

Адамовият мит в произведението на Стоян Михайловски

Поема на злото

Гражина Шват-Гълъбова (Варшава)

В книгата си *Символика на злото* (*La Symbolique du Mal*, 1976) френският философ Пол Рикьор разкрива митичните корени на философската мисъл, изграждайки повествованието около три символа: петно, грях и вина, на които се основават първичните възприятия за злото. Рикьор превръща тези архаични символи, предхождащи самото понятие „зло“, в обект на херменевтичен анализ, който дава възможност от сложната тъкан на блискоизточните и европейски митове да се извлекат четири типа наративни структури за произхода на злото и неговия обхват. Това са:

1. **Драмата на сътворението**, чийто основен елемент е идентифицирането на понятията „зло“ и „хаос“ и на понятията „спасение“ и „сътворение“. Тук злото е първопричината за всичко, а актът на сътворението на света от „по-добър“/нов бог е акт на освобождение за човека, например победата над богинята Тиамат от сина – Мардук във вавилонския мит (Ricoeur 1986: 163).

2. **Митът за „падението“**, в който доброто е първично, а злото – вторично, и се появява след завършения акт на сътворението като ирационално нарушение на първоначално идеалния ред (еврейски мит) (Ricoeur 1986: 164). Този мит той нарича също „**адамов мит**“.

3. **Трагичният мит** е изразен най-силно в гръцката трагедия, а спомената в него теология говори за бог, който изкушава, заслепява и погубва човека; той се превръща в същество, изпълнено с решимост да причинява зло, което не желае (Ricoeur 19896: 164–165).

4. **Митът за „изгнанието на душата“** има дуалистичен характер и води до разбирането на живота и материята като затвор за духовния (божествен) първоизточник.

Типологията на Рикьор обхваща основни космогонично-антропологични митове, останали и до днес не само като художествени факти,

но също и като все още активни мисловни структури, чийто потенциал за развитие на културата изглежда се ограничава единствено до броя на възможните варианти и връзки. Тези наративни модели имат своята история, вплетена в историята на европейските култури и литератури, които с динамиката, специфична за отделните периоди, остават доказателство за тяхното адаптиране, реинтерпретиране, но също така и за дисонансите, оскърбителни за рационалното мислене, преодолявани обаче посредством символа.

Това важи и за българската култура, която в днешно време е превърнала квази-орфическия мит за „изгнанието на душата“ в неговата богомилска и небогомилска версия в обект на специално внимание¹. В този контекст въпросът за позиционирането на мита за упадъка в съвременната българска литература, разбиран като универсализирана структура на мисленето, основана на юдейско-християнската (или по-скоро на еврейската и християнската) традиция, придобива съществено значение. Според логиката на културно-историческия процес в християнската традиция на България този мит би трябвало да бъде дълбоко вкоренен. В църковнославянската писменост на дългото българско средновековие вероятно е било точно така, но това не дава основания да се предрешава мястото на адамовия мит в постоянно променящата се карта на съвременната българска култура.

Този опит за повторен прочит на усамотената и сериозно подценявана в литературно-историческия дискурс творба на Стоян Михайловски *Поема на злото* (1889, „Поема на злото“ първоначално е издадена под заглавието *Ева*) (виж Къосев 1987: 691), е само предложение за предварителен размисъл над така поставения въпрос. Изборът именно на този текст е продиктуван от мащаба на когнитивните дисонанси, свързани с него.

Противоречията около Михайловски тогава имат многопластов характер, а първоначалният етикет на консерватор и сатирик и в следващите периоди затруднява рецепцията на произведенията му и остава източник на когнитивен редукионизъм по отношение на това творчество². Разглежданата тук *Поема на злото* представлява точно

¹ Изказвала съм се многократно на тази тема, най-вече в книгата *Haeresis bulgarica в българското културно съзнание на XIX и XX в.* (българско издание – 2010 г.). В последно време изследванията в тази област бяха обогатени и чрез докторската дисертация на Евелина Джевиецка на тема „Ереста на Юда“ (под печат).

² Стоян Михайловски се появява в литературния живот на младата държава през 80-те години на XIX в., т.е. в период, който литературните историци определят като време на естетически и идеологически обрати от огромно значение за

такъв случай. За степента на неразбиране ясно свидетелства крайното виждане на един от най-активните в края на XIX в. литературни критици, който, противопоставяйки поемата на Михайловски на поезията на Байрон и Хайне, отрича всякакъв талант на българския поет и в собствения си фейлетон помества монолога на Луцифер от

българската култура, (виж Минков 1940; Богданов 1947; Богданов 1947 (2); Тодоров 1956). Спецификата на избобилстващото от парадокси литературно наследство на Михайловски от самото начало става източник на недоразумения, придружавани от понякога погрешни класификации и премълчавания (виж Жечев 1995:122–136). Само част от творбите на Михайловски, в които се проявява сатиричният темперамент на писателя, се радват на признание от страна на литературната критика. Останалите негови произведения, особено тези с религиозно-философска тематика, се изправят пред стена от неразбиране и/или пренебрежение. Причината за този тип оценки може да се търси само частично в политическите възгледи на Михайловски, особено силно изразени след поражението на България в Първата световна война. Неговият консерватизъм още преди това безпокои и дразни най-важния критик на българския модернизъм – Кръстьо Кръстев – който обявява Михайловски за загадка на родния литературен живот. Едва през 1987 г. е направен по-сериозен опит за верификация на мястото на Михайловски в канона на българската литература; тогава по повод годишнината на писателя е издаден (под редакцията на Румяна Койчева и Йосиф Каменов) сборник с негови произведения, озаглавен *Божествен размирник. Философска поезия и проза*. В увода Атанас Натев, който пише за растящата културна аморфност на България в края на XIX век, посочва приликата в нагласите на най-известния представител на българския модернизъм Пенчо Славейков и Стоян Михайловски. Двамата творци търсят противотеза на заплахата, прииждаща от бруталната, „нешлифована“ социална действителност, изграждайки своя собствена алтернативна, макар и „неясна и несигурна ценностна система“. Според изследователя модерният скептицизъм и традиционната нравоучителност в творчеството на Михайловски се проявяват в своята крайна, пълна с противоречия форма: „Оттук – двойственото им отношение към западноевропейски „модерн“; оттук – тяхната самобитност като скептични, ала и моралистически настроени философски поети. У Михайловски това противоречие се прояви в по-изострена форма. Навярно защото в по-голяма степен се бе вживял в ролята си на говорещата съвест на нашата едва-що самосъздаваща се нова култура“ (виж Натев 1987: 15). Авторът на послеслова към същата книга – Александър Кьосев – изважда най-е друг вид дисхармония, като посочва пропастта между „архаично-модернистичната“ поетика на Михайловски и очакванията на литературните критици и вкуса на читателите. Остарелият според възприятията художествен език на Михайловски предизвиква несъгласие сред читателите с нови естетически търсения. Вдъхновената от модернизма религиозно-философска ориентация на произведенията на Михайловски пък среща неразбиране (Кьосев 1987: 697). Както пише изтъкнатата полска славистка Тереса Домбек-Виргова: „С дълбокия си песимизъм Михайловски вече се доближава до модернистите, но артистично и идеологически е свързан със „старите“. Поставайки си дидактични цели, той принадлежи към кръга на възпитателите на обществото, които, разочаровани от новото време, се опитват да възстановят традиционната йерархия на морални ценности и претърпяват неуспех“ (Dąbek-Wirgowa 1980: 150). В последно време се забелязва нов подход към разбирането на творчеството на Михайловски в статиите, поместени в сборника: *Стоян Михайловски, Пенчо Славейков – ракурси на модерното* (2009)

Поема на злото в обратен ред, твърдейки злобно, че в този вариант не е по-безсмислен от оригиналната версия (Баламезов 1890). Трудно ще се намери по-красноречиво свидетелство за начина на възприемане. Поемата, разглеждана като неуспешна художествена творба и интелектуално скучен израз на християнските убеждения на писателя, предизвиква обаче известен интерес заради възхищението на Михайловски от френската култура, която остава за него неизчерпаем източник на вдъхновение.

Светла Гуляшка-Балканска посвещава своята книга (обременена, за съжаление, с клеймото на комунистическата епоха) *Стоян Михайловски и френската философска мисъл и литература* (1987) на тази проблематика. Сред възможните източници на вдъхновение за написването на интересуващата ни тук поема изследователката споменава *Игра за Адам* (*Livre d'Adam/ Poème D'Adam/ Légende d'Adam*) – най-старата римувана френска творба с англо-нормански произход (Гуляшка-Балканска 1987; Nicoll 1983:132–137), датираща от XII век и публикувана във Франция през 1854 г., която Михайловски със сигурност е познавал. Препраща също към произведението на Гийом де Салюст и сенйор Дю Баргас *La Sainte Semaine ou la Création du monde* от 1584 г., както и към произведенията на френските романтици, между които Франсоа-Рене дьо Шатобриан „Геният на християнството“ (1802), Виктор Юго „Легенда на вековете“ (*La Légende des Siècles*, писана в периода 1855–1876) и Алфонс дьо Ламартин, *La chute d'un ange* (1838)³. Има основания да се смята, че точно с посредничеството на тези текстове Михайловски е направил адаптация на старозаветни апокрифи, срещащи се в региона на Балканите и Ориента. Този въпрос обаче не е решен. Като се абстрахирам – в рамките на възможното – от тези дискусии, бих искала да предложа да се премине отвъд перспективата на литературните заемки и да се разгледа текстът на поета по начин, съобразен с херменевтичните стратегии на Рикьор; с други думи, целта ми не е реконструкцията на художествени влияния, а опит за екзегетика на представения в поемата антропологичен модел, който, по примера на Рикьор, наричам „адамов мит“.

Няма да сгрешим, ако приемем, че *Поема на злото* (1889) на Стоян Михайловски е пренебрегнат от читателите опит за въвеждане в съв-

³Работата на последния автор, написал също, между другото, документална творба за пътуването си през Ориента и биография на Мохамед, е може би ключ към бъдещ анализ на източниците на вдъхновение за Михайловски.

ременната българска култура на размисъла върху една универсална, фундаментална тема, каквато е човешката природа и произходът на злото в човека. Михайловски си служи с литературна парафраза на библейския мотив за изкушението, първородния грях и изгонването на Адам и Ева от Рая (Бит. 3,1–18). Само частично обаче е разгърнал адамовия мит за „упадъка“, насочвайки се към създаване на своя собствена – макар и основаваща се на други текстове – идея за бедствието, сполетяло света и човечеството с появата на злото.

Както казахме по-рано, първоначално Михайловски озаглавява своя текст *Ева*, влизайки по този начин в диалог със споменатата средновековна псевдолитургична латинска драма *Игра за Адам*. Този нормандско-старофренски текст, пораждащ все нови изследователски въпроси, представлява интересно свидетелство за интелектуалните стълкновения на средновековния човек, отдаден на библейската традиция, с темата за произхода на злото. *Игра за Адам*, бидейки парафраза на три библейски повествования, се състои от отделни части, в които са представени историята на Рая и падението на човека, историята на Каин и Авел, шествието от старозаветни пророци, предсказващи идването на Месия. Според полската изследователка на текста в стратегиите за разкриване на процеса на съблазняване на човека от по-висшо духовно създание авторът на *Игра за Адам* демонстрира дълбоко психологическо майсторство и усет, което позволява да бъдат избегнати грубиянските изкушения на средновековната мизогиния (Drzewiecka 1998: 34 и сл., 184 и сл.). Мъжкото начало (ум, амбиция) и женското начало (емоции, любопитство) в представената драма на изкушението се допълват, илюстрирайки богат спектър от възможни фази и варианти на съблазняване от злото. Краят на творбата е оптимистичен и е свързан с есхатологичното пророчество за изкуплението на човека от – говорейки на езика на Св. Павел – втория Адам, т.е. Сина Човечески и Месията.

Михайловски прави много свободна отпратка към *Игра за Адам*. Вдъхновява се, но не дублира модела, отдалечава се от неясните за българската реалност латински културни кодове, оплетени в реалиите на феодалната система, отхвърля архаичната – макар и не лишена от очарование – театрална естетика.

Не се поддава и на изкушението да българизира. Представа героите си като универсални, осъвременени образи. Образът на Ева е особено емблематичен в това отношение; Михайловски – приписва чертите на литературните героини от епохата на Модернизма в началото на 90-те години на XIX в., все още непознати в България, но известни на автора от обучението и четивата му във Франция.

За главни герои на своя текст Михайловски определя Луцифер⁴ и Ева. Образът на Адам е представен с по-малко внимание върху психологическия детайл. Яхве се появява само веднъж, когато, умоляван от ангели, произнася кратко есхатологично обещание по адрес на изгонените от Рай. А в другите части на текста Негов строг глас и крепка мишца става Архангел Гавриил.

Действието на творбата започва след приключилото сътворение на света от Бог, в който вече съществуват и хората, и разбунтуваните ангели. Следователно, имаме завършена картина на митичното начало на света, в която първично (както подобава на адамовия мит) е доброто, а злото има вторичен и нечовешки характер. Не можем обаче да кажем, че е предчовешки, тъй като скандалът на сътворението на човека е причина за самоопределянето на злото. От достъпната в апокрифите палитра на възможните осмисляния на космическия конфликт (алтернатива би могло да бъде, макар и познато от дуалистичните митове, съперничеството между Сатанаил и Исус, изведено на преден план от Милтън в *Изгубеният рай*, виж Grzegorzewska 2008: 165–184), Михайловски избира точно това като негово начало. Първоизточникът на злото се намира в ангелския свят на чистите духове, а не – както гностиците биха искали – в материята. Именно чистите духове говорят с отвращение за хибридната материално-духовна природа на човека, смятайки я за неизлично петно. Човекът, създаден от „нечиста“ земя, а благословен от Бога с привилегията на вечния живот, разум, безсмъртие, сила, власт, способност за създаване на поколение, събужда отвращение, ревност и негодувание сред част от ангелските воинства и те отказват да се подчиняват на Божията заповед да служат на новото създание:

От пръст нечиста мощний Адонай
Чловека в шестий ден създаде
И тури го в блаженный Рай,
И разум му даде –

⁴ Михайловски му дава латинското име Луцифер – „носещ светлина“, който термин е въведен в западния свят от св. Йероним и е резултат от неговото – спорно от гледна точка на съвременната библейска наука – преводаческо решение. В България това определение започва да се употребява под влияние на модернистичната култура.

и подари му вечност, сила, власт –
да може да се размножава,
да основе над Земний пласт
пространна държава....

О, унижение, позор и яд!...
Върху човешки черв да бдиме!
На мръсен и нищожен гад
Да се починиме! (Михайловски 1987:103)⁵

Досегашните изследвания на творчеството на Михайловски не са дали еднозначен отговор на въпроса откъде поетът е заимствал този мотив, който има дълга традиция в християнството, въпреки че тя не е предшествана от последователна хронологична библейска нарация. Историята на човека като „ябълка на раздора“ между Бог и Сатаната е създадена въз основа на библейската екзегетика на светите отци. Григорий Нисийски казва, че сътворението на човека е за Дявола причина за недоволство и повод за бунт (Evdokimov 2012: 119–120). Григорий Богослов създава визията за първоначалната близост между Бог и Луцифер и падението на последния, основавайки се на *Книга на пророк Исая* (Ис. 14: 12–15)⁶, написана значително по-късно от *Битие* (Evdokimov 2012: 119). Вместо това, под формата на съгласуван митичен разказ тази история се появява в старозаветни апокрифни текстове, измежду които *Книга на Енох*, *Книга Юбилеи*, *Книга за живота на Адам и Ева*, *Покаянието на Адам*, но също така и в *Корана*, където Сури 32–36 говорят за божия пратеник (*мелек*) Иблис (Gaudefroy-Demombynes 1988: 223), който не се поклонил на Божия шедьовър, а след това предизвикал прегрешението на Адам и Ева и тяхното прогонване от Рая (Лозанова 2008: 75–92). Така че фрагментът от поемата за бунта на ангелите, които отказват да се покорят на Бога и да отдадат почит на човека, е могъл да се развие както под посредническото влияние на апокрифната литература, така и от свещената книга на исляма (Тълкува-

⁵ По-нататък упоменавам страниците на цитата съгласно цитираното издание.

⁶ *Как падна ти от небето, деннице, сине на зората! Разби се о земята ти, който тѣпчеше народите. А в сърце си думаше: ще възляза на небето, ще издигна престола си по-горе от Божиите звезди и ще седна на планината в събора на боговете, накрай север; ще възляза в облачните висини, ще бъда подобен на Всевишния. Но ти си свален в ада, вдън произподнята.* (Ис. 14: 12–15).

ния 1934:63), още повече че през XIX в. Коранът е бил многократно публикуван на френски език⁷.

В поемата на Михайловски споменатата тук категория етиологична нечистота на човешкия род е експонирана от демоните и при по-внимателен прочит тя се явява като антигностическа по своята същност. Намираме я още в първия стих и тя се оказва мултиплицирана в следващите части от текста под формата на нападки, изричани от Луцифер към човека: мръсен и нищожен гад, чрев, недонос (Михайловски 1987:140–141). Той дискредитира създаването на човека като божествена химера, мечта на „глупавия“ Серафим (140); подкопава смисъла (логоса!) на Божията съзидателност, изразена в творческия акт „Свят да бъде!“

И свърши се! – Първовърховний
Звездостроител, Йехова,
изчерпа вече своето знание!...
Благоуспешний Чудотворец
е вече сит на чудеса! (141)

В поемата на Михайловски унищожението на Божия проект за човека е цел, постигането на която би отворило пътя на Луцифер към окончателното противопоставяне на самия Творец:

(...)
И пак сме двама!... О, сражение,
Бог срещу Бог – мощ срещу мощ!...
Пространствата неизмерими
враждата ми едвам побират –
Ад е пълен с своя вожд! (141)

Тази тема позволява на Михайловски да извлече идеята за несамодостатъчността на нечовешкото Зло. Въпреки че в предхождащите този фрагмент монолози Луцифер представя себе си като предвечна и самородна мощ (Михайловски 1987: 119–121), Алфа и Омега⁸ (Михай-

⁷ Само през 40-те години в Париж са публикувани три издания в превод на Албер Казимирски де Биберщайн, а ислямът е популяризиран от Алфонс дьо Ламартин. Както е известно, Стоян Михайловски е учил с прекъсвания във Франция през 70-те и 80-те г. на XIX в. и френската култура, включително френските християнски писатели, за него представляват много съществена отправна точка.

⁸ Алюзия към *Евангелие от Йоан* и Христологията.

ловски 1987: 106), той се нуждае от признанието на своя статут от човека, за да може след това да властва над него⁹.

Човешкий род ще ме признае
За Миродержец и за княз!...
На всички жизни и стихии
Ще бъда властник – аз едничък,
Все аз, пак аз и йоще аз!... (106)

Злото определя зависимост от това, което съществува, и общата неспособност да се премине отвъд отрицанието на битието. Бог напълва света, Сатаната го изпразва, „добавя небитие към битие, като прави от него зловещо битие“, основано на обръщане на ценностите (Evdokimov 2012: 122)¹⁰. Михайловски представя стремежите на Луцифер да установи онтологичен дуализъм („Бог срещу Бог – мощ срещу мощ...“) като демонична химера, но именно на нея човекът поверява съдбата си, прекратявайки връзката си с Бога.

Слънцето се скри!
Огнена стрела
Небето проби!
Гъста тъмнина
Земята покри! (144)
(...)
Доброто е зло!
Злото е добро!
Едема е в Ада,
Ада е в Едема! (145)

А я прекратява в името на неясни подозрения и неопределени желания. В поемата на Михайловски, още преди да срещне Луцифер, Ева предчувства съществуването на други светове, съзнава собствените си ограничения и дори липсата на понятия, които биха ѝ позволили да назове предмета на своя копнеж. Чувството на мъчителна скука на-

⁹ Александра Малаш обръща внимание на това в статията си, разполагайки обаче по друг начин тълкувателните акценти (виж Малаш 2009: 127–133).

¹⁰ Св. Григорий Нисийски говори за химеричност на злото.

рушава духовното ѝ равновесие, което я приближава до героините на *fin de siècle*¹¹.

Преситих се да се насищам
на божиите дарове...
Адаме, дже мой, прости ме –
преситих се на твоята нежност
и нещо ново ми се ще...

Не знам какво... Усещам само...
но сякаш няма речи
в езика, който ний говорим,
за да изкажа що желая... (108)

В поемата си Михайловски възпроизвежда луциферичната стратегия на изкушението, по време на което у Ева отслабват механизмите за самоконтрол. Това е заслужаваща внимание тема от гледна точка на приетото от Михайловски тълкуване на мотива на прелъстяването. Поетът се отказва от библейския мотив за змията изкусителка, който образ Рикьор описва като съществен за символичното представяне на източника на злото:

(...) Яхвистът драматизира във фигурата на змията важен аспект на опита в изкушаването, опит, чийто предмет е квази-външността. (...) Тогава змията би била тази част от нас самите, която не разпознаваме в себе си (...) Следователно змията изобразява пасивния аспект на изкушението, гърчейки се на границата между външното и вътрешното; аспект, наричан в 10^{-та} Божия заповед „пожелаване“. (...) Змията символизира нещо от човека и нещо от света, една страна на микрокосмоса и една страна на макро-

¹¹ Дисциплината на изказването не позволява тук по-широк размисъл за модернистичната близост на посочения от Михайловски мотив за скуката в българското културно пространство в онези времена, обречени на когнитивни дисонанси. Нима демоничната природа на скуката не е най-добре показана в *Цветя на злото* на Шарл Бодлер:

...аз знам една ужасна, една безчестна гад!
Макар че тя не кряска, ни с подъл скок напада,
земята на парчета ще натроши с наслада,
с една прозявка само ще глътне този свят.

Ш. Бодлер, *Към читателя*, (прев. К. Кадийски, 1991 тук: <http://chitanka.info/text/10618-кым-читателja>, 27. 12. 2014 г.)

космоса, хаос в мен, между нас и отвън. Това обаче е хаос винаги за мен, човешкото съществуване, предназначено за добро и за щастие. (Ricoeur 1986: 242–244)

Луцифер на Михайловски не придобива нито животински, нито демонични форми, а е духовно същество – външно спрямо хората. И именно в духовна връзка Ева се поддава на това, което привидно изглежда като добро, когато вътрешното ѝ предразположение се сблъсква с изпречилата ѝ се външна оферта. За окончателното изкушение, което придобива формата на материално причастие, тя е дълго подготвяна чрез сънища и мечти наяве. Именно затова Луцифер успява, насърчавайки недоверието ѝ към Бога¹² и желанията ѝ, които не могат да бъдат утолени по друг начин, освен чрез трансгресия, чрез прекриване – в името на предполагаемата свобода – на определените от Бога граници:

Вземи таз ябълка, вкуси от този плод, невесто,
О, либе първо, първа страст на първия любовник!
Излез от бездната, стани и прегръни горещо
Адама в ново битие, в блаженство безконечно,
Освободи се, развържи едемския затворник!
Вземи и еж и вярвай ме, о пленнице едемска,
Ще придобиеш всичко туй, което нямаш сега,
Самосъзнание в хубостта и в силата съзнание,
Усещания сладостни – и вечно обаяние
В сърцето си! Еж, измени природата човешка!
(...)
Божествеността, руса Ево,
Е достояние всеобщо!
Вкуси и се обожестви!... (128)

¹² В ушите на Ева ласкателствата на Луцифер звучат също така обещаващо, както любовните клетви на Адам, и тя се поддава на подбудите, постепенно признавайки за истинни инсинуациите на Сатаната по отношение на статута на двойката (едемски затворник (128), рабиня/раб на Йехова (125), жена на един скот (126), пленница едемска (128), и Божиите намерения:

О, мнима Господарко райска,
Художникът на Земния Валяк
Е твой мъчител – не баща!
Ти си направена от тиня,
Адам е сътворен от кал –
Уродливост на Бога, който
Със собствените си деяния
Горчиво се е подиграл!... (127)

Поредният етап на изкушаването в произведението на Михайловски, за което благоприятства еуфоричното въодушевление на Ева (Михайловски 1987:133–136), вече е само формалност, тъй като Адам поставя връзката си със своята спътничка по-високо от връзката си с Бог (Малаш 2009: 127–133). Неговият грях е отстъпването пред нейното желание за по-интензивен живот. Нужно е да се подчертае, че при Михайловски първият човек (както Адам, така и Ева) „преди“ падението и „след“ него това не е съществено различен образ. Поетът избягва типичното за някои езотерични разбирания виждане за райския гигант – прачовек или надчовек. В неговия текст грехът и свързаната с него загуба на невинност (или по-скоро незнание) не означават нито демонизиране на човека, нито унищожаване на склонността му към добро, но моделират начина, по който той съществува в историческото време, като извратен. Този проблем Русо е изтъквал навремето много добре.

Героите на Михайловски не изпитват нито разголване, нито – последователно – срам от голотата, която в библейския наратив символизира промяната на онтологичния статус на човека след грехопадението. Вместо това биват дамгосани с каиноподобния белег, напомнящ за позора на тяхното предателство и съдбата им след божие проклятие. Този дълъг монолог на Архангел Михаил, пълен със сочни метафори (Михайловски 1987: 137–140), предвещава, че животът на изгнаниците ще бъде изпълнен с мъка, унищожаване, гниене, унижение, самота, предателство, болка, страх. Такава е, в очите на Михайловски, съдбата на човека след първородния грях. Осъществяващата се промяна обаче не се отнася до природата на човека (у когото от самото начало са заложени всички способности), а до връзката му със света и Твореца. От този момент човекът ще живее така, като че ли Бог не съществува. Работа, сексуалност, плодовитост, всички области на човешката дейност променят своето значение в резултат на греха и се превръщат в източник на страдание. До деня, в който Яхве изпрати обещаното от него Слово, хората ще живеят във време, в което Бог се е отвърнал от тях, а Христос още не е дошъл. И това е прокълнато време, време на демонично обръщане на ценностите. При Михайловски хората, повтаряйки акта на Луцифер, стават убийци на истината за самите себе си като същества, зависещи от Твореца. Усещането за пустота не насочва надеждата им към Бога, както е показано в старофренската *Игра за Адам*, а към терзанията на меланхолията (Адам) и желанието за смърт (Ева), което представлява отдаване на почит към небитието, нищото, и по този начин е мултиплициран акт на метафизично самоубийство на Сатаната.

Следователно Михайловски се позовава само частично на адамовия мит, едва очертавайки новозаветния есхатологичен аспект¹³. Без тази връзка адамовият мит е непълен, тъй като е лишен от потенциала за обновяване. Както подчертава Рикьор, адамовият мит възниква посредством св. Павел, който свързва обновяването на онтологичния статус на падналата човешка природа в Адам с новия Адам – Сина Човечески – Страдащия Слуга – Христос (Ricoeur 1986: 224–225). Затова пък в традицията на юдаизма историята за Адам остава неразвита, засенчена от нарацията за Авраам.

В емоционален смисъл Михайловски оставя читателя си не толкова извън райското пространство, колкото в едно подло време, в което Бог се е отвърнал от човека, време, което не може да бъде измерено от човешка гледна точка. Тази концепция, която е един вид обръщане на гностическия мит за падналата душа, напомня за деистичното разбиране за християнския екзистенциализъм, въпреки че въпросът дали Михайловски познава произведенията на Сьорен Киркегор изглежда риторичен. Междувременно врагът на човешкия род остава господар на света, но не и негов създател. Вътрешното и външно зло съжителстват, провокирайки подигравката с божественото. Това е съпътствано от един абсурден танц на демони, който, както подобава на българската традиция, е хорото...

Послеслов

Разглеждането на *Поема на злото* на Михайловски през призмата на херменевтиката ни позволява да разкрием меандрите на религиозната мисъл на писателя, чиито хоризонти надхвърлят рамките, определени от политически функционализираната в периода на Българското възраждане „църковност“. Изглежда, че спорните и дори неправилни от типологична гледна точка класификации на поемата (която в тематично отношение принадлежи като че ли към една отминала епоха, а в езиково отношение – към епохата на модернизма, която към момента на публикуването на творбата все още не е настъпила в България) говорят повече за аксиологичния избор на тогавашния български културен елит, отколкото за творчеството на Михайловски. Тази

¹³ И свързаната с това доста слаба отправка към христологичната парадигма, ограничена на практика до обявяването на възплъщението на Словото и в самоукрасяването на Луцифер (квази Алфата и Омегата, следователно Антихриста, съществуващ преди Христос).

рецепция е повлияна от господстващите в периода на модернизацията вярвания (Szwat-Gułbowa 2014: 310–328). Върху религиозното безразличие на някои, езотеричните наклонности на други или несигурността на християнския мироглед се наслагва липсата на съвременен език на размисъла върху фундаментални теми и тази липса не е запълнена нито от разнообразните по произход мисионерски движения и еkleктични теософии, нито от избирателно попиваните заместващи традиции.

Ето защо се отнасям положително към призива на Яна Букова в статията ѝ *Още нещо малко пак за думичката с П.* да се преосмислят последствията от оплитането на литературната мисъл в България (иска ми се да добавя – не само в България) във внесените отвън дискурси. Авторката свързва въпроса за съществуването или несъществуването на български постмодернизъм с въпроса за спецификата и дори за съществуването /несъществуването на български модернизъм (Букова 2014). Изглежда, че обръщането към преминаващите отвъд хоризонта на националната литература религиозно-философски творби на Михайловски, новите опити за техния прочит и историко-културния анализ на тяхната рецепция могат да позволят приближаването до тези области на премълчаване и неразбиране в българската култура, опознаването на които ще позволи приближаването до нейната най-дълбоко кодирана автентичност.

Превод от полски: Марина Симеонова Огнянова

Литература:

Баламезов 1890: Баламезов, Г. (N-аси). Обществено-литературен фейлетон. // *Балканска зора* № 225, 1890. [Balamezov, G. (N-asi), Obshstestveno-literaturen feyleton. // *Balkanska zora* N 225, 1890]

Богданов 1947: Богданов, Ив. *Стоян Михайловски. Кратка биография*, София 1947. [Bogdanov, Iv. *Stoyan Mihaylovski. Kratka biografiya*, Sofia, 1947]

Богданов 1947 (2): Богданов Ив., *Стоян Михайловски. 1856-1927. Поет, трибун и мислител. Културно-исторически анализ с приложение на системна библиография*, София, 1947. [Bogdanov, Iv. *Stoyan Mihaylovski. 1856-1927. Poet, tribun i mislitel. Kulturno-istoricheski analiz s prilozhenie na sistemna bibliografiya*, Sofia 1947]

Букова 2014: Букова, Я. Още нещо малко пак за думичката с П. // *Култура*, бр. 21 (2770), 2014: <http://www.kultura.bg/bg/article/view/22282> (15.12.2014 г.)

[Bukova Ya. Oshte neshto malko pak za dumichkata P. // *Kultura*, br. 21 (2770), 2014.]

Gaudefroy-Demombynes 1988: Gaudefroy-Demombynes, M. *Narodziny islamu*, tłum. Olędzka H., Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa. 1988.

Grzegorzewska 2008: Grzegorzewska, M. „Dar mowy rozumnej“ i co dalej? Przemiany podmiotu mówiącego w twórczości Johna Milтона i Williama Blake’a. // *Swoistość czliowieka? Język*, red. J. Tomczyk, G. Bugajak, Wydawnictwo UKSW, Warszawa, 2008, p. 165–184.

Гуляшка-Балканска 1987: Гуляшка-Балканска, С. *Стоян Михайловски и френската философска мисъл и литература*, София: Български писател, 1987. [Gulyashka-Balkanska, S. Stoyan Mihaylovski i frenskata filofska misal i literatura, Sofia: Bylgarski pisatel, 1987]

Dąbek-Wirgowa 1980: Dąbek-Wirgowa, T., *Historia literatury bułgarskiej*. Zarys, Ossolineum, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk, 1980.

Drzewicka 1998: Drzewicka, A. *Skupienie i zabawa. Twórczość dramatyczna w średniowiecznej Francji do końca XIII wieku*, Wydawnictwo UJ, Kraków, 1998.

Evdokimov 2012: Evdokimov, P. *Prawosławna wizja teologii moralnej. Bóg w życiu ludzi*, tłum. W. Szymona OP, Wydawnictwo Homo Dei, Kraków, 2012.

Жечев 1995: Жечев, Т. Стоян Михайловски. // същият. *Въведение в новата българска литература*, София: Просвета, 1995. [Zhechev, T. Stoyan Mihaylovski. // sazhtiyat. *Vavedeniye v novata balgarska literatura*. Prosveta, Sofia, 1995].

Кьосев 1987: Кьосев, А. Съдбата на едно творчество или за творчеството на „Неприспособимия“ и за неговото „приспособяване“. // Стоян Михайловски. *Божествен размирник. Философска поезия и проза*, ред. Койчева Р., Каменов Й., София: Български писател, 1987. [Kiosev, A. Sadbata na edno tvorchestvo ili za tvorchestvoto na „Neprosposobimiya“ i za negovoto „prisposobiavane“. // Stoyan Mihaylovski. *Vozhestven razmirnik. Filofska poeziya i proza*, red. Koucheva R., Kamenov Y., Izdatelstvo Bylgarski pisatel, Sofia 1987.]

Лозанова 2008: Лозанова, Г. *Сътворението в устната традиция на българите мюсюлмани*, София: Академично издателство Проф. Марин Дринов, 2008. [Lozanova, G. *Satvoreniето v ustnata traditsiya na balgarite miusiulmani*, Akademichno izdatelstvo Prof. Marin Drinov, Sofia, 2008.]

Малаш 2009: Малаш А., „Поема на злото“: още една интерпретация на грехопадението. // *Стоян Михайловски, Пенчо Славейков – ракурси на модерното*, съст. Димитрова М., Антоф П., Атанасова Ц., София: Издателски център Боян Пенев, 2009, с. 127–133. [Malash, A. „Poeма na zloto“: oshte edna interpretatsiya na grehopadenieto. // *Stoyan Mihaylovski, Pencho Slaveykov – rakursi na modernoto*, sast. Dimitrova M., Antov P., Atanasova Ts., Izdatelski centar Boyan Penev, Sofia, 2009, s. 127–133.]

Михайловски 1987: Стоян Михайловски. *Божествен размирник. Философска поезия и проза*, ред. Р. Койчева, Й. Каменов, София: Български писател, 1987. [Stoyan Mihaylovski. *Bozhestven razmirnik. Filosofska poeziya i proza*, red. Koycheva R., Kamenov Y., Izdatelstvo Bylgarski pisatel, Sofia 1987.]

Минков 1940: Минков, Цв. *Стоян Михайловски. Живот и творчество*, София 1940; [Minkov, Tsv. *Stoyan Mihaylovski. Zhivot i tvorchestvo*, Sofia 1940]

Натев 1987: Натев, А. *Неприспособимият*. // Стоян Михайловски. *Божествен размирник. Философска поезия и проза*, ред. Р. Койчева, Й. Каменов, София: Български писател, 1987. [Natev, A. *Neprosposobimiyat*. // Stoyan Mihaylovski. *Bozhestven razmirnik. Filosofska poeziya i proza*, red. Koycheva R., Kamenov Y., Izdatelstvo Bylgarski pisatel, Sofia 1987.]

Nicoll 1983: Nicoll, A. *Dzieje dramatu od Ajschylosa do Anouilha*, t.1, tłum. H. Krzeczowski, W. Niepokólczycki, J. Nowacki, PIW, Warszawa, 1983.

Тодоров 1956: Тодоров А., *Стоян Михайловски. Баснописец и сатирик*, София, 1956. [Todorov, A. *Stoyan Mihaylovski. Basnopisets i satirik*, Sofia, 1956.]

Тълкувания: Тълкувания на Корана в спор с християнската и еврейската религия, Т. 1. Коранът с коментар от А. Юсуф Али, без дата и място на издаване; 1 изд. 1934. [Talkuvaniya na Korana v spor s hristianskata i evreyskata religiya, t.1. Koranat s komentar ot A. Yusuf Ali, bez data i miasto na izdavane, 1934.]

Ricoeur 1986: Ricoeur P. *Symbolika zła*, tłum. S. Cichowicz, M. Ochab, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa, 1986.

Szwat-Gylybowa G., Playing Catch up: The Notion of Needing to Accelerate a Country’s Progress Towards a Civilised Paradise – The Bulgarian Version. // *Slavia Meridionalis*, № 14, 2014, p. 310–328.