пустиня и да го наложат върху родния дом. Само „адамантено“ девствен светец би могъл с мълчаливо състрадание да наблюдава изгарящите страсти „родителей своих, супружници и прочих любезных“. Само неизразима с думи воля за „скъпоценния бисер“¹⁰ на царството небесно може дори в смъртта да стиска изкупения грях на земната си идентичност. И само обсебеност от истината може да изправи тези окаяни създания пред „огледалото“, което да им каже, че мъките им са били неоснователни, абсурдни, никому ненужни.

Визията на житието съсредоточено наблюдава точно тези „преогорчени“ образи, уловени в сакралното „огледало“. Безнадеждно, а може би и непростимо слепи, те цял живот пребивават в един свят, в един град, в един дом, в съседни „килии“ с божия човек и пак не го разпознават, макар че той е плът от плътта им и няма друг, когото да познават по-добре. Те упорито го наричат с погрешни имена и търсят онзи, когото не трябва, а даже и когато най-накрая отвъден глас направо им нарежда кого и къде да намерят („Човек Божий... тражите... в Евфимиановия дом“), „човеците“ изпадат не в просветление, а в паника и стрес.

„И що в сердце сега да чувствувам,“

пита недокоснатата, но вярна съпруга, която „днес“ разбира, че е станала „лъженевеста“ и този нелеп брачен статут е единствената награда за нейния подвиг. Тя е „изгубила“, защото е получила възможност да „посегне“ и тази ирационална равностметка не може да се проумее. Не може дори да се оплаче с човешки сълзи и затова „неутешната“ жена вика „небо, воздух и ты, земля“, „моря и вси источники... и вы, вси кладенци“ да се „съберат“ и да се излеят от очите ѝ. Тези „космично“ разплакани слепи очи може и да страдат от излишен патос, но все пак удържат самия парадокс на човешкия свят, който никога няма да разбере „кое зло“ е направил, дали е наказан или помазан в своето „щастие злополучно“.

Би могло да се каже, че това „щастие злополучно“ е по-ирационално дори от „разсипания“ свят на Софроний. Защото за разлика от невестата „живелището“ страда от остър недостиг на сакрално присъствие. Там чудесата са малки, редки и невинаги успяват, епископът е „грешен“, няма божи хора, а и Спасителят не може да възкръсне. Отчуждеността от отвъдното и в двата хронотопа е пределна, но ако „оня край“ изглежда безпризорен, то семейството не само и не просто е в „кошарата Господня“ — то е кръв от кръвта на Божия човек. Това са интуиции за юродивост, вписани в най-дълбоката възможна съкровеност и самият факт на присъствието им в културата на Възраждането тежи от трудни въпроси.

Първия им отговор откриваме в предговора към житието, но интерпретацията е повече от неочаквана. Според Константин Огнянович девствената добродетел на невестата би трябвало да буди „любов матерня“, окаяната слепота на земните родители е равна на прозрение за „истинно богатство, кое е просвещение“, а да живееш „на страх Божии по закону“ е „като да“ усещаш „теплота и любов ко бедному и непросвещенному своему отечеству“:

„По това искам да ви побудим да познаете и ви, кои сте родители, как Евфимиан в толко богатство и слава, желал е на сина своего Алексия истинно богатство и истинна слава, кое е просвещение и благообразие душевно и

¹⁰ Евангелие от Матей, XIII, 45 — 46.

благородство сердца... Чуйте и самото Спасителя как и той дума: „Ищите прежде царствия Божия и вся приложатся вам!“ Ищите царствия Божия, то ще рече: „ищите премудрости“. Защо без премудрост и царство се Божие се не постигва... Вижете и ви, дъщеря българския, житие на реченна невеста и подражайте ей в добродетел с дело и будите и ви постоянни и верни како Богу, тако и на супруги ваши. Раждайте и воспитавайте чада на страх Божий по закону, грейте их с любов матерня, като да от младост да усещат теплота и любов ко бедному и непросвещенному своему отечеству.”

„Преведен“ от Огнянович, сакралният език неочаквано произвежда свода на възрожденските идеологеми: просвещението е богатство, премъдростта е земен рай, любовта към родината е закон Божи. Тази стратегия напомня повече за „История славянобългарска“, отколкото за „Житие и страдания“. И вероятно неслучайно авторът продължава с почти преки цитати от Паисиевата реторика:

*„Но о, и уви! Ще ли то скоро да бъде? Ще ли някога и в България возсия благодатна луча премудрости; в България, кажем, кое е отечество ваше, кое е някога славно било, коего се ви обаче днес стидите, какво що видех мнози да се отричат от това име **българи**, а защо? Затова защо студено и тихаго сердца не позволява им да лобат свое отечество, най-више из тая причина, що е непросвещено, глупо, нещастно и бедно. А они се помешали едни с греци и нарекли се греци, други пък с власи и називат се и они тако и като безумни гнусат се от своего рода, языка и имене, аки би им име **българи** безчестие приносило.”*

Зададено от Огнянович, Паисиевото защо звучи по-обхватно, но и по-абстрактно, по-прочувствено, но и по-обезсърчено. Разликата между „ти, юроде“ и „ви, българи“ произвежда дистанция, външна гледна точка и универсален хоризонт. В „История славянобългарска“ въпросът е насочен по-скоро навътре — към другото българско аз, към долната земя на собствените ни комплекси. Но той не отменя и не забравя „горната земя“, където го чуват всички „вие, читатели и слушатели, роде български, които обичате и имате присърце своя род и своето българско отечество“. Във визията на Огнянович цялото „непросвещено, глупо, нещастно и бедно“ отечество лежи в „ямата“ на срама — самотно място за народ с „безумно“ и „студено“ сърце, където няма никого „до болгарина“:

„Питам аз: кого видехте, о, българи, и чухте да се отриче своего рода и языка: аз не видех никого до болгарина. Греци свой род не крият, но йоще се називат елини, от коих происходат и трудат се да го више умножат. Тако руси, серби, лехи, чехи и прочии, кои от славенскаго народа происходат, явно и с високий глас проповедуват как са потомци храбрейшаго и славнаго народа.”

На „горната земя“, където сияе „благодатната луча премудрости“, са всички народи — от елините до лехи, чехи и прочее. Там е цялото славянско семейство — универсалният дом на единния „храбрейши и славен народ“. Това наистина е висока, престижна и устойчива гледна точка, от която всяко „питане“ неизбежно се „надвесва“ надолу. В гръмовното „питам аз“ всъщност няма нищо въпросително, но затова пък има безпрекословно силов речеви акт и той изисква не обяснения и оправдания, а удостоверяване на самоидентичност:

*„А ви, що сте, о, **българи**? Еда и ви не сте потомци истаго народа, коего са руси, серби и прочи? И не е ли срамота да се стидите славнейшаго имене?”*

Най-паче треба да се хвалите и поноситe как сте сродни с прочи народи славенскаго потомства, кои са днес в цела Европа и със слово, и с дело славни кроме вас, болгаров, кои сте со все назад останали. За то и питам и с високий глас викам: О, народе! Ще ли и в България да възсия някога благодатна луча премудрости?"

Тук вече наистина се „вика” на толкова „високий глас”, че очевидно целта е не пространството, а времето, в което ехото ще трябва да се носи дотогава, докато най-сетне възсияе „и в България” премъдростта. В това заветно „някога” самото „царствие Божие” ще слезе на земята и българите ще познаят „що са”, ще захвърлят „стиденето” и ще се изправят пред „цела Европа”, облечени в дивната слава на „славенско потомство”, макар да са „со все назад останали”. Така изглежда визионерската перспектива на Константин Огнянович — потънала в неземни „лучи”, стара слава и затрогваща нишета. Тя вероятно би могла да се определи като образцов сакрализиращ символизъм, ако не беше толкова мъчително и откровено утопична.

Тя няма аналог в „История славянобългарска”, макар да кънти като нейно ехо. По-скоро би могло да се каже, че тя пречупва въпросите на Паисий през ирационалната призма на възрожденските жития, в които българският свят прилича на печална и парадоксална аномалия. В „разпнатата” визия на атонския монах няма място за такава дистанция между сега и „ще ли някога”, между долу и горе, между тук и отвъд. Там има завършена „славянобългарска” вселена с космос и с хаос, над която „светата присъда” едновременно тегне и я озарява. В нея е и космическият път, и входът към антисвета, защото времето не само и не просто е забравено. То е отхвърлено като ненужно в самата родина на първото царство, религия и писменост. И ако в тази родина наистина се чуе гръмовното „А ви що сте, о, *болгари*”, най-вероятно ще му отговорят два еднакво достоверни гласа — един безпаметен юрод и един младенец, невинен, „прост и незлоблив” като жертвен агнец. Това обаче е отговор, непреводим на универсалния език на „премъдростта” — труден и непонятен дори за такъв чувствителен „адепт” на Паисиевите страсти като Константин Огнянович:

„Обаче аз изнемогвам духом и слези ми низ лице течат, защо видим навсекаде противност. Противност, думам, такава, коя се мучно или с голем труд исцелява. Първа е, що в пастирех духовних, види се повседневно, големо небрежение ко просвещению. Втора, що в богатих големо е жестокосердие, собствено користолюбие и несогласие за обще благополучие. А трета е противност, що в просто общество царствува, от една страна бедно немогущество, а от друга, ужасно угнетение властелнаго, но негде и богатих ига. От това с правда може да се рече, как в България много философи пасат свиние, затова що ум нихен, който е способен за висока дела, загуба се у темнота невежества.”

В това „изнемогващо” отчаяние, а и в цялата визия, пропита с толкова излияния в „горяща любов” към България, има нещо чисто, крайно и необуздано, което напомня юношеска страст. Огнянович сякаш гледа своята втора родина като „невеста”, идеализира я, сакрализира я, полага пред „олтара” ѝ своето „мало дело” и все се „нада”, че тя „знае”, „как всекога к вам с горяща любов удушевлен бил толко.” И в същото време я засипва с болезнени, оголващи въпроси, заставя я да „види” греха на осквернената си „непорочност”. Но слепотата на тази окаяна „любима” е сякаш безнадеждна — „такава, коя се мучно или с голем труд исцелява”. Между видимата „навсе-

къде” „противност” и „благодатната луча”, която „ще ли возсия”, няма брод. Тяхната несъвместимост е ирационална — тя ражда „философи”, които „пасат свиние” и затова за нея няма думи, а само сълзи „низ лице”.

Така Константин Огнянович и неговата България някак изненадващо попадат в една и съща визия заедно с всички земни и небесни знаци от Житието на Алекси, човека божи. Утопията на тази „любов” с цялата ѝ тяга към светлината на истината, с безмилостното ѝ пречистване по пътя към „лъчите” изглежда вписана с нетленни букви сред подвизите на светец-мъченик. Драмата ѝ — с „неисцелимата” слепота, с невинното, но също толкова „противно” „бедно немогущество” на българските „философи” — е достойна за сълзите на неутешимата невеста.

Едва ли има съществено значение дали това органично вписване в хоризонта на житието е преднамерено търсено. Вероятният отговор е по-скоро не, но сам по себе си той не опровергава валидността на онези интуиции за свят, които скрито управляват както житието, така и неговия увод. А те са обтегнати до „изнемогване” между утопията и нейната земна „противност”. Затова и образът на България изглежда така пределно ирационален — сякаш е „проектиран” върху заблудите и страстите на целия човешки свят.

В точката на тази екзистенциална аномалия, където светът необяснимо, но неударжимо губи смисъл, житието на Алекси, човека Божи се пресича с житието на „грешния” Софроний. В „оня край, що е близо до Видин”, където философите може и да не пасат свине, но понякога наистина продават овце, отчуждеността на сакралното от профанното се долавя със същата острота. Само че там се реагира с по-малко символизъм, по-просто, макар и също така драматично. В „живелището варварско и хайдушко” магията на тайнството се разрушава лесно, превръщайки свещеността в някакъв трагикомичен фарс, където празният храм, сакралните думи, архиепископската дреха напомнят нелеп театрален декор и ако има „агнец”, той гледа „като вол” на заклание.

„Гледах като вол, кой час ще да ме умъртвят,”

признава Софроний и е благодарен, когато вместо да го набият на кол, го „харизват” точно като вол на майката на султана:

„Мъжете паднаха на молба пред един негов [на султана — бел. моя, Д. Л.] обичен човек, а жените се примолеха на неговата майка. И примолех се майка му да ме харизже на нея, за да не наскърбява християните с моето убиване. И с голямо моление ме освободиха от оная люта смърт. И като беше се закле да ме убие, същия ден наби на кол одного юрука вместо мен, който беше убиец.”

В този свят така или иначе идва ден и някой трябва да бъде набит на кола. Остава или „да гледаш кой час ще да те умъртвят”, или да бягаш „кой къде види”:

„И като се качи горе [местният чауш — бел. моя, Д. Л.], викна срещу него пашата, и свлякоха го долу в затвора, а ние взехме да бягаме кой къде види. А аз побягнах близо до пашовия конак и не се сетих, че пашата седи горе на къошка и ще ме види. И като ме видя, викна: „Що бягаш, бре? Хванете го и го доведете тук!”

Въпросът „защо” се среща извънредно рядко в „Житие и страдания”, което изобилства с „какво”, „накъде” и „как”. Той неслучайно е зададен не

от Софроний, а от Джезаерли паша и е повторен два пъти, за да получи отговор:

„И попита ме: „Защо бягаш, бре? Кой те гони?“ И аз му рекох: „Ефенди, ние сме рая, всякоа сме боязливи като зайци. И като дигна ти чауша, уплашихме се и побягнахме!“

Така изглежда екзистенциалният отговор на бъдещия врачански епископ — лишен от патос, прост и еднозначен, сякаш дори не е имало защо да се пита. А се оказва, че е имало:

„А той рече: „Каква вреда имате вие от това? Аз ви повиках да ви питам за пътя.“ Страшен паша беше!“

Дните за заколение и дните на мирен живот може би имат някакъв ред и времето сигурно има някакъв цикъл, така че може и да не е нужно да бягаш вечно „като заек“. Но за „раята“ този цикъл е непроницаем. Защото тайната на времето е тайна на самото мироздание. Тя дава власт на висша сила, на Господ, на „страшен паша“. Подмятана в непредвидимите и резки тласъци на дните, „раята“ няма сетива за тайния им ритъм. Тя реагира с първичната сила на своя инстинкт за оцеляване и вероятно неслучайно Софроний често я уподобява на животинските твари — „волове“ и „зайци“. С такава „твар“ е позволено да се оперира като с вещ (да се „хване“, „върже“, „затвори“, „хариже“) или да се ловува като дивеч:

„...колко пъти вадиха срещу мен пищови да ме убият. Веднъж един хвърли копие върху мен, ала не случи да ме удари.“

Телесността ѝ може да се умъртвява (да се „беси“, да се „набие на кол“, да се „посече“, в най-добрия случай — да се „оскубе брадата“) или да се потребява:

„Ала тогава бях юноша млад и красив на лице, а тамошните турци содомити като ме видяха, тозчас ме хванаха да ме разпитват за харачийската ми хартия [квитанция за изплатен данък — бел. моя., Д. Л.], и намериха моята хартия за недобра, и ме затвориха в една одая, що беше близо до пътя, далеч в една градина, където имаше турци, що свиреха, играеха и се смееха. Ала аз се досетих защо ме затвориха тамо.“

В това времепространство на окончателната и конкретна вещност трудно може да се намери по-адекватна единица мярка от парите. Неслучайно в „Житие и страдания“ толкова много се говори за тях. Софроний е вечно в дългове, „оплячкосан“, събиращ „мирия“, тоест църковен данък, глобяващ другите, откупващ себе си, забъркан в сложни сделки с „хиляди овци“. Парите винаги присъстват сред мотивите, които го движат във времето и пространството — от първото пътуване, когато „заемодавците“ го принуждават да отиде в Цариград и да събере „каквото имаше да се взема пари от касапите според джелепския обичай“ до последното, когато отива в Букурещ, за да се помоли на „светия уgroвлахийски митрополит Доситей“ да го освободи от епископския сан, защото

„натовариха ме със скъпа епархия за петдесет и пет кесии, и четири години не съм ходил в епархията си, нито съм взел една пара, нито съм дал мирията, ни лихвата за тия пари, та станал борч повече от осемдесет кесии.“

Самото ръкополагане на Стойко Владиславов се мотивира не с отречение или отвъдна жажда и не с духовни, а със „сиромашки“ нужди и „прискърбно преживяване“. Софроний го представя като щастливо стечение на

обстоятелствата — една случайна, но по-привлекателна алтернатива от гурбета:

„Ала докле изплатя оня дълг, каква сиромашия изтеглих, нужда, притеснение и прискъръбно преживяване прекарвах, колко укори търпях от жена си, защото беше малко горделива. И намислих да остава и дом, и жена, да отида долу по селата да работя да се оправя. И чули някои от най-първите чорбаджии, че искам да ида, повикаха ме и рекоха: „Не ходи никъде, седи тука, тия дни ще дойде нашият владика, и да му се примолим да те направи свещеник.“

Недостигът на интуиции за провидение, съдбовна предопределеност и причастност към отвъдното изглежда очевиден, но не и неприличен. Той би могъл да оскърби едно сакрално тайнство, но не и стока, която се продава и купува, за нея се наддава, а цената се вдига и пада като на всяка градска чаршия:

„И на третия ден дойде архиепът, и му се примолеха и той тозчас благоволи да ме хиротониса [ръкоположи — бел. моя, Д. Л.] в неделя. И дадох му седемдесет гроша. Ала това заплащане стана в сряда, и аз си готвех потребното за в неделя. В петък вечерта дойде икономът и ми върна парите и рече: „Да знаеш, че няма да те направи владиката свещеник, защото друг даде сто и петдесет гроша — тогава ще да хиротониса!“

Междувременно бъдещият свещеник се е изповядал, причастил и пре-чистил, получил е дори „марторий“, тоест свидетелство за изповедта си. Само че доверчивата откритост към тайните на битието не е „печеливша“ сред „вещната сплъстеност на обстоятелствата и причините“. Тя се разплита трудно и затова е нужна друга сила — или висша, или поне „адекватна“, също толкова вещна, отчуждена, окончателно конкретна, изчистена от всяка идеална цел. Или с други думи — пари, обикновено — много пари:

„Прибягнах до ония цовеци, що бяха молили и дали парите, и те отидоха и дадох още тридесет гроша, и ръкоположи ме в лето 1762-о, 1 септември.“

Така за тридесет гроша отгоре Софроний се облича в сакралното достойнство. И обратно — за четиристотин гроша „отдолу“ заплашват да го бият на „фаланга“, за десет кесии го хвърлят в затвора, където се разболява от „чревен недъг“ и му падат косите, „а те не ме пушат, псуваха ме“, за осемдесет и четири гроша му отнемат правото три години да служи литургия, за десет хиляди овце го връзват с въже и го влачат „по онова поле за Коритен“, напред лято „жарко и жежко като огън“, бият го по „босите нозе“, сърцето му се „пресича“ от болка („Пази, Боже, от бостанджийско биене немилостиво!“), за малко да го обесят и накрая за същите тия овце, които

„ни то бях продал, нито бях купил, само се продадох и се купиха в моята къща“,

втори път го „турят“ в „страшен затвор“:

„Бяхме четворица на една къса верига, не можехме да полегнем никак, ами ако полегнеха от нас двамина, то ония двоица седяха. Дохождаха бостанджии [турски стражари — бел. моя, Д. Л.] при мене и псуваха ме и думаха: „В кой час си тръгне султанът, тозчас ще те набием направо на кол, да се научите как се взема назад глобата от бостанджибаши!“

В последна сметка го „харизват“ на майката на местния „султан“. Превръщането на Софроний в стока, еквивалентна на стадо овце, може и да изглежда чудовищно, но то е валидният отговор на въпроса защо страда-

нията в това „Житие” се измерват в пари. Защото нищо друго не е в състояние да гарантира опазването на онази минимална граница, отвъд която всеки „образ и подобие Божие” се изражда във вещь, в твар, в безсловесна и скверна телесност.

Пределната рационалност на парите, която иначе би могла да отблъсква и плаши, изглежда по-скоро като „манна” в кошмара на „разсипания” свят. Проницаема, ясна, достъпна, тя е един възможен механизъм за интегриране поне на минимални цялости. В „Житие и страдания” самата тази възможност има огромно значение. „Замаян” до безтегловност от безкрайно „какво”, „как”, „накъде”, Софроний се вира в хоризонта на глобалното с недоверчиво страхопочитание — в „баталията”, разиграваща се там, и в собствената си злощастна роля в нея:

„В лето 1768-о начена се война — баталия на турчина с московеца. Ами какво да кажа: като се повлякоха ония люти и свирепи агаряни, какво ли зло не сториха на християните — що им наум не дойде, това не сториха, колко човеци избиха.”

Това вече е голямото време на историята — обетованата земя, в която Възраждането мечтае да попадне, за да постигне своята истинска идентичност. Но в „оня край, що е близо до Видин” тя по-скоро повдига в степен собствената атрофия на „живелището” и тази „бременност” с все по-големи плодове на българския хаос я сродява с неосъществуемостта на великденското тайнство. С „начеването” на войната езикът прекрачва отвъд и без това скромните си компетенции за изразяване на смисъл в „разсипания” свят. Думите просто признават своята безпомощност („ами какво да кажа”) пред природата на злото, което е неизбежно и въпреки това непредсказуемо. Защото случването му зависи не от законите на някаква универсална логика, а от това дали, кога и какво ще „дойде наум” на „ония люти и свирепи агаряни”:

„А пък нашето село, като е на четири пътя, и моят дом беше твърде далече от църквата, а според нашия обичай трябваше да се намеря в църквата и на вечерня, и на утрень всеки ден — колко улици обикалях, докле отида до църквата и да се върна пак у дома. Колко пъти ме хващаха и биха, главата ми пробиха, и искаха да ме убият, ала Бог ме запази. После започнаха да минават паши, и слагаха ме да пиша тескерета за коначи [квартирни листи за настаняване — бел. моя, Д. Л.], понеже пишех бързо. А те не харесваха коначите и се връщаха назад...”

В малката котленска вселена голямото време на „баталията” прилича на нечакан и неканен гост. Присъствието му смущава, плаши и разрушава равновесието на „нашия обичай”: четирите пътя започват да разпъват селцето, църквата се „отдалечава” от дома, улиците се „размножават”, а времето спазматично се свива, така че една „утрень” и една „вечерня” вече стават много за „всеки ден”. В тази толкова крехка и беззащитна перспектива дори победата на „московеца” е привидяна не като избавление, а като пореден прилив на вълната от хаос и страх:

„В лето 1775-о победи московецът турците и премина Дунава. И взе в обсада Шумен, дет беше везирът Мююсуноулу с турската ордиа, обсади и Русчук, и Силистра, и Варна. Тогаз в наше село седеше арнаутски паша — вардеше клисурата да не бяга турската войска, какъвто имат обичай... Колко страх изтеглихме да не ни оплячкосат, като бягат. Вардеха

християните и денем, и нощем. И трая обсадата 22 дни. И склочиха мир и си отидоха московците, оставиха и Турската земя, и Влашката.”

Във визията на Софроний изглежда сякаш историческото време има „давност”. То „трае” определен брой дни, месеци, години. Идва, „повлича се” (като „ония люти и свирепи агаряни”), „минува” (като пащите), „отива” си (като „московците”) и отново „оставя” земята — „и Турската, и Влашката”. Историята като че ли „нашествя” в българското време, превзема го за кратко и после се оттегля. Но би могло да се каже и обратното — че българското време понякога „попада” в своята история. Поглъща я в ирационалното лоно на „живелището” си и я превръща в безсмислен, но привичен хаос. Както и да погледнем на това мъчително отношение между българското време и неговата история, те винаги ще изглеждат вписани в един и същ парадоксален календар. В неговата хронология не само светли дни като Великден или победата на „московеця” са оградени с черно, но и листата му се разпиляват в несвързан безпорядък:

„Тогава силихтарът [сановник в свитата на областен управител — бел. моя, Д. Л.] Хюсеин паша, като отиваше на Видин, изгори Габрово, и Арбанаси разграбиха кърджалиите, що ги имаше със себе си. И нашия дом все го разграбиха, и не остана ни лъжица, ни паница, и моите дрехи и книжа, що имах, всичко вземаха, и цялата къща разкопаха. А децата побягнаха в Котел, а оттам отишли в Свищов... И като отидохме на манастира, не найдохме никого: калугерите побягнаха, манастирът затворен и не знаем где са... И отидох пак на манастира Черепиш, а в епископията обсебиха ония арнаути всичките постелки, и съдишите, и житото, и ечемика, и виното, всичко изядоха и продадоха. И на тоя манастир не можехме да седим, станах да ида на друг, що е по-далеч от Враца. Тръгнахме късно вечер на едно село, а то се разбягало, няма ни един човек, няма хляб, няма дърва, а студ лют, нощ дълга — по декември месец, цялхме от студ да измрем...”

Би могло да се каже, че тази къща, която е не само „разграбена”, но и „разкопана”, превърната в археологическа отломка от собственото си минало, е къщата на самото българско време. Неговата история периодично разпилява сегашното в парчета непотребно минало, сред които не може да се „седи”, трябва да се „стане” и да се „иде” на друго място, „що е по-далеч” в очакване на следващия неизбежен цикъл. Това са дълбоко ирационални интуиции за начало, цел и предел на времето, но тяхната травмираност не означава, че са невалидни. Те безпогрешно отчитат аномалните обичаи в българската „къща”, юродивата им несъвместимост със „светата присъда”, ако използваме езика на Паисий. Но за разлика от отчаяното усилие на „История славянобългарска” те реагират не против, а „спроти” тези обичаи:

„Ала като не ми даваше деспоти позволение да служа литургия и свещениците като ме укоряваха всеки ден, и като ме предадоха старците без кабахат [вина — бел. моя, Д. Л.] на бостанджибашията, и като толкова бях услужил на всички селски работи — колко пъти излизях на везирския диван [съвещателен орган при областния управител — бел. моя, Д. Л.] заради помощ на селото, двадесет години учих децата им на книжно учение и всяка неделя и на всеки празник сказвах поучение, и толкова труд подех и толкова добро, що им сторих и телесно, и душевно — най-последно ме предадоха на бостанджибаши да ме убие! Спроти това и на мен ми дотегна: и едно от това, друго от

попското укоряване да не ме хранят като слепец, и от тая тегота дигнах се и отидох в Ахиолската епархия."

Срещу неистовата съпротива на Паисиевото „но не е така” стои Софрониевото „спроти това” — неговата жилава формула за оцеляване в „оня край”, където единственият валиден закон е този за собствената му относителност. Там може да си поп, но да нямаш право на литургия, може двадесет години да учиш децата на „книжно учение” и пак да минаваш за „слепец”, може да защитаваш другите пред закона, но да осъдят теб несправедливо, може цял живот да „струваш добро” и пак да те оскърбят и да те предадат на смърт.

„Свестните у нас считат за луди”, ще признае по-късно и Ботев, за да довърши един образ, който цялото Възраждане гради с мъчителна, но страстна убеденост — родината като антиутопия. В такава родина идеалите на голямото и всеобщо време непременно се плащат със съкровена или дори кръвна жертва и тази цена поставя под съмнение необходимостта им, превръща ги в непосилна, а вероятно и ненужна „тегота”. Разколебаните интуиции за срам и грях лежат в самата сърцевина на българското житие. Те са ирационалната светая светих на неговите страдания — вината и невинността на „грешния Софроний”, който често се бои и понякога отказва да каже: „Владика съм!”:

„Побягнах при татар агасъ [началник на конните куриери — бел. моя, Д. Л.]. Аз — със зелен калпак. Питат ме: „Що за човек си ти?” Да река: „Владика съм!”, не ми дава ръка. Ами рекох: „Доктор съм!” И те ме питаха за лекове. И за каквото ми бе възможно, им дадох отговор.”

В „живелището варварско и хайдушко” най-простите въпроси изглежда са най-трудни. Отказът от твърди истини и готови отговори е условие, без което „грешният” епископ не може. Защото Софроний е християнски пастир с цветовете на пророк Мохамед, владика и доктор, бил е стока, вещ, дар за кадъна, ще стане „пашов пощаджия”, ще го „имат като един философ”, ще живее като евнух в турски харем, ще се маскира „с шал”, ще си сложи „влашка качулка”, ще се нарича „язаджи Стоян”, тоест „писар”, ще седи „като последен слуга” при Калиник, който

„хич не искаше да ме знае за човек, камо ли за архиерей”.

И когато го попитат направо „ти ли си попът”, ще раздели свещеника от роба с една проста запетайка:

„Гледаме на едно място, малко далечко от пътя, мъже и жени жънат нива и двоица турци стоят при тях на коне. И като минавахме по пътя, повикаха ни да дойдем при тях. И като приближихме, Милош рече: „Султанът е!” И аз се завтекох да му целуна скута. А той ме попита: „Ти ли си на тия села поп?” И аз му отговорих: „Аз съм, раб ваш!”

В известен смисъл структурата на целия „разсипан свят” се крепи на такива прости и крехки запетайки, които съчленяват в печална върволица парчетата на времето, обърканите посоки на света, приливите на историята, нейните отливи, бягството от Котел в Ахиолската епархия, в Коинлари, врачанските села, Арбанаси, отново в Котел, а „оттам в Свищов”, поредния манастир, после този в Черепиш и после другия, „що е по-далеч”, но без крайна спирка или ако има такава, тя не е „далеч”, а „отвъд”. Това е завършена хоризонтална структура — без постъпателност и причинно-следствени връзки, без йерархичен ред на ценностите и дълбинния си смисъл. Както се

изразява по друг повод Аверинцев — вместилище на „вещната сплъстеност на обстоятелствата и събитията”. Пребиваването в него е ирационален жребий, незаслужена „тегота” и Възраждането неведнъж въпросително ще се визира в това пустинно българско поле — в „безводните и ронливи долини” (П. Р. Славейков) и „вихровете”, които „гонят тръни” в тях (Ботев). Защото липсата на вертикална ос в един космос е парадокс, който деформира отношението между земното време и неговия сакрален хоризонт.

Неслучайно символните равнина в „живелището” са толкова трудно постижими и неустойчиви. Парите са единица мярка за сакрален статут — ръкополагането струва сто гроша, епархията дължи на Синода „петдесет и пет кесии”. Чудесата са малки, тайнствата се провалят, апостолската мисия „дотяга”, а мъченическата жертва прилича на обикновено заколение. Смъртта е „люта и свирепа” като „ония агаряни”, но не е „кръстна”, защото не е край в голямата битка между доброто и злото. Тя е малък епизод от един ирационален проект, който няма цел, оправдание и смисъл. В „живелището варварско и хайдушко” смъртта може да настъпи по всяко време, по всякакъв повод и навсякъде — заради стадо овце, продадени неизвестно на кого, кога и за колко, заради някакви „пандури”, които са се „изтърсили” край Враца, но никой не знае какво означава „това име пандури” или защото така „е дошло наум” на „ония агаряни”, на котелските селяни или на пияния карнобатски султан:

„Ала като ме водеше през полето, имаше трева и бурен до колене и не можеше да ходя, колко пъти падах, а той теглеше въжето, за малко щеше да ме удужи. И султанът, като идеше след мене и ме псуваше, чактиса пищова отзаде ми, ала не хвана огън. После пак чактиса и хвана огън, ала или не ме улучи, или не хвърли по мене, защото беше пиян. И като излязохме на пътя, рече на своя човек: „Стой!” И ние спряхме. Тогаз запрегна пушката си срещу мен близо и рече: „Глур, скоро да преминеш в нашата вяра, защото ей тоз час ще си отидеш от тоя свят!”

В буренясалото поле няма спасителен път. В него „не може да се ходи” и ако недообесеният, недозастрелян Софроний все пак върви, то е защото го тегли въже, но и то самото е смъртна примка. Дори да излезе на път, той не води наникъде — по него се „преминава” в друга вяра или се напуска „тоя свят”. Фатализъмът на тази безизходица е съизмерим с парадокса на „злополучното пластие” в Житието на Алекси, човека Божи. Но за разлика от него тук няма „моря и вси източници”, които да оплачат ирационалните страдания. Защото в Житието на „грешния” Софроний смъртта на „едного попа” не е събитие. Тя е обикновено убийство, което светът изобщо няма да забележи:

„И аз какво да сторя — от смъртен страх изсъхнаха ми устата и не можях да продумам, само толкова му рекох: „Ефенди, хич вяра с пушка бива ли? Ами щял си да убиеш едного попа, от света похвала ли ще добиеш?”

В „оня край” сакралните действия имат най-малко смисъл. Символни жестове като смяна на вярата или жервоприношения пред нейния олтар изискват космичен ред със своя идеална логика и цел, с общовалидни мотивации и съответни санкции, докато българското „живелище” изглежда забравено, изоставено и безпризорно. То прилича на „буренясала” нива в самия край, а може би и отвъд универсалното време и вероятно точно затова светът не забелязва много по-големи убийства от смъртта на „едного попа”:

„Епархията се разсипа, села не останаха, изгориха ги кърджалиите и пазвантските хайдуци, хората се разбягаха по Влашко и по други страни, а Синодът не вярва, иска всичко напълно, и не е възможно да излезе на глава с тая епархия и с тоя дълг.“

Отношенията между българската епархия и Светия синод са повече от сложни. За да получи сакрален статут, „живелището“ (както и Софроний) трябва да плати. То не може да се превърне в епархия, в земя от земята на божията църква, ако не даде „всичко и напълно“. Но в него има само бурени и пепелища, а те сами по себе си са оскърбление за кошарата на олама. Синодът неслучайно не вярва, че в благословената божия земя има такова „живелище“. Дори да има, то пак си остава епархия, само че „грешна“, обременена от позорния си дълг — една „окаяна противност“, по думите на Константин Огнянович. Универсалната мяра иска от българското време „всичко и напълно“, но не и юродивата му расципия. Ирационално, но единствено реално, „живелището“ е отхвърлено като лош парадокс, като антиутопия в земята на всички утопии.

Разколебаната идентичност на „оня край“ не може нито да се проумее, нито да се преодолее. Както признава Софроний, „с тая епархия и с тоя дълг“ не е възможно да се „излезе на глава“. Остава му да реагира „спроти“ обстоятелствата и той ще продължи да пише прости запетайки между греховете на своето житие — ще отлъчи от църквата двама младоженци, които сам е венчал, защото султанът си е харесал невестата, ще лекува с „люта ракия“ своя „смъртен грях“, ще захвърли и епископския си сан като бреме, с което някакви лукави търговци на синодални евтинии са го излъгали („изгабосали“) да се натовари, докато най-накрая и той ще се „разбяга“ като малкото си стадо „по Влашко и по други страни“. И все пак има една неизлечима „скръб“, от която „грешният“ епископ така и не успява да избяга:

„И така освободих се от тия страхове и от тия всекидневни неволи. Имам обаче една скръб и боя се от Бога да не ме съди Бог, като взех онова паство на раменете си и го оставих, но пак се надявам на всемилостивия Бог, защото не го оставих заради свое почиване, но от голяма неволя и от тежкия дълг, с който ме натовариха, и защото не вярват, че се е разсипал светът, а най-много оня край, що е близо до Видин, що е живелище варварско и хайдушко.“

Защо никой не вярва, че „се е разсипал светът“, е труден въпрос, който поне в това житие остава без отговор, или, с други думи, Софроний някак си успява да го впише сред философските си запетайки. Преди да сложи точката обаче поне веднъж му се налага да погледне не „спроти“, а в очите на „скръбта“. Там също няма отговор, но има надежда — не в справедливостта, а във „всемилостта“. Грехът на един провалил се пастир и дългът на неговата епархия не могат да бъдат оправдани, но могат да бъдат опростени. Те са неизплатими и едновременно (а може би и точно заради това) са непорочни. Защото нямат умисъл, натрупани са не „заради почиване“, а заради ирационален жребий — „голяма неволя“, както казва Софроний. Той не е знаел, че става пастир на „живелище“ и българското време не е избирало своя варварски дом. Вероятно затова в езика на живелището именно „не-воля“ означава „съдба“:

„Затова се и трудя аз сега денем и нощем да напиша няколко книги на наш български език, та ако не ми бе възможно да ги поучавам с устата

си, да чуят от мене грешния някое полезно поучение, та да прочетат моето писание и да придобият полза и за мене недостойния Бога да молят моето невежество да изправи и с опрощение да удостои потрудилия се, за да получим и ние на десните стоенето в деня на страшното въздаване. Амин!"

В „Житие и страдания“ и равносметката, и волевите действия, а заедно с тях и утопията започват отвъд „оня край“. Наблюдавани отвън, врачанските пепелища изглеждат пълни с жадни за божие слово „чеда“. А техният „грешен“ пастир за първи път не реагира „спроти“ това или онова обстоятелство, а се отдава на „деноношен труд“, за да спечели за цялото си паство „на десните стоенето в деня на страшното въздаване“. Дори „нашият български език“, който обикновено звучи като „шумтеж“ и „мълвеж“, сега ражда културата на книгата. Той не може да бъде чул, а само четен. Пастирът не може да поучава „с устата си“, защото речта е непосредствена, изисква близост, а писменото слово е посредник — то предполага и преодолява дистанция.

Тази дистанция стабилизира „разсипания свят“. Но заедно с това тя го подменя, превръща го в „праведна“ епархия, над която „всемиловичият“ Господ бди, „изправя невежеството“ и опрощава „потрудилите се“. Това е един от светлите образи на българската утопия, с които започва новият ден на Възраждането. Само че неговата гледна точка остава все пак външна спрямо юродивия антисвят. Тя е спечелена „отвъд Дунава“ — там, откъдето обикновено идва и голямото време на историята. Какво ще стане с нея, когато мине Дунава и попадне в българското си „живелище“ — „това знае само Бог със своите свети присъди“ (Паисий). И Софрониевото „амин“ въздъхва с философска примиреност „спроти“ нерезгадаемостта на тази божия присъда.

Във времепространството на възрожденската култура тази въздишка се чува толкова силно, колкото и „тръбният“ Паисиев въпрос. Интуицията за безпризорност тегне над зараждащия се хоризонт и той неслучайно е преизпълнен с такъв сонм от нещастни семейства, окаяни невести, многострадални Геновеви, изгубени Станки, злочести Кръстинки и ученици, опропадени от собствените си благодетели. Необичайно острият, болезнено развит вкус към ирационалното страдание облива в кръв прозата на Каравелов — идеолога, който ще зададе гласно тлеещия въпрос: „Крива ли е съдбата?“ Еднозначният отговор на тези толкова усложнени отношения между българското време и неговия сакрален хоризонт е повече от труден. И ако все пак възрожденската култура успява да го формулира, това е по-скоро тайнство — страшно и „дивно“, както често се изразява Паисий. Защото то не протестира, не отрича и не отхвърля, а възпроизвежда „присъдата“, която го е породила: „Не ти, що си в небесата, а ти, що си в мен, Боже“. Тук някъде вероятно завършва и самото Възраждане — под свода на тази наистина непостижима визия, в която България и Бог изглеждат еднакво сляти и еднакво безпризорни.