

Раждането на бащата

(Размишление върху „Дъщерята на Йефта“
от Емануил Попдимитров)*

Юлия Йорданова

В навечерието на Новата 1923 година в Кюстендил се играе една българска пиеса – „Дъщерята на Йефта“ от Емануил Попдимитров. Заучена вероятно от ръкописите на автора, защото дотогава не е издадена, тази трагедия по библейски сюжет се превръща в мистериална драма за посрещане на новата кървава година от многострадалната история на българския народ. По това време редица автори изпитват дръзкия патос на революционните идеи и експресивната поетика, но много други, сред които и Емануил Попдимитров, изживяват умозрителните полети на „една струя от мистично религиозно влечение“¹, изпълнено с архетипна символика и теологични реминисценции. Духът на времето в тази творба на Попдимитров бива уловен в синтеза на драматургичното изкуство, което изписва старозаветен декор и разиграва драмата на социалното „ставане“ или на това как човек става Себе си в едно вече създадено и заварено общество. „Дъщерята на Йефта“ няма нищо общо с революционната драма на „въставането“ и преобразуването на социалния свят, което почти е превърнато в литературна и политическа норма на епохата. Напротив – тя търси проекциите на моралната еволюция на личността в обществото и трайното вписване на малкия човек в параметрите на големия социален и космически свят. „Ужасът да бъдеш девствен“ като обществен индивид в образите на тази пиеса е преодолян с комплекса на бащинството и готовността да бъдеш отговорен пред мирозданието, вместо да кокетираш с младежко невежество или да парадираш с повсеместната синовна разбунтуваност в играта на революции и въстания. Литературният човек на Емануил Попдимитров от „Дъщерята на Йефта“ е човек, който приема наличните светове, но ги променя чрез собственото си съществуване и социално вграждане в тях. Вероятно това е

* Текстът е написан по повод проведения от проф. дфн Милена Кирова спец. курс „Конструиране на родови идентичности в библейския текст“ в СУ „Св. Кл. Охридски“ през летния семестър на академичната 2002–2003 г. Изказвам благодарност към проф. Кирова за цялостното ѝ научно ръководство и оказаната човешка щедрост, без които тази статия нямаше да бъде написана.

¹ Бръзцов, Хр. Д. Един час при Емануил п. Димитров (интервю). – В: Литературен глас, 1931/103, с. 3.

една от големите теми на тази творба – как светът все пак може да бъде променен и какво е необходимо да се рискува за това.

Художественият текст на Емануил Попдимитров върху един не много популярен сюжет от Стария Завет предлага интересни концептуални и композиционни иновации спрямо автентичната версия на сакралния текст. С „Дъщерята на Йефтая“, публикувана за първи път през 1924 година, авторът утвърждава преди всичко собствения си възглед за благонадеждността на социално омиротворената личност. Но това писателят постига, като към фабулния първообраз за раждането на човека като обществен индивид той вмъква фигуративната роля на „отроците“ в социалното произвеждане на „отците“. В Стария Завет по-важен се оказва Йефтай като Съдия и баща, загрижен за чедото и народа си, докато в драмата на Емануил Попдимитров собствен профил добива позицията на дъщерята, която прави от Йефтай човек, наистина достоен да бъде наречен „баща“ и „цар“. И в двата случая старозаветният персонаж живее, за да покаже своята правоверност към Бога, но литературната версия задълбочава едно от сакраменталните послания на архаичния текст – както децата носят клеймото на родовата репутация (Йефтай е незаконороден син на баща си и са му нужни много усилия, за да се освободи от този срам и да стане „човек“), така родителската институция бива доказана от действията на децата и оправдана от синовната чест (дъщерята на Йефтай окуражава волята на Мъжа да отстоява бащинска позиция: „Тя му каза: татко! Ти си отворил устата си пред Господа – прави с мене това, което са произнесли устата ти, щом като Господ е отмъстил чрез тебе на твоите врагове амонитци“, Съдии 11:36). Това, което Емануил Попдимитров прилага към библейската история за реабилитацията на унижения син и раждането на свободната човешка личност, е проблемът за опазването на вече завладяното достойнство – страхът на Йефтай („аз бях незаконороден син, а сега съм още и случаен княз и недостоен баща“²) е обезвреден от намесата на дъщерята, която с постыкката си изпълнява даденото пред Бога обещание на Израилевия водач да бъде принесена в жертва. Дъщерята на Йефтай ще умре и с това ще докаже силата и смелостта на своя родител, а така – и възможността на литературата да актуализира символното наследство на религиозната традиция.

Дъщерята на Йефтай в юдеохристиянската версия на сюжета от книгата *Съдии Израилеви* няма собствено име, тя е лишена от ярко психологическо присъствие и като че ли е натоварена само с инструменталната роля да спои разказа за бащата. Защото именно Йефтай е номиналният център на старозаветния разказ и именно на него е възложена сюжетната роля на „главен герой“ в качеството му на девиантен образ и на един от най-проблематичните съдии Израилеви. Положен изцяло в плана на патриархалната парадигма, Йефтай е сирак, син без баща, който поради това трудно може да заеме след време собствената позиция на бащата. Библейската история концентрира вниманието си върху тази „аномия“

² Попдимитров, Е. Дъщерята на Йефтая (трагедия). С., 1924, с. 43.

на бъдещия цар и се съсредоточава главно върху социалната непълноценност на бъдещия отец, като оставя на втори план гледната точка на дъщерята на Йефтай. Точно тя обаче ще се превърне в шанс за литературната интерпретация на мотива на трудното бащинство в произведението на Емануил Попдимитров.

Интересно е да се отбележи още по този повод, че библейският разказ за Йефтай проектира проблема за социалното израстване на човека върху собствения му път и върху персоналните му отношения с Бога, докато социалната взаимозависимост на човек от човека и на една личност от друга, независимо дали родствена, или не, остава приоритет на литературата. Изпитанията и отговорностите на библейския човек за направените избори в живота претърпяват тео-трансцендентна рекапитулация, докато причинно-следствената връзка в житейските случвания на литературния персонаж имат междуличностни и чисто „човешки“ обяснения, подчинени на етическата логика на здравомислещия и приземно ограничен ум. Ето защо първичната версия на сюжета говори предимно за Йефтай и negliжира позицията на дъщерята, докато литературната интерпретация на тази история вече открито говори за другия човек и дори преакцентира социалната значимост точно на нея – „дъщерята на Йефтай“. Но за това – по-късно. Нека сега проследим специфичната генеалогия на Йефтай, определяща социалната му идентичност на „изключителен герой“ от библейското сказание.

Един човек, наречен Йефтай, който живее в трудните времена на юдейската реконкиста при усвояване на Обетованата земя, е незаконороден син на баща си и поради това отхвърлен от обществото на братята си, без право на икономическо наследяване и социално развитие. „Тогава Йефтай побягна от братята си и живя в земя Тов; и при Йефтая се събираха безделници и ходеха с него“ (Съдии 11:3) – разказва Свещеното писание за този неволен син на проститутка, който търси място под слънцето на Обетованата за всички земя. Но амонитци искат да прогонят израилтянския народ, който – останал в момента без Съдия – се обръща към опитния във военното дело Йефтай, за да поведе мъжете на спасителна война с враговете. За да бъде признат между синовете на баща си, Йефтай приема предизвикателството и става пълководец на юдейската войска, давайки скъп обет пред Бога: „каквото излезе насреща ми от вратата на дома ми, ще бъде за Господа, и ще го принеса всесъжение“ (Съдии 11:31). Но сетне това не се оказват нито омразните братя, нито невинният добитък, а никому неизвестната дъщеря, която с тимпани и хора прославя бащиния триумф. Йефтай е изправен пред трудната дилема да не изпълни деня оброк пред Бога, спасявайки живота на дъщеря си и погубвайки с това извоюваното лично достойнство и свободата на народа си, или пък да извърши обещаното на Господа всесъжение, ознаменувайки пълната победа над амонитци и установявайки полагащото му се над израилтяните царуване. След два месеца на преждевременен бащин и девичи траур „той извърши над нея оброка си, що даде, и тя не позна мъж“ (Съдии 11:39). Библейският текст не ни предс-

тавя отблизо дъщерята на Йефтай и не ни разкрива синовните ѝ чувства към търсещия законните си права израилски съдия. Дори измоленото оплакване на моминството ѝ в близката планина остава несравнимо с горчивата драма на бащата, който „Щом я видя, разкъса дрехата си и каза: ах, дъще моя! ти ме съсипа: и ти си между ония, които нарушиха покоя ми! Аз отворих (за тебе) устата си пред Господа и не мога да се отрека.“ (Съдии 11:35). В старозаветната версия моралният подвиг принадлежи изцяло на нещастния син и още по-нещастен баща – Йефтай е този, който спасява народа си, пожертвайки личното; той е този, който защитава цял Израил със смъртта на непрежалима част от себе си; накрая, това е човекът, който всеотдайно се бори за социалното си раждане, давайки плът от плътта си за своето легитимиране като обществен индивид. Тази безупречна самопожертвователност на юдейския герой навярно е причината, заради която „Апостол Павел вчислява Йефтая между светците на Вехтий Завет, които се отличили по вярата си“³: „И какво още да кажа? Защото време не ще ми стигне да разказвам за Гедеона, Варака, Самсона и Иефтая, за Давида и Самуила и за другите пророци, които чрез вяра победиха царства, вършиха правда, получиха обещания, затулиха уста на лъвовете“ и т. н. (Евр. 11:32, 11:33). Библейският разказ за безименната, невидима и почти несъществуваща дъщеря на Йефтай е много къс, а царуването на сякаш най-онеправдания измежду съдиите – твърде краткотелно (само шест години) на фона на дългата историкомитологична темпоралност в библейското повествование. Над всичко това в тази трагична история остава безпрецедентната самопожертвователност на бащата, който отдава живота на рожбата си в името на Отеца и с това сам доказва годността си да бъде „родител“, и законодател на своя народ. В този смисъл старозаветният герой Йефтай олицетворява ключовата фигура на Бащата и маркира модела за волево конституиране на този тип родова идентичност в библейския текст.

Емануил Попдимитров добре разпознава символическите потенцици на този сюжет и в своята пиеса разгръща трагическия потенциал на това старозаветно събитие, което по ужаса на моралната загуба и на физическото страдание надминава дори прословутото родителско изпитание на юдейския праотец Авраам над невръстния му син Исаак. Историята на Йефтай е толкова впечатляваща, че въпросът дали този незаконороден Съдия на Израил наистина е принесъл дъщеря си в жертва, или не се осмелил да го стори – въпреки недвусмисленото свидетелство на свещения текст за това, – многократно е ставал предмет на разискване: „На първото мнение са халдейският преводач [т.е. преводач] Йонатан, историкът Йосиф и църковните отци Ориген, Йоан Златоуст, Теодорит, Йероним, Августин и др.“⁴ Разбира се, не са изключени и поддръжници на второто мнение, защото „отвращението, което естествено усещаме против едно таквo зверско дело, е накарало мнозина тълкуватели да

³ Ръчникъ на Свято-то Писаніе. Цариград, 1884, с. 202.

⁴ Пак там, с. 201.

приемат другото по-съмнително мнение, че бащата само осъдил дъщеря си да не се оженва през живота си“.⁵ Тъй или иначе в съпоставка с историята за сина на Авраам случката с дъщерята на Йефтай е същински старозаветен „ужас“ и фамилен „апокалипсис“. Защото ако в книга *Битие* Бог все пак се смилява над бащината любов и синът на простомъртния остава жив, то в книга *Съдии* Господ вече приема отдаваната му жертва и дъщерята на незаконородения умира за възпоменание на човешкото упование в Бога. „И нарече Авраам онова място [за всесъжение на сина си Исаак]: Иехова-ире [т. е. „Господ ще предвиди“]; затова и сега се казва: на планината Господ ще предвиди“ (Битие 22:14), за сметка на което „И стана обичай у Израиля, щото всяка година дъщерите Израилеви да отиват и оплакват дъщерята на галаадеца Иефта, четири дена всяка година“ (Съдии 11:39, 11:40). В случая с отбиването на синовната жертва се установява паметно оброчище на божието снизхождение и милост, свързани с подвига на Авраам, докато в случая с възприетата дъщерна жертва се учредява възпоменателен култ към човешката всеотдайност и богоугодност, отнесени към подвига на Йефта. Погледнато в тази перспектива и разтълкувано според категориите в библейската антропология на Едмънд Лийч, „синовете на Бога“ (репрезентативен на които става синът на богоизбрания Авраам) се превръщат в означители на Божията милост, докато „дъщерите на хората“⁶ (представителна за които е именно дъщерята на незаконородения Йефта) стават символи на човешката вяра. Иехова-ире в култ на Божието опрощение и четиридневният момински траур в почит на човешката преданост са две отличителни емблеми в старозаветното послание на възнаградената с колективно служене и всенародна памет беззащитна саможертвеност. Но защо тук мъжката жертва все пак бива отменена, а женската – експлоатирана до краен предел? Над коя от двете Бог снизхожда своята безпощадност заради справедливата си обич и над коя спуска болезнената награда на своята жестока любов? Отвъд всяка феминистична интерпретация върху фалочентризма на синовните отношения и патернализма на божествената власт в юдеохристиянската религия прецедентът с жестокостта на Бога към бащата на жена, какъвто се явява библейският Йефта, като че ли предполага по-голямо внимание, отколкото всяка друга история с щастлив край като тази за „съдбата на най-светия мъж – Авраама“.⁷ Защото „ужасната“ история за дъщерята на Йефта реално максимализира човешкото присъствие спрямо божествената институция и така кореспондира с антропоцентризма на хуманистичната култура от по-късни времена.

В този смисъл появата на трагедията „Дъщерята на Йефта“ от Емануил Попдимитров е повече закономерна, отколкото учудваща. В съпоставка с първичната старозаветна версия, където дъщерята на Йефта се

⁵ Пак там, с. 202.

⁶ Leach, E. *Genesis as Myth (And Other Essays)*. London, 1971, p. 19.

⁷ Попдимитров, Е. Цит. съч., с. 41.

явява само бледа сянка на бащината воля за социална легитимност, в произведението на българския писател от началото на XX век дъщерята на старозаветния мъж вече придобива самостоятелна и дори водеща роля в сюжета като символична родителка на своя баща. Попдимитров кръщава героинята си с името „Мириам“ и по този начин я освобождава от потискащата анонимност и анихилираща невидимост в старозаветния разказ, надарявайки я с богат набор символически значения от образите на редица библейски матрони – сестрата на пророк Мойсей и първосвещеник Аарон; майката на божия син Иисус Христос; майката на евангелиста Марко; сестрата на съживения Лазар, помазала Господа с миро и отрила нозете му с косата си; жената на Клеоп, служила на Месията в Галилея и Ерусалим и изпроводила го в кръстния му път; Магдалина, родом от Магдалон на Галилейско море, която първа посрещнала възкръсналия Христос и възвестила благата вест; добродетелна жена от Рим, поздравена от ап. Павел и т.н. Мириам като дъщеря на Йефтай от произведението на Емануил Попдимитров вече не е същата безизвестна и безименна дъщеря на галаадеца Йефтай от старозаветното писание – по асоциативната логика на символическата номинация тук тя вече е всичко, споменато досега. Симптоматичната учестеност на името „Мария“ в библейския текст според Едмънд Лийч „утвърждава очевидната заменяемост на символиката в позициите на майката, сестрата, дъщерята, прислужницата“, ⁸ която в литературния текст на българския автор кулминира в специфичната амбивалентност между дъщеря и майка: биологичната дъщеря и символическата майка на един от Израилевите Съдии. „Мария“ в мисъл на „морета“ от книга Битие в Стария Завет, съотнесена с образа на Мариам като сестра на пророк Мойсей от книга Изход на Стария Завет, в символически план може да означава преди всичко майка: онази, която извежда из утробните води на Червено море народа, идващ от робската земя на Египет и пътуващ към Обетованата земя на Израил⁹. „Запя Мариам пред тях: Възпейте Господа, защото се славно прослави; коня и ездача му хвърли в морето. Тогава Мойсей поведе израилтяните от Червено море“ (Изход 15:21, 15:22) – казва свещеният текст за първата измежду жените като „спасителка на Израил“ и символична „прародителка на Давид“¹⁰. Подчинено на сюжета в „Дъщерята на Йефтай“ от Емануил Попдимитров, името „Мириам“ отново се свързва с амбивалентната логика на майчинската символика, доколкото и тук тази невинна жертва, тази млада жена, тази Мария-Мариам-Мириам се явява „спасителка“ на евреите и „родителка“ на царя им, Йефтай. „Всеомогъщия и вечно помнещия и справедливия съдия на съдиите, Бог на боговете – Йехова – говори левитът в българската пиеса. – Той ни подари това благоденствие при князуването на Йефтай, победителя на амонитяните. Йехова ни дари победа с цената на едно обещание

⁸ Божацневска, М. Андрогин. Утопија на совршениот пол (Митокритички есеј). Скопје, 1999, с. 84.

⁹ Ashe, G. The Virgin. London, 1976, p. 147.

¹⁰ Ibid., p. 47.

– да принесем на неговия свет олтар една пречиста жертва, достойна за неговата слава¹¹ – Мириам, дъщерята на Йефта. Незаконороденият, отхвърленият от обществото и заживял като разбойник в планината се завръща, за да се роди като социален индивид и „човек“ в пълния смисъл на думата, побеждавайки злостта на законните синове на баща си и жестокостта на автохтонните жители на Палестина. Но спечеленото достойнство и завоюваната земя ще бъдат изгубени, ако тази Мириам, дъщеря на Йефта, не оттдаде самоволно живота си в ръцете на първосвещеника и в името на Бога, спасявайки по този начин Израил от падение и баща си от повторно унижение. „Вече съм готова... – изрича в изстъпление Мириам от произведението на Емануил Попдимитров – да се жертвам за славата и доброто на Израила. [...] Утешете моя баща, когото толкова обичам. С моята смърт той сменя от себе си тежестта на клетвата и неговото князуване се узаконява пред Бога и народа.“¹² С нейната смърт той се ражда отново като господар на страната си, който според Писанието „беше съдия над Израила шест години, и умря галаадецът Йефта, и биде погребан в един от галаадските градове. След него беше съдия над Израила Есевон от Витлеем“ (Съдии 12:7, 12:8) и т. н., и т. н. По един странен и почти абсурден за патриархалната логика начин дъщерята на Йефта поражда социологемата „баща“ и смесва в митопоетичната представа за живота обществените роли на човека. И както Мариам от Библията ще подсигури с молитвите и химнопенията си делото на пророка, ставайки „майка“ на Израил и сетне на Божия син, така и Мириам от пиесата на Емануил Попдимитров „с лик на пророчица“¹³, изпълняваща „танца на победителя“¹⁴ и „Песента на изоставената“¹⁵, ще стане символическа майка на своя кръвен отец, подсигурияйки му бъдещия живот на преуспяващ Съдия и „баща“ на Израил. В този смисъл дори физическото бездетство на Йефта, на което го обрича смъртта на неговата единствена дъщеря, ще се компенсира от социалното бащинство и политическо попечителство над целия израилски народ. Старозаветният сюжет за дъщерята на Йефта представя една образцова сага за социалното „ставане“ и израстване на човека в борбата му за припознаване като син на обществото, за надмогване на равностойните му братя по съдба и накрая за възприемането на покровителствените отговорности като баща.

Формално погледнато, старозаветният сюжет остава непроменен в „Дъщерята на Йефта“ от Емануил Попдимитров. И тук бащата е незаконороден син, който се бори да просъществува, побеждавайки във войната с братята и с амонитското племе; и тук дъщерята е първородно чедо на Йефта, което става изкупление за неговото социално „възвеличение“ по израза на Попдимитров; и тук израилският Съдия съжалява за

¹¹ Попдимитров, Е. Цит. съч., с. 40.

¹² Пак там, с. 44.

¹³ Пак там, с. 38.

¹⁴ Пак там, с. 33.

¹⁵ Пак там, с. 30.

прибързаната си и навярно не безкористна клетва да обрече първото живо същество, посрещнало го от дома му, за дар на Бога, което обаче няма да бъдат нито неговите братя, нито добитъкът му, а собствената му дъщеря („В името на Бога единаго, всемогъщия Йехова [...] ще ти принесе в жертва първия, който излезе да ме посрещне от родния дом. Тъй да бъде!“¹⁶); и тук злополучният баща страда за скъпата жертва, която се откъсва от сърцето му („О, нещастна Мириам! Ти жив ме погребя в геена огнена...“, „Ти ме погубваш, чедо мое! Аз сам не зная какво върша и какво говоря... Йефтай, ти си най-безпомощният човек на тая земя...“¹⁷); и тук дъщерята на Йефтай окуражава бащината воля и мъжеството на човека в отстояване на дадения обет пред Бога и на достигнатото величие пред народа („Шом клетва са изrekli устата ти пред Бога, тя трябва да се изпълни, за да не падне проклетие върху Израиля... Тогава нека бъде аз жертвеният агнец!“; „Нека умра за Израиля... Аз виждам: няма друг изход!“¹⁸). Но заедно с тази редупликация на мотивите от старозаветния сюжет драматургичната творба на Емануил Попдимитров задълбочава психологическия конфликт и преобразува алегоризма на персонажната диада. Тук не самият баща, а друго лице в ролята на първосвещеника-левит извършва злоещото всесъжение, освобождавайки родителя от безчовечния акт. Пиесата на Емануил Попдимитров с почти удоволствено увлечение и артистична заиграност разкрива душевните терзания на виновния човек, който изживява драмата на родителското прегрешение: „О, трижди проклети Йефтай!... Ти си агнец невинен, Мириам!...“; „Ти си жертвен агнец, когото поднася на Бога твоят безумен баща...“; „Аз съм наказан от Бога [...]. О, по-добре беше да загинех, да изчезнех...“; „Ще ме простиш ли, чедо мое?“; „О, Мириам!“; „Не Бог, а аз съм виновен за всичко...“; „Не, аз съм длъжен да понеса всички мъчения, на които може да бъде подложена душата“¹⁹. Психологическата натегнатост на сюжета се усилва и от допълнителното присъствие на персонажни фигури, които разлъчват фабулното единство на героите – в драмата на Емануил Попдимитров бащата Йефтай има съпруга Лия, а дъщерята Мириам е заобиколена от ухажванията на Ириней. В първия случай името „Лия“ носи старозаветната символика на нелюбимата, но необходима жена на Иаков („Лия имаше болнави очи, а Рахил имаше хубава снага и хубаво лице. Иаков обикна Рахил“, Битие 29:17, 29:18), която в контекста на българската драма се появява като липсващата в Писанието неважна, но „добра и умна жена“²⁰ на Йефтай. Ириней пък като скромен обожател на девицата Мириам, я открива като „недостъпна красавица“²¹, която няма никога да познае в него мъжа, унизително поставен в ролята

¹⁶ Пак там, с. 22.

¹⁷ Пак там, с. 33, 34, 35.

¹⁸ Пак там, с. 35, 36.

¹⁹ Пак там, с. 33, 34, 36, 41, 42.

²⁰ Пак там, с. 11.

²¹ Пак там, с. 15.

на оръженосец на баща ѝ. Според македонската изследователката Мая Бояджијевска историческата личност на св. Иринеј като епископ в Лион от 178 г. сл. Хр. представлява една от най-фанатичните фигури на правоверното християнство: „Неговите произведения, като напр. „Adversus Haereses“, били най-жестоки в нападите си срещу гностическите учения. Всъщност, точно от текстовете на Иринеј, в които се описва „ереста“, разпространявана от Св. Валентин, ние добиваме представа за валентианската гноза.“²² Силно наподобяващ ролята на презвитер Козма за опознаване на богомилската ерес в българската културна история, св. Иринеј всъщност се явява антипод на прочутия св. Валентин, който носи славата на благословен покровител на всички влюбени. Невзрачният герой на име Иринеј от трагедията на Емануил Попдимитров „Дъщерята на Йефтај“ понася символическото бреме на оневъзможностен обича и да бъде обичан, който именно поради своята вгълбена вяроност към юрисдикцията на владетеля загърбва смелостта на страстите и волята за действие. „Аз нямам друг завет освен любовта ми към моя баща, към майка ми и моя народ. Нека Израил, за когото умирам, да ме спомни с добро...“²³ – изказва дъщерята на Йефтај своите прощални слова от пиедестала на съдбовното всесъжение, пренебрегнала и без това несподелените никога от Иринеј чувства. Получената симетрия между героите Йефтај-Лия и Мириам-Иринеј – като самотни партньори в неудовлетворимата общност на любовта – усложнява автентичните взаимоотношения между баща и дъщеря. В пиесата на Емануил Попдимитров главните герои са трагически самотни по един нов начин – пред алтернативата на интимното щастие те преживяват лично нещастие, което фиксира психологическата интрига в трагедията „Дъщерята на Йефтај“ отвъд чисто божествените параметри на проблема за човешкия избор.

От друга страна, не Йефтај е този, който постановява институционалната сила на бащинството чрез безкомпромисността на оброка, който извършва над чедото си. Това е само според законите на старозаветното повествование, но не и според принципите на литературната версия. В „Дъщерята на Йефтај“ от Емануил Попдимитров положението е поставено обратно – именно Мириам с примера на синовния си подвиг учредява ефективността на социологемата „баща“ като фигура на обществен водач и държавен наставник. Тук тя е активната страна, на фона на която бащата се явява умален вариант, „малък човек“ и блед образ на способността за геройство. В българската пиеса Йефтај проявява много по-голямо малодушие от библейския си прототип с постоянните си самосъжаления за негодност и перманентните си самообвинения в незаслуженост: „аз знаех, че съм негодник, но другите ме увериха, че съм първият човек в Израил“; „аз бях незаконороден син, а сега съм още и случаен княз и недостоен баща“; „аз вече се счетох за недостоен да бъда мъж

²² Бояджијевска, М. Андрогин. Утопија на совршениот пол (Митокритички есеј). Скопје, 1999, бел. 191, с. 81.

²³ Попдимитров, Е. Цит. съч., с. 44.

на моята жена и баща на моята дъщеря“; „аз мислех, че вие ще ме сметнете за такъв недостоен съпруг и баща“; „Дано Господ помогне, дете мое, да те заслужи, да бъде достоен твой баща...“²⁴. Драмата на Емануил Попдимитров поставя големия въпрос за социалната легитимност на бащинството в смисъла на заслуженост да се наречеш „баща“ и на годност да бъдеш достоен за честта на децата си. В този план „Дъщерята на Йефта“ представя казуса по социалното (въз)раждане на бащата, който в някои случаи бива роден не от своя „баща“, а от собствените си деца... Мириам, дъщерята на Йефтай, всъщност се явява идеалната дъщеря, която придобива натурална образцовост благодарение на психологическата си и социална видимост в художествената литература, по свой начин прочитаща и пренаписваща свещените книги.

В годината, когато на кюстендилска сцена г-ца Славка П. Иванова изпълнява ролята на Мириам от пиесата на Емануил Попдимитров „Дъщерята на Йефта“, времената са тревожни. Военни преврати, войнишки въстания, идеологически революции и исторически преустройства разтърсват цяла Европа, включително българската провинция. Въпросът за социалната адаптивност и поколенческа гъвкавост на индивида в обществото застава на дневен ред, задвижвайки творческото внимание и литературното въображение на много български автори. Някои от тях обаче заемат консервативна позиция спрямо революционната експресивност в политиката на литературните вкусове, пледирайки за морален пацифизъм и художествен трансцендентализъм в изкуството. Емануил Попдимитров е сред тях. С кратката си трагедия в проза „Дъщерята на Йефта“ авторът извежда своето убеждение, че „жената със своята по-силна интуиция си остава за нас свещена весталка или любвеобилна майка“²⁵, която – независимо дали в позицията на добра съпруга (Лия) или прекрасна дъщеря (Мириам) – винаги остава да бъде за мъжа (Йефтай) мъдра майка (Magna Mater), даряваща с физически живот и социално бъдеще.

²⁴ Пак там, с. 43, 11, 21.

²⁵ Бръзицов, Хр. Д. Цит. съч., с. 3.