

Възрожденски интерпретации на житийното

Ирина Добрева

В културната среда на Възраждането, изложена на разнопосочни и често противящи се едно на друго влияния, в която се почитат и славят много и различни биографични герои, продължава да битува образът на светия човек – не като безалтернативен пример и единствен застъпник на общността, но като обект на сложни и непрекъсвани поменални практики; като предмет на променяща се – актуализирана и преидеологизирана, – но широко познавана и разпознавана текстовост. Още повече, светецът е модел за приемането, установяването и таченето на знаменитата личност, оставайки в ролята на онова познато, което позволява присвояващото възприемане на нови герои и ценности.

За светците, възсияли във вярата през Възраждането, официален статут често се „реконструира“ според наличен в нечия сбирка житиен текст или служба, или с упоменаването им от църковен автор. Легитимацията на св. Лазар Български, понесъл мъчения през 1802 г., съвременният житиеписец извлича от съобщението, че за него „било написано житие и била съставена служба в негова чест, които според описа на проф. Иван Шишманов се намирили в частната библиотека на приснопамятния йеромонах Неофит Рилски, но които сега се намират в неизвестност“¹. Житието на мъченика св. Йоан Трапезицки, пострадал за вярата през 1822 г., днес знаем по ръкописа, пазен в Народна библиотека „Св. Кирил и Методий“, а възрожденците може би са го почитали според службата и житието, отпечатани през 1869 г. от Пандели Кисимов по същия източник². Паметта на св. мъченик Трендафил Старозагорски дължим на преподобния Никодим Агиорит (Светогорец), който го упоменава в книгата си „Синаксарист“ (1819)³, а за пръв път „известните сред народа български светци“ са събрани и изнесени на отделна страница в „Българско народно календарче за година 1868 от Еньо Х. Карпачев“ (Цариград, 1867) – за се разчупи рамката на локалното им почитане и да бъдат всенародно славени и ценени⁴.

¹ *Жития на светите*. Синодално издателство. С., 1991, с. 209.

² *Отечество*, г. I, бр. 10–13, 26 септ. – 17 окт. 1869.

³ *Жития...*, с. 336, 369.

⁴ *Михова, Л.* Българските календари. Пл., 1995, 39–40, 130–132.

За много от светците, чието възпоменаване води началото си от тези времена, не е известно кога и дали са били канонизирани, а за мъчениците това като че и не е от първостепенно значение – независимо дали подвигът е внимателно подготвен или спонтанен, смъртта на мъченика по същността си е публичен акт и се окръжава от непосредствени светотворчески жестове – в съндъче се събира окървавената пръст под нозете му, тялото с всякакви усилия се откупува и тържествено погребва – или поне така гласи разказът, което ще рече – такова е правилото нещата да се случват. Единственото известно ми свидетелство за канонизацията на български мъченик от периода след падането на държавата под османска власт, се съдържа в житието на Никола Нови Софийски, написано скоро след смъртта му през 1555 г. Софийският митрополит Яков, който отсъствал от града по време на светото мъченичество, със завръщането си отива да се поклони пред останките на засвидетелствалия вярата си и свиква в църквата „Св. Архангели“ епархийски събор, на който Никола Нови бил прогласен за светец, а паметта му – поставена за честване на 17 май⁵.

С решения на Св. синод от 1962 и 1964 г. са канонизирани като отци-просветители Паисий Хилендарски и Софроний Врачански. И двамата духовници са почитани през Възраждането, но не и в качеството на светци – те претърпяват късна канонизация, когато Българската православна църква определя дати за честването на паметта им в месецослова си. Софрониевото „Житие и страдание“, което понякога се представя от изследователи като белег за смъртта на житийния жанр, не е възприемано от възрожденците като съ-участник в жанровата традиция на житието и не предизвиква въпроси или прения относно адекватността на авторския жест. За тогавашните книжовници и според строгата жанрова система, проповядвана във възрожденските *словесности*, то е несъмнена автобиография и тъкмо с неговия пример Васил Друмев въвежда понятието⁶ на страниците на „Периодическо списание“. Последвалите, макар и лаконични анализи на Тодор Шишков и Добри Войников утвърждават както Софрониевия текст като примерно за традицията ни оригинално автобиографично произведение, така и същностни черти от дългосрочната му литературно-критическа интерпретация. А значението на словесностите (печатни или в ръкопис) за популяризирането на конвенции и формирането на литературоведска начетеност не бива да се подценява, въпреки критичните бележки, отправяни впрочем и от съвременните им книжовници, по повод проявявана в тях склонност да се привнасят „механично“ понятия или съждения, без пълно познаване на „национал-

⁵ Вж. Хр. Темелски. Храмът „Св. Николай Нови Софийски“. С., 2000, 26–27. Пълният текст на житието е публикуван на с. 122–208.

⁶ **Животописание.** Значение на животописите. – Периодическо списание, 1872, кн. V–IV, с. 35, бел. под линия.

ната литературна продукция“ и без съставителите да имат достатъчно добра теоретична подготовка⁷. Все пак немалка част от литературните артефакти задълго остават не само периферни, но и строго локални културни явления и едва ли е съществувал възрожденски книжовник с „пълно познание“ за възрожденската литература и „отстранена оценка“ за достойнствата на текстовете ѝ. Стойността на словесностите на Йоаким Груев, Войников, Шишков би следвало да потърсим в това, че са дело на учители и далеч преди отпечатването им (както и в случаите, когато не са издадени) са преподавани и размножавани на ръка – така се превръщат в действителен фактор за възприемането на оценки и предпочитания и далеч по-точно от учебните програми или назидаващите концепции на критическия елит представят *преподаваното знание* за своята и чуждата литература.

Знайно е, че в православната традиция съществуват жития, написани по искане на самия (предстоящ) светец, както и случаи, при които още в живота му се съставят записки, които да бъдат използвани като основа за бъдещо житие. Предсмъртните автобиографични бележки целят оставянето на полезен пример, който да консолидира монашеската (например) общност, да подпомогне запазването на реда в обителта⁸. В староруската литература са познати множество жанрово разнообразни текстове – написани без съблюдаване на литературните канони „духовные памятцы“⁹, първоначални „необработени“ варианти на жития, записки на ученици за духовните им отци и автобиографични записки – използвани или замислени да влязат в състава на канонично издържан текст. Те се отличават с изразено „авторско личностно начало“ – редом с главните герои (бъдещите светци) присъства и авторовият образ, или пък е налице автобиографично повествование. Подобни съчинения са обект на изследване с оглед развитието на автобиографизма в староруската литература¹⁰ и демонстрират възможностите на житийния жанр да поглъща и трансформира текстове с различна насоченост.

Едно от най-четените агиографски съчинения през Възраждането, „Житие на Алексий, човек божи“¹¹, с примера си ясно подкрепя практиката на предсмъртно „себеизвестяване“. Според стихотворния текст

⁷ **Леков, Д.** Ръководствата по литература през Възраждането. – В: Българска възрожденска литература. Т. 2. С., 1993, 158–175.

⁸ Вж. **Д. Господинов.** Жанрови трансформации на прехода от старобългарска към новобългарска литература. Дисертация (ръкопис). С., 1993, с. 144, сл.

⁹ Терминът се отнася до различни писмени паметници с полуофициален характер. В случая – завещателни записки, съдържащи както веруюто, така и имуществени разпоредби на автора. Подробно вж. Словарь Русскаго языка XI–XVII вв. Т. 14. М., 1988, 139–141.

¹⁰ Вж. **Е. Крушельницкая.** Автобиография и житие в древнерусской литературе. Спб., 1996.

¹¹ Стихотворното житие, дело на **К. Огнянович**, излиза самостоятелно през 1833 г. в Будим, а е включено и в състава на: **Книга нарицаемая Митарства.** Издадена от Г. Петра Неделева. Цариград, 1853, 69–112. Цитатите са по първото издание.

светията поискал да му донесат хартия и мастило и „исписа все свое житие, / и за себе цяло известие.“¹² И след смъртта си светецът държи свитъка в десница и никой не се удостоява да го вземе от ръката му, освен „сам цар с йерарха“, и то след като молитвословят: „И подай ни из ръка хартия, / и житие твое да видиме, / и сам кой си да те познаеме.“ Властителите предават „житието“ на пазителя на църковните книги в Рим, който го прочита „явно“ пред целия народ – така в малкия откъс са препотвърдени както социалната йерархия, така и равенството-единство на общността в лоното на култа. Освен като елемент от сюжета обаче писмото на светеца е мислимо и като предходник на житието, което възрожденецът чете или слуша. Всъщност и „Житие и страдание грешного Софрония“ е превърнато в „правилно“ житие, посветено на църковно утвърден светител – какво друго, освен негова канонична и канонизирана редакция, е „Житие на светия наш отец Софроний, епископ Врачански“, дело на архимандрит Инокентий¹³. Интересно би било да се проследят механизмите на превръщане на автобиографичния текст (в чиято структура обаче са заложени житийни черти, както и функциите на проповед¹⁴) в канонично житие – но не това е целта на настоящата статия.

Към мисълта за „живот на книга“, към импулса за записване да делата, за „себеизвестяване“, макар и по обратен път, би могла да доведе и представата за онази метафизична ситуация, при която дяволите, обвинителите на митарстващата душа¹⁵, разгръщат и разчитат „книгата на живота“. Според достоверния разказ на св. Теодора пред св. Георги, когато пристъпила пред дяволите, преподобната видяла как „готвеха книги, како да речеш някой судия чекаха да дойде, и тефтери отвориха, у них беха всички мои зли грехове“¹⁶. Вписаното очевидно е живот, поделен на рубрики – не свързан разказ, и дори не двуделна структура, противопоставила зли и добри дела, а каталог на греховете, върху който е наложено земното битие на светицата. Техните имена са магьосничество, убийство, чревоугодие, немилосърдие... и така до двадесет. Някои от рубриците остават празни – липсват дела и помисли, които да ги попълнят. Значещите фрагменти от живота се определят от съвпаденията при

¹² Пос. съч., с. 44, сл. През Възраждането „житие“ често се употребява в смисъл на „живот“, но понякога означава и само духовния или обществен живот на личността, а изразът „известие“ може да обозначава и духовното завещание на архиерей – вж. у Е. Крушельницкая. Пос. съч., с. 171.

¹³ Вж. Богослужебно последование и житие на Св. Софроний Врачански. С., 1983.

¹⁴ Вж. Н. Аретов. „Житие и страдания грешного Софрония“ и западноевропейският просвещенски роман. – Лит. мисъл, 1979, № 10, 75–76, 83; също Д. Господинов. Защо и как е написано „Житие и страдание грешного Софрония“. – Лит. мисъл, 1990, № 8, 70–87.

¹⁵ „Митарства“ в богословската книжнина биват наричани състоянията, през които минава душата, докато се разделя с тялото. В случая означава процеса, при който е обследван и оценяван животът на покойника, за да се определи пребиванието му при блажените или при грешниците.

¹⁶ Книга нарицаемая..., 9–10.

наслаждането на „което е било“ със списъка на прегрешенията – за лошо е, когато има какво да се впише. Всяко „митарство“ представлява изпращане пред съдна инстанция, в която „дяволите съдят и истражуват“ – всяка група за „своите си“ грехове. Установяващото им посочване в живота обаче не значи окончателното му отпадане от благочестието, защото тефтерите на дяволите помнят и пазят само онова, което белязва покойника като техен. Преминаването през митарствата става с „додаване“ на молитви и добри дела – за колкото е съгрешено, – а своеобразната аритметика актуализира „праведните“ аспекти на битието, подсказвайки възможността за алтернативен разказ на земния живот. „Видението“ вероятно е интерпретация (но сигурно по-знайна сред читателите на народна книжнина от каноничните стихове) на евангелската сцена, представяща Страшния съд: „...отвори се книги; отвори се и друга книга – книгата на живота; и съдени бяха мъртвите по записаното в книгите, според делата си“ (Откр. 20:12). Алюзии към този апокалиптичен текст присъстват в литургичната книжнина, а сцената бива визуализирана в храмовото пространство с изобразяването на ангел, държащ огромна книга на човешките съдби, по чиито разтворени страници са изписани ясни, но фантазмагорични, неразбираеми знаци¹⁷.

Представата за попадане в „съдна ситуация“ е в съгласие със самосъзнаването или поне самоописването на биографичния и автобиографичния акт в текстовостта на Възраждането, а и от следосвобожденските години. Коментираното съчинение осигурява част от понятията и метафорите, с които да бъде говорено онова, за което си струва да се говори и което най-често легитимира живота и неговото разказване. Тъкмо *митарства, гюмруци, испитвания и истражувания; мъченици и светци* населяват записките на Стоян Заимов и Захари Стоянов за лицата и времената, които заслужават да бъдат спомняни. „Митарства“ са перипетиите и придобиването на житейска опитност, но обикновено с думата се обозначават „истиндаците“ (разпитите, разследванията) и най-общо изпращането пред съд, съденето или осъждането на героя заради служба в името на (освободителната) идея – а това е мотивът, особено ценен за уважаващата се биографична книжнина и позволяващ, освен всичко друго, престижни аналогии със сцени, сакрализирани в античната и християнската култура.

Митарството обаче този твърде важен сюжетен елемент в изграждането на стойностен разказ на живота, проявява и механизма за създаване на алтернативни истории, на всевъзможни сюжети, които да включват „известните факти“, но да преоформят другояче преживяното и извършеното. Не само Жендо-Захари Стоянов от „Записки по българските въстания“, но и героите му демонстрират как пред разпитващите-съдещи властници уличават и всеизвестни случки (присъствието на лошо

¹⁷ Вж. Ст. Смядовски. Светци, свитъци, книги. Посланията на текста в иконографския материал. С., 2003, с. 83.

място в неподходящо време) и утежняващи обстоятелства (почти театрално облекло или пушка в ръка) по чудесен начин провокират изнамирането на подходяща „автобиография по повод“; на разкази, впитати уж неоспоримото в съвсем други, оневиняващи истории. В „Спомени из моя живот“ и Димитър Маринов „удвоява“ разказите за онова, което оценява като забележително в живота си – според „както е било“ и според историите за същото, които е представял пред властите в своя защита. В автобиографичната му книга последните се припомнят като „скроени“, „градени“, съобразяващи се и целенасочени – все параметри, в които новият текст не предполага собственото си оценяване и разчитане.

Агиографската книжнина налага присъствието си още с проблематичното начало на автобиографизма – разказа на Партений Павлович за живота и делата му от средата на XVIII в. Този разноглас текст продължава известните жития на Никола и Георги Нови Софийски в усилието да осигури за изображения свят пребиваване в *светото време*. Самите жития от XVI в. явяват двамата герои-мъченици в мрежа от аналогии, в непрекъсвана връзка с поредицата царе, патриарси и презвитери от миналото, която чрез тях низхожда „тук и сега“ като необходимо доказателство за правотата на православие. Дошло е време, когато светостта не се проявява в предводителите, станали чужди, но се разлива върху общността – „всички са свети, които пазят и вярват“ по думите на Партений¹⁸, а „наскоро възсиялите“ светци и мъченици не носят ореола на социална престижност и знатни сродства за разлика от мнозина сред „старите“ агиографски персонажи. Животописът от XVIII в. продължава усилието на коментиранияте жития за конструирането на свят и живот, където земното битие да продължи да отговаря на библейските стихове, нещата да се случват все така „по писаному“, „по псалмопевцу“, а проповедта да остане привична част от разказа на живота.

Естествено за творбата на Партений е припомнената святост на Симеон Неман и връзката му с манастира Хилендар да предизвика разказ за друг хилендарски монах, който „преди няколко лета пострадал за веру“, както и напомнянето „мнози и днес страждут веры ради Христови“. С едни думи се изобразяват подвизите на св. Седмочисленици, така сходни с героите („о исхождении светаго духа от отца оувещавали западния страна мудроствовати“), и техните страдания („оузи и темници претерпели“) и претърпените от героя „темници и опути железни“. Животописът се самозадава в съответствия, като мрежа от асоциации обвързва събитията и лицата през времето и разказите, осигурявайки на по-новите сред тях правилност и подреденост. Тук старите текстове продължават да свидетелстват и Партений Павлович непрестанно се позовава на отдавнашните пролози и житиеписци, защото и „днес“ същите са дела-

¹⁸ Вж. Партений Павлович. Автобиография. – В: Ангелов, Б. Съвременници на Паисий, С., 1963, Т. 1, 197–211. Всички цитати са по това издание.

та, които си струва да бъдат описвани. Настоящото на героя непрестанно извиква миналото, което да му зададе основания чрез ненарушимата си достъпност, затова и в изобразявания свят трудно различим е зевът между легенда, житие и настояще. Дори старите и нови названия, редувани от разказвача, се оказват с еднакви права върху градовете – та нали нещата се случват „и в наша времена, якоже древне“. За книжовника споменът за онзи съвременник, чиито „ножние пекли на жерачом“ извиква разказ за мощи на мъченици от стари времена, но също и за други „новострадалци“, а упоменаването на настоящо героєво страдание („глава шюмит и иногда болит“) навързва във верига друго, предишно „ударение по главе и раменах“; мястото, където то се е случило (превърнатата в джамия църква), предизвиква разказ за други църкви и перипетии... за други случки, лица и времена. Никое от малките събития не е оставено само на себе си, неприютено в съобщност.

В този свят трудно постижима е не общността във времето или през границите на различни истории, но в пространството – и бива осъществявана все в ущърб на героєвата телесност. Всяко движение през местата и земите е „не без злострадание и бое“, „не без пакости агаренские темници и опути железни“, „не без пакости и озлобления“; пътуването неминуемо е свързано с моления, допущения, принуди. И все пак „пътуването“ не описва пътешествието, а поредица от места – градовете, които са топосът на приключението. А то е свързано със словото, с желанието и умението на героя да оповести религиозно-историческите си концепции, винаги на неуместно място и време, често пред неуместна аудитория.

Тази като че нарочно търсена неуместност е същинското свидетелство за промяната, случила се с градове и хора, срещу която се бори разказването. Повествователят не спира да свидетелства и настоява на случването „якоже и древле“, а мъчителното, но неспирно движение на героя свързва с невидими връзки разединеното пространство. Обиталците му се описват в аналогия с библейските лица и събития – лаконичен и въздействащ похват за представянето им, който извиква връзката между историческото време и священата история. Политическата история пък е мислена изключително през църковната – затова и в този текст връзката с времената на единство и благочестие е прекъсната не от агарянското нашествие, но от църковното разцепление.

Като православен ответник на Кръстю Пейкич, Партений Павлович изисква припомняне на древните дни с тяхното благочестие, православие и праотечески добродетели, а житийните герои са винаги актуалните примери, които не оставят сегашното без образец за следване, без набор от ситуации за оценка и ориентация в света. Географията на подвизите им не допуска самотност за пътешественика, който е винаги у дома си, пребивавайки в техните разкази – непрестанно припомняни и „дописвани“ от „нововъзсиялите“ мъченици; изреждането на стари и нови светци и деяния припомня славата на застрашеното и защитено „православие съборне“. Разказвачът легитимира себе си и изписаното по силата на страданията и следващите ясен образец действия – поклонение пред свети мощи, пусти-

ножителство и учение – като човек, който има правото не само да проповядва, но и да записва нещата „за еже не предати са забвению“.

Съвременните историографи от своя страна ще припишат на Партевий Павлович, подобно на Софроний Врачански, съвсем различни компетенции – активната роля в установяването на политически съюзи и дори участие в подготовката на едно въстание¹⁹. Но такива занимания не само предполагат скритост, а и не прилягат на записките на духовника, който е гласен за православен епископ на Трансилвания и който не изглежда да ги е обричал на мълчание.

Освен че биват преписвани и преподреждани, през Възраждането множество житийни текстове се отпечатват в периодиката или като самостоятелни издания. Известно е, че в състава на дамаскините, четени през XVIII и XIX в., присъстват само няколко образа от старата българска литература – Народното и Даниилово житие на Иван Рилски²⁰, както и особено ценените жития на Иван Рилски и Петка Епиватска от Евтимий Търновски, макар последните да претърпяват значителни стилови и композиционни изменения²¹. Затова пък оригиналният текст на Евтимиево „Житие на Петка Търновска“, както и „Похвално слово за Евтимий“ от Григорий Цамблак са обнародвани в авторитетния „Гласник српског ученог друштва“, а сп. „Български книжици“ публикува с коментар и Теофилактовите „Житие на Климент“ и „Житие на Тивериополските мъченици“. Добри Войников посочва именно Климентовото житие от Теофилакт като пример в съответния раздел на своята словесност²², докато Годор Шишков избира да изтъкне като „най-важни съчинения от този род“ житията на Дмитрий Ростовски, познати на възрожденците от скорошните преводи на Блъсков и синове²³.

Старите житийни текстове още от Паисиево време стават почитан исторически източник и обект на гордост и събирателство. Сред притежаваните от Г. С. Раковски ръкописи е и препис от житието на Петка Епиватска и Търновска и не можем да не забележим сходство между

¹⁹ Вж. **Хр. Темелски**. Размирната 1737 г. – Духовна култура, 1983 г., кн. 7.

²⁰ По въпроса за оригиналната българска книжнина в състава на дамаскините вж. **Д. Петканова-Тотева**, Дамаскините в българската литература. С., 1965, 107–119.

²¹ Сравнението между преписи на Евтимиевото житие на св. Петка от XVII и XVIII в. показва, че възходат към редакцията на йеродякон Мойсей, включена в печатния сборник на Б. Вукович от 1536 г. Редакцията е създадена по кратката авторска версия на Евтимий, която е известна по преписа, открит в манастира Нямц (Вж. **Кл. Иванова**. Житието на Петка Епиватска от Евтимий Търновски (Източници и текстологични бележки). – Старобългарска литература, 1980, № 8, с. 29, 35). Различни варианти именно на тази редакция са поместени в Копривщенския и сродните му дамаскини, както и в несвързания с тях Сборник от 1788 г. на поп Йоан от Враца, което я разкрива като представителен агиографски текст за почитането на светицата (вж. **И. Добрева**. Житието на Петка Търновска в Копривщенския дамаскин (ръкопис).

²² **Войников, Д.** Ръководство за словесност с примери за упражнение. Виена, 1874, с. 124.

²³ **Шишков, Т.** Елементарна словесност в два курса. Первый курс. Цариград, 1873, с. 146. Р. Блъсков издава „Жития светих за м. януария“ (Букурещ, 1867) и обявява за печат февруарската книжка на житията. Напоследък пълният състав на чети-мините бе издаден на български език от манастира „Св. вмчк Георги Зограф“ – вж. Жития на светиите, съставени от Св. Димитрий, митрополит Ростовски (2001).

обикнати от книжовника синтагми като „разпаден от любовта“²⁴ и някои от перифразиранията на Псалтира в агиографската практика на Евтимий. Възможен модел за тавтологичните натрупвания, търсени от поета в стремежа му да изрази свръхсмисъл, е тъкмо стилистиката на търновските книжовници от втората половина на XIV в.²⁵ Но освен че могат да спомнят преминала висока култура и величави институции, житията задълго са и народното четиво, с което учениците-четци умиляват или дори вечер приспиват домашните. Едва в края на 60-те години Райко Блъсков ще се заоплакват от лошите продажби и позагълхналия интерес към книгите – но и тъкмо тогава (а още повече през 70-те и 80-те год. на XIX в.) зачестява умелото и настойчиво заемане на светчески атрибути и житийна лексика при изграждането образа на бунтовника – за бъде легитимирана според добре познат образец саможертвата му и обезпечен механизъмът на таченето му.

Тъкмо в тези години Пандели Кисимов актуализира житието на Йоан Трапезицки (Търновски), като го публикува под формата на подлистник във в. „Отечество“²⁶. Св. Йоан е мъченик, приел и после публично отрекъл исляма, заради което е и обесен на 16 юли 1822 г. в старопрестолния град. Ето как е представено отречението му в синодалното издание на „Жития на светиите“: „Йоан се преселил в Търново и станал съдружник на някакъв тухлар и керемидар. Обаче като млад се увлякъл в някакъв заговор. Турците го арестували. Те обесили сподвижниците му, а когато дошъл неговият ред, той от страх припаднал. Турците го свестили, но и го измамили да приеме мохамеданството, ако иска да остане жив.“ Като помним, че мъченичеството на светеца е само осем или девет месеца след тези събития, мисълта лесно свързва заговора, предизвикал арестуването му, с Гръцката завера от 1821 г. и последвалите гонения, неподминали Търновската епархия. Учудващо е само пренебрежението на текста към „някаквия заговор“, но то с право може да бъде отдадено на църковната уж отстраненост от подобни мирски дела, макар че тъкмо православната общност е тежко уличена и губи част от висшите си архиереи и дори цариградския патриарх при потушаването на движението.

Първоизточник за краткия текст, поместен в синодалния сборник, е ръкопис от 1824 г., който се пази в Ръкописната сбирка²⁷ на Народна библиотека „Св. Кирил и Методий“. Той съдържа служба и житие²⁸ на

²⁴ Елемент от пространното заглавие на „Неповинний българин“.

²⁵ Езикова концептуалност на Раковски и целенасочените употреби на високия език на старобългарската литература в поезията му коментира **К. Станев**: Апология на българското. Творчеството на Георги Раковски. С., 1996, 53–70.

²⁶ **Отечество**, год. I, № 10–13, 26 септ.–17 окт. 1869. Подлистникът заема долното поле на всяка 1-ва и 2-ра стр. от посочените броеве. Номерацията им не личи, затова при цитиране указвам само съответния брой на изданието.

²⁷ Ръкопис № 350 (69). Вж. **Б. Цонев**, Опис на ръкописите и старопечатните книги на Народната библиотека в София. Т. I. С., 1910, 379–381.

²⁸ Вж. Слово и житие и мъчение светяго мъченика Йоанна Новаго Терновского. Пос. рък., л. 24–40.

светеца, понесъл мъченичество само две години по-рано, няколко „стихове пиитически“ и две „повествования“ – за опленяването на Света гора от агаряните и за страданията на България и на благочестивите християни от същите по време на Заверата от 1821 г. Ръкописната книга е стилово и тематично единна, писана е от йеромонасите Никифор и Йеротей в Земун по благословието на архиепископ Стефан Карловацки, а предисловието и оформлението на страниците ѝ показват, че е подготвяна за издаване – но не е известно да е била отпечатана. През 1850 г. е намерена у Николай Дончов в Търново от Пандели Кисимов, който я съхранява и по-късно отпечатва част от нея – житието – във в. „Отечество“, а през 1884 г. публикува и останалия текст на книгата, с изключение на службата в чест на светеца²⁹. През същата година я дарява на Народна библиотека в София.

Житието, което заема средишно място в ръкописа, е издържано според високите традиции на агиографската книжнина – то започва с традиционен увод, прогласяващ светостта на мъченика и ползата от почитането му, и с молба към св. Василий Велики, един от най-славените отци на църквата, да възхвали мъченика, удостоверил с подвига си едновременно светите му писания и усъмнената правота на православие-то. Следва умело построен разказ за живота на св. Йоан, украсен с цитати от свещени текстове и аналогии между героя и библейски персонажи, който преминава в поучение – вярващите да последват мъченика в проявените от него вяра, надежда и любов. Житието завършва с молитва светецът да предстои на християните и да се моли Богу за душевното им спасение. Езикът е архаичен, ортографията му държи на внимателното изписване на надредните знаци, а черковнославянската лексика се появява, обикновено с турцизми, в страничните полета на книгата.

Въпреки строгото съобразяване с агиографската поетика и стилистика, житието далеч не е лишено от конкретност и проследява детайлно редица моменти от живота на светото лице. Ето как оригиналът предава случката, назована по-горе „участие в някакъв заговор“ и предизвикала арестуването и отречението му: „Но по мало времени не зная како быст ему приключение, за прелстиша его некакви злотворни чловеци о разбойничестве и поиде с ним и почеша арати ношем внутре Тернова града лавки купецки.“ (л. 26б) Житиеписецът не е потърсил специално извинение за прегрешението, извършено от бъдещия мъченик, отчасти защото то е несравнимо по греховността си със следващото – неговото отречение – и отчасти защото става повод за последвалия подвиг. Макар страстно осъден, отказът от християнството се предава във високи аналогии – с трикратното отричане на апостол Петър от Христа (л. 27б).

²⁹ Исторически паметници по времето на заверата. Издава Бълг. книжно дружество в Средец. Средец, 1884. За новобългарски преводи на житието вж.: Вик от бездната. Лето 1822. Под редакцията на **И. Радев**. В. Търново, 1998; Исторически музей Омуртаг. Град Омуртаг и Омуртагският край. История и култура. Т. 2. В. Търново, 2003, 17–34.

Сравняването на двата текста обяснява лаконизма и безразличието от страна на късния житиеписец спрямо „някаквия заговор“, оказал се разбойничество, но същевременно изборът тъкмо заговор да подмени разбойничеството (удачен в контекста на ръкописната книга) проявява политиката на представяне, която следва сборникът на Св. синод. Тя е демонстрирана и с „побългаряването“ на светци със спорна или просто неактуална по времето, когато са съставяни житията им, народност³⁰, видна е и при умелото позоваване на авторитетни слависти като Виктор Григорович и Иван Шишманов, при което житийният жанр умело поглъща и подчинява фрагменти от литературно-историческия курс, за да бъде утвърдена представата за светческата институция като национална ценност. Същата стратегия може да бъде разчетена и в протокола на Св. синод от канонизацията на Софроний Врачански, както и в каноничното му житие от 1983 г., но през XIX в. по-скоро националната идеология посяга към богатите символни ресурси на агиографските текстове за утвърждаването и популяризирането на своите концепции.

Пандели Кисимов препечатва житието на св. Йоан Трапезицки на страниците на букурещкия в. „Отечество“ месеци след събитията от 1867 и 1868 г. – преминаването на Филип-Тотювата чета и „свищовското приключение“, четите на Панайот Хитов, на Хаджи Димитър и Караджата, многократно описвани в публицистиката, в мемоарни и в художествени творби. „Редакцията“ снабдява житието с предговор, следговор и бележки – все подчертаващи актуалността му паратекстове. Те удостоверяват истинността на случилото се, като указват както очевидството на иноците (написали житието, „трогнати от съвременните им произшествия“), така и свидетелствата, неизвестни тям, които потвърждават светостта на мъченика и се помнят от старите търновчани. Макар коментарът да настоява, че ръкописът е интересен повече по съдържание, отколкото по старината си, ясно личи и възхита от умело написаните житие и служба „цяла и от всичко пълна“, от майсторството на светогорските монаси – въпреки че тъкмо откъсите от въведението и финалната част, демонстрация на богословска начетеност и витиеватост, са предадени със съкращения.

Явно изказаните причини за обнародването на житието са две: то „ясно доказува как нашите сънародници са имали и имат и до днес този велик дух да умрат доброволно за една идея. Дали отечеството и свободата не са една идея тъй също в чувствата на един патриот, както вярата в сърцето на един твърд християнин?“³¹ Както тоя мъж умря преди

³⁰ Вж. Н. Арегов. Похитената вяра и българската национална митология. – Лит. мисъл, 2001, № 1–2, с. 61.

³¹ Подобно успоредяване извършва и Георги Раковски в автобиографичните си творби – в незавършеното „Житие“ и в „Неповинний българин“ сходни синтактични конструкции въздигат някаква свръхценност в качеството на „единственото утешение“ в живота на героя. Но легитимиращо, „голям разказ“, задаващ смисъл, в „Неповинний българин“ е вярата, а в „Житие“ („обратно“ на заглавието му) – любовта към отечеството. Вж. Г. С. Раковски. Автобиографични трудове. С., 1980.

50 години за вярата на баща си, тъй също миналата и по-предната година умряха толкос други наши съотечественници, доброволна жертва като си дадоха да издъхнат под възето за идеята на отечеството и свободата.“ (бр. 10) Успоредяването на мъчениковата, или дори на Христовата саможертва, и деянията на посветилия себе си на свободата е обикнат похват в риториката на епохата, който нерядко моделира изказа в публицистиката или дори управлява разказа в биографични и мемоарни произведения. Разработената, лесно разпознаваема символна система подпомага пресъздаването и желаното разчитане на образа и делата му, осигурявайки така двойна мотивация за почитането и действено то му следване.

Втората причина, изтъкната в предисловието, също засяга немаловажен казус – участието на българското монашество в обществените движения и ролята му за осигуряването на културен континуитет. Настояването на Неофит Бозвели и Емануил Васкидович да се жертва не за поклонничество и манастири, а за училища и образование (сходно с призива на Доситей Обрадович обителите да бъдат обърнати на училища), полемиките около борбата за църковна независимост и особено за устройството и функциите на независимата църква, публикуването животописи на чужди свещенослужители (за пример и порицание на гръцките и българските им събратя), публицистиката и дори повести на Каравелов са все реплики от продължителната дискусия, която възрожденците водят за обществената полза от монашеската институция.

В този „разговор“ редакцията на в. „Отечество“ участва и със забележката, че житието на св. Йоан проявява как „покрай религиозния пламак нашите български манастири и нашето монашество са завардили искрата на народното чувство, което твърде ясно може да се види от тоя ръкопис на тези двама иноци“ (пак там). По-сетне, на напомнянето в текста, че Търново е старата българска столица, е посветен коментарът под линия, че „ся намирало български иноци от нашите народни манастири, които знаели, па са без друго и проповядвали на народа за неговата прадедна слава – искрата на днешний патриотически пламък!“ (бр. 11). Пара-разказът не пропуска да припомни положението на българите по време на Заверата – не само гоненията и мъченията, на които са подложени (такава е стратегията на ръкописната книга), но и дейното им участие в нея. Очертава връзка между монашеството-памет, патриотичния дух на настоящето и дори сътворява „генеалогия“ на доброволната гибел в името на *идея* (а това е думата, с която Захари Стоянов най-често назовава мотивиращата любимите му герои сила – те са с „идеални насроения“, „за една идея събрани“). Нещо повече, знаково за успоредяването на светеца и „новите светци“ – мъчениците за „идеята на отечеството и свободата“ – е, че тъкмо сега, скоро след „възсияването им“ (а как другояче да назовем резултата от усилията по полагаването им в националния пантеон), писмото за случилото се преди половин век и неговия герой „ся намери и *било съдено сега* (к. м. – И. Д.) да му ся направи въспоминанието“ (бр. 13). Мъченикът и бунтовниците взаимно се представят, предугаждат и дори „доказват“ истинното си

съществуване: щом ги има сегашните бунтовници, жертващи се за свободата, то те са продължители на благородната и света традиция; а щом ги е имало пресветлите и преславни светци, нима е чудна добродетелта на потомците им?

* * *

Конкретният жизнен материал може да предизвика у интерпретаторите си различни жанрови асоциации, които да наложат свои правила за представянето или поне за етикетащото го именуване (когато излагането му е трудно удържимо в строгите им рамки или това не е по силите на разказвача). Съхранената власт на житийните конвенции над възрожденските интерпретации се проявява тъкмо в избирането им като опора при структурирането и при „по-фините настройки“ на разказа. Нека проследим какво се случва с един мотив, или по-точно – с една извънтекстова реалия – при разработването ѝ като мотив в няколко съчинения от епохата на Възраждането и поствъзрожденското време. Отвъдтекстовото ѝ битие се гарантира от най-късното сред тях (поради предполагаемите му здрави референциални връзки със „света извън“) – биографията на Стоян Чомаков от Атанас Шопов.

Възрожденският книжовник, чиято дейност прекращава и в следосвобожденската епоха, проявява интерес към животописа още в младежките си години, като превежда и публикува в периодиката две Ламартинови съчинения – „Живота на Милтона“ в списание „Читалище“³² и „Животът на Абеларда“ във в. „Век“³³. След Освобождението Атанас Шопов работи като дипломат, пише за българската църковна и гражданска история и отношенията на България с балканските държави и Великите сили. Публикува и коментира откъси от „мемоарите“ на Иван и Константин Мурзаки, както и от „пътните бележки“ на Евлия Челеби, които цени, заедно установяват границите и обхвата на българската народност. Остава интригуващ дневник³⁴, а изследването му „Д-р Стоян Чомаков. Живот, дейност и архива“³⁵ изпълва изцяло „Сборник на Българска академия на науките“ за 1919 г.

Част I. от обемистия том представлява биография на Стоян Чомаков, в която тематичен и структурен приоритет има обществената му дейност, а част II. от книгата добавя (по начин, вече привичен за следос-

³² Живота на Милтона (от Ламартина). (Ш.) – Читалище, 1875, бр. 8, 344–51, бр. 9, 395–402, бр. 10, 446–51, бр. 11, 500–07, бр. 12, 544–49.

³³ Животът на Абеларда (Ламартин). Превод на А. Шопов. Век, 1875, бр. 6, 9–12.

³⁴ Вж. А. Пасков. Атанас Шопов. Дневник, дипломатически рапорти и писма. С., 1995; също: Шопов, А. Щрихи от живота и дейността на Атанас П. Шопов (1855–1922). Пазарджик, 1998 (съдържа библиография).

³⁵ Сб. БАН, кн. 12, 1919, част I, „Из живота и дейността на д-р Ст. Чомаков по църковния въпрос и Възраждането“, 1–71; част II, „Документи из архивата на д-р Ст. Чомаков“, 75–632.

вобожденските биографии и автобиографии) документи, писма, свидетелства и удостоверения от живота на биографичния герой. Наред с новите похвати за представянето на нечий живот, провокирани и от възможността да бъдат използвани и прилагани документални източници при постигането на текстов обем, неколккратно надхвърлящ ограниченията на издателската практика през Възраждането, биографията пази и развива редица белези, изковани в културните традиции на предходната епоха. Един от тях е специалното внимание към рода и родното място, и особено към влиянията, формирали биографичния герой. Авторът неизменно подчертава ролята на семейната среда, в която Стоян Чомаков прекарва детството си, както и значимостта ѝ за моделирането на качества, характера – и оттам на постъпките „в живота му“. Още в предисловието Ат. Шопов отбелязва, че „както младежките години на д-р Чомакова, тъй и началото на църковния въпрос са свързани с ролята и значението на Чалъковия род [...], и затова [...] се посвещават особни страници на Чалъковия род...“³⁶. Първа глава изпълнява обещаното, като представя родовите предания, а също делата и благодеянията на предшествениците на Стоян Чомаков, заслугите на Големи Стоян, Големи Вълко и Малки Вълко за църковното и училищно развитие на Копривщица, Пловдив и околните селища. Именно във връзка с последния от поредицата е въведен и образът на една жена от Чалъковия род, ала като „обратното“ на градивните мъжки персонажи. Нека оставим да говори Ат. Шопов:

На Малки Вълко не било съдено да продължи по-дълго своята народополезна деятелност. Сестра му Рада един ден била предизвикана и се спречкала в хамама с ханъмката на един виден бей в Пловдив. Ханъмката запитала Рада защо носи на главата си зелена кърпа³⁷ и ѝ забележила, че на гявурите не било позволено да имат тая света за мюсюлманството боя. Рада ѝ отговорила дръзко, на което ханъмката казала: ти знаеш ли аз коя съм? А Рада отвърнала: ама ти знаеш ли аз коя съм?... Работата дошла до там, че една нощ били изпратени убийци, които съсекли в къщата ѝ нещастната Рада с цялото ѝ семейство. След тоя трагичен случай, Вълко Куртович, уплашен, се преселил семейно в Одрин, дето заболял душевно и се поминал в 1835 год.³⁸

Надхващането между Рада и ханъмката проявява отчетливо категоричността на властовите отношения, замъглена за кратко от могъществото и славата на Чалъковия род. Откъсът не обвинява, но и не слави

³⁶ Шопов, А. Цит. съч., Преговор, с. 1*.

³⁷ Слагането на зелена кърпа играе ролята на предизвикателство и се превръща във функционален аналог на хвърлянето на „зелената чалма“ от страна на решилия се на мъченичество при възвръщането му към християнството. Вж. например „Житие на Йоан Трапезицки“.

³⁸ Шопов, А. Цит. съч., с. 19. За същата случка пише, като я интерпретира по съвършено различен начин, и К. Моравенов в ръкописа си от 1869 г. „Паметник за пловдивското християнско население в града и за общите заведения по произносно предание“. Вж. изданието със същото име под редакцията на В. Тилева и З. Нонева. Пловдив, 1984, 132–133.

Рада за пренебрегването на предпазливостта – то е описано като повод за гибелта на семейството и преставането на „народополезната дейтелност“ на братя и така (макар и „под линия“) случката е вписана сред родовите истории и следователно сред „родовите влияния“, тегнещи над персонажа.

Но има и други разкази за същото. Половин век по-рано Димитър Паничков изпраща на Любен Каравелов в Букурещ своята история за Чалъковата сестра. Съчинението си озаглавява „Житие на Св. мъченица Рада Пловдивска“³⁹. Жанровото определение е добре съгласувано с назоваването на героинята „света“ и наричането ѝ „по място“ – Рада Пловдивска, а не Рада Чалъкова, както безсъмнено е била известна сред съгражданите си. „Житието“ удобно вмества и свидетелската позиция на повествователя – традицията помни, че разказвачът може да бъде съвременник на мъченика и очевидец на неговите страдания или дори негов наставник. Макар експлицирал жанровите си асоциации, Димитър Паничков не бърза да постави Рада в центъра на разказа. Подстъп към светицата са онези, чрез които тя като жена е традиционно идентифицирана – брат и съпруг. След първото изричане, представящо светата мъченица чрез братовото ѝ богатство и благородство, следва описание на агарянските опустошения в Румелия, което подготвя въвеждането на съпруга ѝ ведно с мотива за преоблечения владетел, изпитващ настоенията на подвластните си.

В един каик на Босфора се срещат Радият мъж и преоблеченият султан, а повод за разговора им отново е своеобразно надхващане. Султанът си „погледнал сахата, подобно и копривщеницат си погледнал сахата“ и между така разпозналите се като равни се почнала разговорка. В приказната ситуация, в която е въвличен безименният съпруг, историята внася назоваването по име (тъй рядко в българските писания) на управляващия султан, в случая – Махмуд. Копривщенецът дипломатично хвали укрепването на властта и отминаването на даалийските години, но мимоходом посочва и сегашните злочестини. Със слизането си доволният султан му предлага бакшиш, среща отказ, но в крайна сметка, подкрепен от убедителните каикчии, налага позицията си на благоволяващ. Останалият сам с каикчиите търговец е подмамен обратно в пролива и „от завист, чи говорил с царя“ (л. 31а), удавен от злобните лодкари, без дори да узнае оказаното му благоволение.

Случката донася на Рада едно от устойчивите определения за героините през Възраждането – злочеста, – както и уверението, че злочестините ѝ едва предстоят. Следва характеристика на героинята в ключа на благочестието и благодеянията ѝ, прекъсната обаче от спомена, че е бил задействан приказен мотив и узналият народа си султан следва да из-

³⁹ Вж. **К. Мирчева**. Отново за разпръснатия архив на Любен Каравелов (Има ли вина З. Стоянов). – В: Идеи – личности – събития. Т. 2. С., 1996–97 г., 242–260. Ръкописът се пази в Народна библиотека „Св. св. Кирил и Методий“, БИА, Ф. 2, а. е. 18, л. 31–34. Всички цитати са по него, посочват се само съответните страници. Пунктуацията е нормализирана.

прати въдворител на справедливостта – Зорад. С това обаче сюжетната линия се изчерпва и нито султанът, нито Зорад се явяват, за да облекчат страданията – но пък разказвачът има повод да ги припомни в аз-повествование за детските си години в Калофер и младежките в Пловдив.

Когато след много редове разказът се връща към Рада, то е, защото междувременно героинята е престъпила важна забрана в желанието да изучи своя брат (с името на равноапостола Павел) да пише и чете по турски. Ситуацията предвещава опасност – достатъчно е да си припомним Славейковите перипетии, когато като момче учи турски и бил подмамен да прочете текстове, забранени за неверници – деяние, изискващо помохамеданчването му и предотвратено от приятелството на кадията с баща му⁴⁰. Езикът на чуждите е опасна придобивка – като че се превръща в белег, който прави героя уязвим за злите сили. Турците пожелават да потурчат момчето и го потърсват тъкмо на Велики четвъртък – преходно и страшно време, ако вярваме на народната християнска култура; изпълнено с напрежение между общностите, но и време, в което светците-воини бродят по калдъръмите на християнските махали, за да защитят своите – ако вярваме на Казандзакис. И така:

На великий четвъртак потърсиха мумчето у Радици, не го намериха, улавиха Рада, та я биха и искаха да я запрат да каже каде е скрила братчето си Павля (наистина Павли побегна на Смирна, оттам на Атина). Вечерята, когато ще са четат [на] 12 [часа] [?] [Е]вангелята, турците утихват у Радици и сачичат [вм. съсичат] на парчета Рада съ трите и дечица, само едно са утарвало, чи го скрила слугинята в кюмбето, убират сичко и ги оставят без душа. На утрето турците уловиха слугината рано и я затвориха, а пак набедиха съседа ѝ Ставри Хабаджията, че той бил заклал Рада с дечицата ѝ, и набързо прикачиха въже на вратата Радици да го убесат [...] (л. 32б).

Съседът е измолен, след като „един простодушен турчин на име Дели Апти [...] извика, че Ставри е без кабахат, че той не бил там, когато сасекли през нощъ Рада, нъ турците я съсекли“ и дори изрежда съучастниците си, изпратени от могъщия Езед бей. Съсипан от преживяното, абаджията умира на самия Великден, а Рада и семейството ѝ са погребани в църквата „Св. Неделя“. Едва сега узнаваме, че освен застрашения брат, от града отсъства и уж властният – чорбаджи Вълко не е в Пловдив и не успява да защити близките си; знаем каква съдба му е отредена оттук нататък в биографията на Стоян Чомаков.

За Паничков изговарянето на насилието навързва по асоциация разкази за други празнични и делнични преследвания и мъчения. Прекъсва ги спомнянето (в бележка в страничното поле на документа), че същата пролет, в най-голямата скъпотия на житото заради незасятите „страха

⁴⁰ Вж. Спомен на четиридесетгодишната ми писателска деятелност. – В. Петко Р. Славейков. Съчинения. Т. 3. Под редакцията на С. Баева, С., 1979, 145–146.

ради“ нивя, се случило божие благоволение – от небето валяло жито! Въпреки прагматичната бележка „Кой знаеше от где бяха довели ветровете това жито?“, вметнатото е в режима на чудесните случвания, последващи мъченикова смърт – така в Търновско три дни след гибелта на Йоан Трапезицки сушата е прекъсната от поройни дъждове.

Димитър Паничков не успява да упражни над своето „Житие на Св. мъченица Рада Пловдивска“ строг наративен контрол – разказването непрестанно се оттласква по кривулиците на други истории, ако и да ги предава лаконично; очевидно градацията, осигурена от натрупването, е по-ценена от детайлното им разработване. Тяхното навързване пренебрегва причинно-следствените сюжетни връзки – по-важно се оказва „съседството“ на случките по *време* или *място*. Обединява ги паметта на разказвача, нередко свидетелската му позиция, а и тематичното единство. На финала съзналият несъответствието между замисъл и сторено Паничков открива фокуса на своя труд и, обръщайки се към Каравелов, пише: „И тъй, Г-не Редакторе, поправете, молим, редовно, ако го удостоите за вашия почтен – а нашия народен – вестник Свобода, защото ний почевами за Св. мъченица Рада Пловдивска, а свършам и за други много мъченици, които пострадаха съ безсмет от после.“

Защо Рада не се превръща в светица? Трудно е да се предположи утвърждаването ѝ като такава с канонична процедура, но това е условие, „неспазено“ и от други светци от Възраждането. Сериозна причина би била липсата на локален култ към нея или на сведения за такова почитание – но такива не са засвидетелствани и за Йоан Трапезицки в Търновско. 60-те години на XIX в. ознаменуват инициативата българските светци да бъдат изнамирани и помествани на „паметта им“ в календарите. Тя е подета от повечето съставители на книжките и дори се саморазчита като традиция, чието начало е достойно за отбелязване в рубриката „летоисчисление“ на същите. В календарчето си за 1868 г. Еньо Кърпачев отбелязва: „Откак почнаха да се дирят български народни светии – [лета] 12 [...]; Откак издадох пръв път на печат български народни светии – [лета] 3“⁴¹ С последното издателят вероятно визира своето календарче за 1865 г., което не е запазено във фондовете на Народна библиотека, ала заглавието му указва, че е съдържало „изнамерените досега български светии“; но същото уточнение се появява още в заглавието на първото Кърпачево календарче, от 1860 г.⁴²

В съхранените календари на Еньо Кърпачев Рада Пловдивска не е вписана сред българските светици, а липсва и в календарчето на своя „агиограф“ – Димитър Паничков. В неговото издание за 1869 г. (но зна-

⁴¹ Българско народно календарче за високосната година 1868 от Еньо х. Карпачев. Цариград, 1867, б. н.

⁴² Вж. М. Стоянов. Българска възрожденска литература. Аналитичен репертоар на български книги и периодични издания 1806–1878. Т. 1. С., 1967, с. 227.

чи отпечатано година по-рано) българските светци са вписани в отделна графа, дублираща месецослова, докато Кърпачев ги помества в последователността на всерхристиянските. Паничков изрежда в дните на честването им Иван Калфа, нов мъченик Димитрий, Спас Радовецкий, мчк Атанас Лулудин, мчк Трендафил Загорский, мчца Керана Селенишка (пострадала през 1871 г.), Злата Моглинска – като не пропуска да уточни „пострадал от турци“, „мъчена от турци“. Дали Паничков е непоследователен в оценката си за Рада или причината е в по-късното написване на „житието“ и премисляне на героинята в ключа на мъченичеството? Писмото му за Любен Каравелов не е датирано, но е отправено до редакцията на в. „Свобода“ – което предполага, че е писано едва между втората половина на 1869 и пролетта на 1872 г.

И все пак, Йоан Трапезицки (Трапезонски, Нови Търновски) също не присъства в календарчетата на Кърпачев, Славейков и Манчев и очевидно не е знаен за онези, които желаят да преумножат имената на българските свети застъпници. Онова, което не достига на пловдивската мъченица в сравнение със св. Йоан или св. Злата Мъгленска, почитани в днешните месецослови, е навременното съставяне на канонично издържан разказ, който (дори без наличието на култ или канонизация) да я легитимира като такава, да поддържа и проявява светостта ѝ⁴³. Разбира се, не можем да твърдим, че единствено такава е била целта на Паничков, особено като имаме предвид адресата на писмото, съдържащо „житието“, но и Каравелов не може да бъде обвинен, че напълно пренебрегва потенциала на светческата институция при прокламирането на национално-освободителната идея.

Сигурно се досещате чия е третата история за св. Рада Пловдивска – но в нея тя не е светица, и дори не носи Радиното име, всъщност героинята е безименна. Където Паничков е разчел житиен текст, а Атанас Шопов търси значещи предходници за биографичния си герой, Каравелов разпознава сюжета на разказ. В Паничкото „житие“, както и следва да бъде, действието се задвижва от опит да бъде похитена вярата, а в сътвореното от Каравелов повествование – от желанието да се съизмери достойството.

„Сирото семейство (разказ от една пловдивка)“ е публикуван за първи път през 1862 г. във в. „Московские ведомости“ под заглавието „Бедное семейство (рассказ филиппопольки)“. Няколко години по-късно вече е част от „Страницы из книги страданий болгарского племени“ (Москва, 1868), а на следната година е преработен и отпечатан във в. „Свобода“⁴⁴. От изреденото става ясно, че Каравелов не се нуждае от писмото

⁴³ Името на Рада Пловдивска присъства в статията на М. Стоянов „Светии и мъченици от епохата на турско владичество“ – В: Църквата и съпротивата на българския народ. Юбилеен сборник по случай 100-годишнината от Освобождението. С., 1981, 164–174.

⁴⁴ Свобода, г. I, бр. 7–8, 17–24 дек. 1869. Вж. Любен Каравелов. Събрани съчинения в девет тома. Т. 1. С., 1965, 601–603. Цитатите са по същото издание, 415–432.

на Паничков, за да узнае за Рада, а и не е известно да е обнародвал във вестника си изпратеното му; книжовникът добре познава Пловдив и неведнъж избира там да се случат собствените му истории.

В „Сирото семейство“ фабулата е по-близо до онова, което знаем от Ат. Шопов – Каравеловата героиня се спречква в хамама с бейска съпруга и това отключва агресията върху семейството ѝ, което (също в отсъствието на съпруга) една нощ е погубено. Спасява се само едно от децата – скрито този път не в кюмбе, а в раклата, където денем се пазят постелките. Каравелов избира *Измаил*, а не *Изед* за име на турския бей (прави го по-късно и в „Турски паша“⁴⁵) и въвежда като периферни персонажи дядо Вълко Чолакът и чичо Стоян, познати ни вече от биографията на Стоян Чомаков, тук със сходни характеристики („Дядо Вълко беше по-напред богат и големец, ала взел беглик и загубил всичко...“, „Чичо Стоян беше първи чорбаджия в градът ни и най-големиц от всичките българи в Българията, а богат беше той като паша.“). Натоварени са и с аналогични функции – на пазител и помощник, макар приложените „чичо“, „дядо“ към имената им в разказа да маркират по-скоро социокултурните отношения, етикета на общността и спецификата на гледната точка на разказвача, отколкото роднинска връзка между героите.

Завръзката се разиграва в пространството на хамама – то е поне привидно лишено от йерархична структура, ако вярваме на свидетелства от епохата, същевременно е натоварено с множество социални функции и е запазено място за редица ритуални практики⁴⁶. В съботния ден хамамът е изпълнен с „много свят: и българки, и туркини, и гъркини“. Когато героинята на Каравелов започва да се облича, след като е отпочинала от банята, циганката-телячка я приканва да побърза, за да бъде предложено мястото ѝ на „една ханъма“⁴⁷. Среща отказ и привежда аргумент – ханъматата е жена на Измаил бей. В последвалия спор тя е назовавана и се самоназовава единствено като „жената на Измаил бея“, „ханъматата на Измаил бей“ – така ясно се посочва източникът на властта и основанията ѝ да изисква първенство. На познатия културен модел отговаря и адекватно речево поведение: „А знаеш ли ти коя съм аз? [...] Ала ти знаеш ли, че аз съм ханъма на Измаил бея и можа да те обеса като кучка?“⁴⁸

⁴⁵ В прозаичните си произведения Л. Каравелов използва ограничен репертоар от имена, при това устойчиво „прикрепяни“ към сходни типове персонажи, но механизмът на избирането им изисква по-пространно изясняване.

⁴⁶ Вж. Р. Гаврилова. Колелото на живота. Всекидневието на българския възрожденски град. С., 1999, 181–184

⁴⁷ Думата „ханъма“ (hanım) означава „госпожа, омъжена жена“. Със самото си въвеждане героинята е представена в качеството на съпруга, побрана е във функцията, която осигурява социалния статут и обезпечава властта ѝ.

⁴⁸ Каравелов за пореден път въвежда образа на агресивната туркиня, на заплашителната харемска жена. Персонажът присъства и в „Житие на св. Рада“ от Паничков, в което няколко кадъни срещат разказвача-герой навръх Великден на връщане от фурната и събарят в калта хляба, който носи. В мемоарите на възрожденци за патилата им след Априлското въстание неизменно биват описвани разярени тъпши от забулени жени, които обругават арестуваните.

В съответния епизод, предаден от Атанас Шопов, българката се съизмерва по същия начин (да припомним): „А Рада отвърнала: ама ти знаеш ли аз коя съм?...“ Каравелов избира друга стратегия и различен светоглед за героинята си – „Не искам и да зная [...] Не само жената на Измаил бея, а ако да беше дошла жената на пашата или на султанът, то аз пак не щях да стана“ и малко по-сетне: „Чуя и нехая.“ На вписаността на харемската жена в мъжовата ѝ власт и основания за властване, българката противопоставя собственото си право, което произтича от участието ѝ в несложната замяна пари-услуги, която управлява пространството на хамама: „... аз не съм по-долна от нея, и аз пари плащам, както и тя [...] и аз плащам пари и искам да се къпя и да живея, както ща.“ В сводестия мъничък свят, сами и по условие равни, жените имат само себе си, за да решат спора – но и своите двойнички-служини, които да проявят (преекспонирайки ги) знаковите им характеристики. Бейската жена е повторена и утвърдена в своята чуждост и заплашителност от своята „арапкиня“, а пловдивчанката има за помощница „една селаченка българка, пет пъти по-яка и от мама“. В „побиването“ под купола на хамама надделяват „своите“, ала във външния, мъжки свят, неправомерното преобръщане на ролите е безмилостно санкционирано.

И трите коментирани текста представят според целите и ползите си нещо „извън себе си“ – такъв е за биографията и „житието“ негласният договор с читателите, а според същата нагласа е организиран и Каравеловият разказ. Но разказваното е в плен тъкмо на посредниците – езика, наратива и техните конвенции – и отвъд всичко това, на идеологията, управляваща разказвачите. В играта на вербално представяне значим е изборът на разказваното, но повече – самото разказване и несъмнено съзнаваната възможност нещата да се случват „според разказа си“, за да създадат разказ. За биографа Радиното поведение е демонстрация на славата и мощта на Чалъковия род; благочестието на Паничковата Рада кулминира в дните на страстната седмица и мъченическата ѝ гибел е провокирана от защита на християнството, а Каравеловата героиня, чиято модерност е артикулирана като странност на характера, изговаря привидността на идиличното робско живеене.

То може да бъде интерпретирано в съпернически си типове разкази, чиито конвенции налагат свои правила при подбора и подредбата на случилото се, дописвайки го, за да го надарят с устойчиво значение. В последния литературно-исторически сюжет житийната интерпретация не предотвратява останалите възможности за интерпретация на събитията. В периода на Възраждането обаче агиографската традиция не губи напълно права върху представянето на живота – това свидетелстват житийните топоси и техниките за рисуване на героя в реквизита на възрожденския животопис. Определени ситуации – предимно на съд и страдание – устойчиво извикват за героите си алюзии с агиографски и библейски персонажи, а при изобразяването на житейския път някои епизоди биват сюжетираны да означават фрагменти от добре известни новозаветни или старозаветни разкази.

Изборът как да бъде представен животът, бива определян от познавания и признат набор от възможности, от съзнаваните и не толкова цели на разказването, а също и от скритите или явни желания на разказвача. Широко приетите в обществото културни норми подсказват кои обяснения на случващото се са „достоверни“ и насочват към онези истории, които могат удачно да бъдат „разпознати“ при узнаването на житейския материал. Разбира се, културната среда на Възраждането определя предпочитани тълкувания за събитията, но осигурява и възможност за избор – да бъдат възприети, отхвърлени или оспорени наскоро концептуализираните зависимости между характер, среда и обстоятелства и тяхното влияние върху съзнанието, постъпките и живота на героя, а също позволява на книжовните да познаят нови модели, според които може да бъде реден животът или поне неговите разкази.