

СТРАСТИТЕ НА ДУШАТА В СТАРАТА И НОВАТА БЪЛГАРСКА ЛИТЕРАТУРА: ОПИТ ЗА СРАВНЕНИЕ

Доц. д-р Христо Салджиев
Тракийски университет

Резюме. Статията разглежда поредица от лексикални и образни сходства в представянето на страстите на душата в произведенията на двама автори, чиито творби оставят силен отпечатък върху развитието на средновековната и новата българска литература – работилия през XIV в. химнописец Ефрем и П. Яворов. Подробно са разгледани идеите на Ефрем по отношение на падението на душата, нейните страдания и покаяние, както и органичните връзки на тези идеи с християнската покаянна литература и посланието на св. ап. Павел до римляните. Специално внимание е обърнато и на сотериологичната представа на Ефрем за ада, която произлиза от псалмите и християнската идея за победа на Исус над смъртта и която доста категорично контрастира с митологичната представа за този свръхтопос, застъпена в други литературни традиции от този период. При последвалото сравнение с поезията на Яворов върху страданията на душата е изведена цяла поредица от образни и лексикални сходства, които дават основания да се говори за сходен метафизичен език, породен не от културна приемственост, а от „общност“ на драматични изживявания, които надхвърлят историческото време и жанровите особености.

Ключови думи: страсти; душа; химнография; символистична поезия

В своя труд върху старобългарската песенна традиция Стефан Кожухаров – един от нейните най-видни изследователи, изрично подчертава нейния „сотериологичен възглед за човека и мястото му във всемира“ (Kozhuharov 2004, p. 15). От 70-те години на миналия век до наши дни благодарение на усилията на цяла плеяда от филолози медиевисти, сред които челно място заемат Георги Попов и Стефан Кожухаров, бяха открити десетки непознати до този момент оригинални творби на средновековни български автори, работили във времето от IX до XIV в., и бяха публикувани многобройни стойностни изследвания върху произхода и особеностите на песенния жанр, неговия език и структура, връзката му с литургичните практики, влиянието, което оказва върху неговото развитие преходът от Студийския към Ерусалимския типик. За съжаление, сотериологичните послания на тази литература, нравствено-етичните възгледи

за човека, за злото и Бог на нейните автори остават в сянката на чисто езиковедските, историческите и жанровите проблеми, които бяха и продължават да бъдат във фокуса на изследователския интерес. Познаването не само на формата, но и на духа на старобългарската химнография е важно с оглед на поне два факта: наред с други средновековни жанрове, тя доминира развитието на българската писмена култура в продължение на цели десет века и остава основният поетичен жанр в нашата литература до края на XVIII в.

Независимо че априори старобългарската литература се обвързва в един по-общ контекст с „византийското Средновековие“, което впрочем през XX в. е водело и до крайно негативни оценки за нейната стойност, като тази на Пенчо Славейков, в нея се открива образност, която присъства и в произведенията на много новобългарски автори, имената на които са вписани във високия канон на новата ни литература. Въпреки това нейното значение се изчерпва с представата за начална грамотност, ненадхвърляща първичното усвояване на „славянското четмо и писмо“.

I. Адът на Ефрем

В настоящата статия ще се опитам да разгледам някои от тези общи проблеми и теми, които преминават като своеобразна червена нишка в историята на старата и на новата литература. Още в началото обаче искам да подчертая, че в случая нямам предвид някаква непосредствена литературна приемственост между българското Средновековие и българското Ново време. По-скоро става въпрос за многобройните резонанси на душата, намерили отражение в писменото слово при сблъсъка с мистерията на греха, страданието и смъртта. За отпразна точка на това изследване приемам двата покаянни канона към Христос и Богородица и молебните стихирни цикли отново към Христос и Богородица на българския химнописец Ефрем от края на XIV в. Познат в нашата история най-вече със своя „Молебен канон за царя“, Ефрем е открит за историята на българската литература от сръбско-американския славист Предраг Матеич през 70-те години на XX в. при неговото изследване на хилендарския ръкопис №342, в който се съдържат всички творби на среднобългарския автор – освен вече споменатите, и цикъл от кръстобогородични стихирни. Заключение на Матеич, че Ефрем е търновски автор, който пише изцяло на сложния език и в стила (плетение словес) на Търновската книжовна школа (Matejić 1982, pp. 72 – 88), се потвърждава и от други изследователи (Haralampiev 1994, pp. 273 – 284) и днес не буди съмнение у никого. По същия начин и твърдението на Матеич за уникалността на циклите стихирни като единствени в цялата славянска химнография и като предназначени за индивидуално изпълнение по всяко време по желание на молящия се (Matejić 1982, p.93) се приема и от останалите специалисти – „инок Ефрем... създал няколко параклиса (молебни канона) и стихирарични цикли за Христос и Богородица в непознати дотогава нито във византийската,

нито в славянската химнографска традиция обеми“ (Kozhuharov 2004, p. 29). Онова обаче, което придава определена уникалност на неговите молебни кано-ни и циклите стихирни към Христос и Богородица, е техният герой – падащият и падналият в ада, но в същото време зовящ и викащ към Бога страстен човек, копнеещ за благодатта на безстрастието. До този момент старобългарската химнография е фокусирана основно върху безстрастния човек – възвърналият своята богочовешка природа отпреди грехопадението светец, служещ на Бога като архиерей, отшелник, проповедник на евангелското слово сред езичниците и мъченик. Разбира се, проблемът за греха и за страстния човек е добре познат и на предхождащите Ефрем автори – той присъства в множеството покаянни текстове на службите, каноните, параклисите, проповедите, житията и молитвите и дори в маргиналните бележки, оставяни в полетата на ръкописите. Още през Х в. онтологията на греха е основна тема в словата на Петър Черноризец. Проблемът е познат и в източнославянската литературна традиция – през XII век св. Кирил Туровски също пише молебен канон към Христос, в който възвръщането на страстния човек към Бог е централен мотив.

Огромна по своя обем литература, посветена на греха и падението, е завещана на църквата от писанията на светите отци от Късната античност и от развилата се на тази основа византийска християнска литературна традиция, които се превръщат в основен източник на теми, образи и изразни средства на покаяната проблематика в старобългарската литература в цялото ѝ жанрово разнообразие. Без съмнение, един от източниците, оказал силно влияние върху Ефрем, е великият покаен канон на св. Андрей Критски – много от изразните средства в творбите на Ефрем, като обръщенията към „ленивата душа“ в стихирите, многократните позовавания на спасението на св. ап. Петър от Исус в бурята, мотивът за прекарания в грехове живот, обвиненията на съвестта, възприемането на човека като душа, сърце, ум и тяло и др. имат своите идентични или близки паралели именно във великия канон. Най-близък по тематика на великия канон е цикълът стихирни към Христос, който по същество представлява изповед на каещия се страстен човек към Бог. В него срещаме същата палитра от чувства и изживявания, които са втъкани и в канона на св. Андрей Критски – трагичното усещане за греховност и омърсеност на душата, съзнанието за виновност пред Бог и липсата на достатъчна сила в принасянето на покаяние, предусещането за ада и мъките, тревогата от идващия съд и горещата молитва към Христос да избави каещия се от надвисналата присъда.

В цикъла стихирни към Богородица същият отчаян зов за избавление придобива доста по-драматични измерения: „грешникът“ не само усеща наближаващия ад и крайното осъждане – „адовото жилище и местата за мъчения и адската тъма сега ме очакват и боя се от отговора на Твоя Син, Дево, когато поиска моите дела да оголи пред съда“ (Matejić 1982, p. 215)¹, но той чувства тежки „пред адски“ страдания, от които не може да се освободи: „зноя на

лукавите сласти, който люто ме изгаря“, „Обиколиха ме сега като страшни псета неуместните ми страсти и страшно разкъсват страстната ми душа...“ (Matejić 1982, pp.212, 217). Образът на един „пред ад“, наричан „греховна пропаст“, „греховен ров“, който се появява на два пъти и в стихирите към Исус, сега заема централно място в описанието на душевната драма на грешника. Той е изправен и пред обвиненията на собствената му съвест, която го боде и също непрекъснато го измъчва (Matejić 1982, pp. 223, 232). Появява се и смъртта като метафора на пълната му безпомощност и отчаяние: „...долу в греховната пропаст паднал лежашъвсем мъртъв“, „завинаги съм погребан в земята“ (Matejić 1982, pp. 209, 233).

Тази драма достига до своята кулминация в молебните канони към Исус и Богородица. В тях предусещането за ада от стихирите вече се превръща в реалност: „в дъното на ада аз окаяният съм сринат и лежашъвсем неподвижен“, „в зловния ров паднах аз окаяният и лежашгол без добродетели и нямам кой да ми помогне“, „наследих тъма аз окаяният и съм мъчен страшно от бесове“ (Matejić 1982, pp.188, 190, 195). Адът и мъченията обаче са само част от драмата на грешника – той счита, че е паднал заради злото, което е вършил – „до ада слязох със зли дела“ (Matejić 1982, pp.182 – 183), но всички те са извършени срещу собствената му човешка природа – неговото сърце, ум и душа са тези, които зоват към Исус и Богородица за помощ, и те са тези (заедно с тялото), които са обезсилени, омърсени и понасят безчислени страдания от страстите и греха: „на отчаяния ми ум и умилената ми душа молението приеми, светодавче господи...“, „в умиленieto на сърцето те зова“, „чуи молението на бедната ми душа“, „ума и душата си страшно осквернил“, „в страсти се измърсих, тялото и душата заедно с ума оскверних“, „ума и душата зле поробих“, „мъглата на печала на сърцето ми“, „виж мъката на сърцето ми“ (Matejić 1982, pp.180, 185, 182, 183, 188, 189, 195, 210).

За разлика от великия канон на св. Андрей Критски, в който злото се явява съзнателен избор на душата, при Ефрем този избор сякаш отсъства. Неговият страстен човек е обхванат неизвестно как от страстите, които се превръщат в зли навици, обичаи, дела и в идоли на душата (Matejić 1982, p.232). Той многократно нарича душата си „грешна“, но началото на падението остава неясно. Ефрем описва падението като греховна мъгла, обхващаща човека, като задушаване на душата от тръни, като жестоко заробване на ума и душата, подхлъзване, заблуда, отдалечаване от Бог, като липса на съзнание, безумие и самопогубване (Matejić 1982, pp. 227, 228, 229, 233, 237, 192, 239, 188, 244, 240). От една страна, зад това на пръв поглед странно падение стои разпространеното разбиране в православната църква за греха като болест (Lossky 1978, p. 80), което очевидно Ефрем познава – неговият грешник търси от Богородица не само застъпничество, но и лечение: „Като си родила Лечителя, излекувай страстите на душата ми“, „виж язвите на душата ми, пречиства, и дай изцеле-

ние на бедната ми душа, която гние съвсем в неизлечими рани“ (Matejić 1982, pp.191, 238). Ефрем обаче се фокусира не толкова върху образа на болния човек, колкото върху този на победения и пленения/заробения човек – той е „победен от зли дела“, „овладян от страсти и лукави дела“, служи робски на страстите, намира се под фараонско духовно робство, жертва е на мислени вълци, пленник е на грехове и др. Над него господства враг, който го принуждава да робува на страсти и да живее в небрежност (Matejić 1982, pp.183, 185, 195, 226, 228, 240, 250).

Няколко ключови стиха хвърлят по-ясна светлина върху облика на този грешник. В цикъла стихирите към Христос той изповядва: „Спасе, излъгах те, аз, окаяният, като престъпих от младини твоите заповеди и повели, които ми завеща“ (Matejić 1982, p. 241), но също така признава, че не е последвал вярата на Авраам (Matejić 1982, pp. 230, 249). Невъзможността човек да изпълни закона на завета, независимо от неговата светост, е една от централните теми в „Послание до римляните“ на св. ап. Павел. В него той ясно заявява, че върши не онова, което желае, и не онова, което законът иска, а онова, което плътта му иска: „Защото с вътрешния си човек намирам услада в закона Божий, но в членовете си виждам друг закон, който воюва против закона на моя ум и ме прави пленник на греховния закон, що е в членовете ми. Не-щастен аз човек! Кой ще ме избави от тялото на тая смърт? (Рим. 7:22 – 24, Biblia 1982: 1395). Спасителен изход св. ап. Павел вижда в закона на духа, „който дава живот в Христа Исуса“ и който освобождава от „от закона на греха и на смъртта“ (Рим. 8:2, Biblia 1982:1396). В същото послание вярата на Авраам е дадена като пример за спасение и без закон: „Повярва Авраам на Бога, и това му се вмени за оправдание“ (Рим. 4:3, Biblia 1982: 1392).

В горния контекст става ясна цялата безпомощност на страстния човек на Ефрем. Той е именно този „плътски човек“, низвергнал закона на духа и вярата на Авраам и който с това се самообрича винаги да върши зло, макар и неговият „вътрешен човек“ да желае доброто. Тази духовна колизия го сваля жив в ада, но точно в това древно колкото самата вселена подбитие на кошмарно страдание, в това безнадеждно начало и край на всички индивидуални и колективни страхове и страдания на изоставилото Бог човечество, падналият човек на Ефрем търси неистово Исус и Богородица, зове към тях с надежда за спасителна среща, намирайки упование в човеколюбието на самия Бог: „Моят последен глас чуи, защото все към ада вървах, Владичице, в места тъмни и горки – оттам те зова с отчаян глас..“; „Очисти ме, Спасе, многосъгрешилия, и изведи ме от греховния ров, моля се – като човеколюбив и на мене отчаяния помощ по-бързо дай“ (Matejić 1982, p.195). Това божествено по своя произход човеколюбие, от което се ражда цялата надежда на Ефрем, се превръща в неразрушима нишка, свързваща падналият човек с Бог, и буквално пропива цялата негова песенна поезия.

Сравнение с едно далеч по-известно пребиваване в ада, осъществило се през същия XIV в., в който твори и Ефрем, може да даде по-ясна представа за измененията на това човеколюбие. Двама поети – единият само като дух, а другият в своето тяло и на „попрището жизнено в средата“ (Alighieri 1975, p. 23), приемат пътуване през всичките девет кръга на ада, защитавани от „висините“, но също така и от поетичния талант – той издига неговите притежатели над всички страдащи души и е причина за благосклонното отношение на небето (Alighieri 1975, p. 33; pp. 36 – 37). Това е една от първите прояви на новия хуманистичен индивидуализъм, в който преклонението пред неподражаемия талант на твореца играе съществена роля. Този нов индивидуализъм и хуманизъм остават напълно непознати на среднобългарските автори, в т.ч. и на Ефрем, а преклонението пред таланта и гения ще се появи в нашата литература шест века по-късно в поемите на Пенчо Славейков. Въпреки „висините“ и поетическия талант обаче, неуязвимостта на живия поет от ада се оказва привидна – така например, ако в първите кръгове той съчувства и състрадава на душите, с които разговаря, в седмия той определено изпитва удовлетворение от страданията на един богохулник – XXV: 1 – 33, а в деветия сам подлага без особени причини на жестоки мъчения една душа (Alighieri 1975, p.117; pp. 146 – 147).

Всъщност още в първия кръг Данте описва безкрайни потоци от голи души, изпитващи нетърпимо страдание, за които използва обезличаващи пейоративи като „народ обречен“, „сган“ и „лош народ“. В следващите кръгове негативизмът към падналите става все по-сгъстен и осъдителен: „сган нетърпелива“, „псета диви“, „злото на всемира“, „безбройна паплач нечестива“, „сенки прокълнати“ и др. (Alighieri 1975, pp.31, 33, 39, 43, 46, 63). Едва ли обаче има по-ярък израз на цялото отхвърляне на този паднал свят от онова „виж и отмини – не заслужава“ (III: 51), с което водачът на Данте го отклонява от тълпата на малодушните (Alighieri 1975, p.32). Зад тези, по същество, нови присъди над вече осъдените души, издадени този път не от „небето“ и не от съдника Минос, а от поета, стои едно широко разпространено още в античните митологии разбиране за ада като място на възмездие и отдаване на справедливост за извършени приживе грешки и престъпления. Последното напълно се споделя и от Данте: „Тук правдата Твореца озари“, „О висша справедливост! Кой събира тъй много мъки в тази глъбина?“ (Alighieri 1975, pp. 31, 46). В този контекст новите присъди на поета не са нищо друго освен изява и продължение на същата тази „божествена справедливост“, а очевидно поетическият талант, възприеман по стара платонична традиция като знак на боговдъхновеност, го издига не само над падналите души, но придава легитимност на неговите присъди – Данте изпраща в ада душите на немалко свои съвременници, които са живи по време на написването на поемата. Неговият съд предшества този на „небето“ и Минос, но той се възприема като не по-малко праведен от техния.

Страстният човек на Ефрем също добре познава справедливостта, но той възлага своите надежди на божественото милосърдие и човеколюбие – „От онзи съд и от страшния отговор, и от страшните ангели тогава ме избави... маслото на своята благост излей върху мен“ (Matejić 1982, pp. 214 – 215). Изцяло в духа на християнската покаянна традиция той не осъжда никого освен себе си – „Преди съда се осъдих окаяният...“ (Matejić 1982, p.181), и се отнася с краен негативизъм към греховете си: „Всички грешници надминах със скверните си дела..., надминах блудника и блудницата, митаря и разбойника...“ (Matejić 1982, p.181). Ако злото на „плътския човек“ го довежда до ада, то самоосъждането на „вътрешния човек“, а не присъдата на Бог, го водят към съизживяване на цялото страдание на падналите души и към това да стане част от този „обречен народ“ – също като тях, той лежи гол в злобния ров (Matejić 1982, p.190) и също като тях е отбягван от живите: „Сега полумъртъв лежа на житейския път и съм зле уязвен от рани; свещениците и левитът, презирайки ме, отстрани минават“³ (Matejić 1982, p.191). За разлика обаче от неразкаялите се души на Данте, които не са в състояние дори да произнесат името на Бог, и единственото, на което са способни, е да хулят Бог, човека и самите себе си (Alighieri 1975, p.33), грешникът на Ефрем вика към Бог и към Богородица. Този зов става възможен заради силата на покаянието – Ефрем нарича Исус „бог на каещите се“ (Matejić 1982, p.243) и заради едно специфично християнско разбиране за ада – това не е място само на невъобразимо страдание и болка, това е и мястото, в което Бог побеждава злото и смъртта и в което вторият Адам (Исус) намира падналият Адам и го връща към неговата изначална природа на безстрастие. Именно тази среща между Бог и падналият човек е извор на надеждата на обладания от страсти човек. Победата на Бог не е просто еднократен акт от миналото – Неговото човеколюбие я прави действена и безкрайна, неограничена нито от времето, нито от пространството. Тя е за всеки един човек, в т.ч. и за „грешника“ на Ефрем: „Евиният и Адамовият дълг си разрешил, Владико, защото от Девата си възприел плът и нов Адам Ти стана, за да ми отвориш входа на рая“ (Matejić 1982, p.242). В творбите на Ефрем многократно се повтаря един и същ мотив – подадената от Бог и Богородица десница към падналият човек. Тази десница се превръща в символ на всички надежди на грешника, на цялото човеколюбие на Бог и на онази неразрушима връзка между Бог и човек, която обезсилва и обезмощава ада.

Пътешествието на Данте в ада има своите първообрази в античната литература и митология, в която слизането в ада е и своеобразна инициация. Омир и Вергилий, чиито герои Одисей и Еней слизат в царството на мъртвите, са без съмнение едни от вдъхновителите на това пътуване. Самият Данте възпява този подвиг на Еней и подобно на героите от архаичните митове преминава през своеобразна инициация в ада още в първия кръг, бивайки приет в общността на мъртвите поети (Alighieri 1975, pp. 27, 37).

Каноните и стихирите на Ефрем също имат своя първообраз в древната литература. Това са цяла поредица от псалми, в които старозаветният човек, макар и лишен от знанието за предстоящата победа на Бог, бива избавян от ада, в момента, в който зазове към Него:

„Смъртни мъки са ме обхванали, и потоци от беззакония са ме заплашили, вериги адови са ме стегнали, и мрежите на смъртта са ме оплели.

В утеснението си призовах Господа и към моя Бог извиках. И Той чу от Своя (свети) чертог гласа ми, и моят вик стигна до Неговия слух.“ (Псл. 17: 5 – 7, Biblia 1982: 637).

„Радвам се, че Господ чу гласа ми, молбата ми;

наклони към мене ухо, и затова ще Го призовавам през всичките си дни.

Смъртни болки ме обзеха, адски мъки ме постигнаха; аз срещнах утеснение и скръб.

Тогава призовавах името Господне: Господи! избави душата ми.“ (Псл. 114: 1 – 4, Biblia 1982: 694).

Всъщност сблъскваме се с две различни представи за ада. Първата е митологичната – тя изпълва ада с безброй сенки и всяващи ужас създания, превръща го в неизменна част на всемира и в неизбежна участ на падналият човек. Данте широко черпи образи и персонажи от древната гръцка и римска митология, като самата негова поема се превръща в неразривна част от този митологичен цикъл и в най-значимия извор на модерните митове за царството на осъдените души. Втората представа е сотериологичната – при нея падналият човек (съ)изживява физически и духовно адските мъчения, но в страданията си той си спомня за Бог и това „спомняне“ разрушава цялата власт и сила на преизподнята над грешника, премахва всички издадени присъди и го води към избавление⁴. Без съмнение произходът на тази втора представа е библейски и се превръща в основен източник на оптимизъм в иначе тъжната тоналност на християнската покаянна песенна традиция. Старобългарските автори познават само втората представа, като тя достига своя най-завършен изказ в каноните и стихирите на Ефрем, както и в поетичното обръщение към Богородица на творилия няколко десетилетия след него Димитър Кантакузин.

II. Адът на Яворов

Няма поет и изобщо автор в цялата история на нашата литература, в чиито произведения адът да присъства толкова неизменно и категорично, както в тези на Яворов. Адът тук не е просто символ, а жестоко изживяване, развихрящо се най-често през нощта и което по своята чувствена болезненост надхвърля дори най-умопомрачителните сцени на Дантевия ад („Нощ“, „Дни в нощта“, „Смъртта“, „Есенни мотиви – IV и V, „Угасна слънце“, „Ще дойдеш ти“, „Покаяние“ и др.). „Властният зов“ на смъртта – другият неотменим ипостас на ада, също се рее през нощта („Зов“), а самият живот се превръща

в маска на смъртта („Маска“). Смъртта подчинява всичко и всеки на своите неумолими императиви и достига вселенски, извънвремени измерения: „душа не вековете, свърхмисъл вековечна“ („Смъртта“).

Яворов познава митологичните герои на античното подземно царство и макар и рядко, те се появяват в творбите му, но по-скоро като символи на социалния бунт („Сизиф“). В стиховете му често шестват „безплътни призраци“ – тълпа от мъртъвци („Песен на песента ми“) и „сенки гмеж“ („Молете неуморно“), но въпреки това неговият ад е също толкова личностен и индивидуален, колкото и този на Ефрем. Адът, нощта, смъртта, гробът, бездната изграждат мрежа не от символи, а от действени реалии, в които е уловена и се разгръща колосалната трагедия на една душа, водена от „невидима ръка“ „надолу, все надолу“ (Yavorov 1977, p.299). Анализът и проследяването на „неуловимите зигзаги“ на тази трагедия са трудни и дори невъзможни. Съществуват обаче определени паралели между лексиката и цялата образност, с които и Яворов, и Ефрем, а и други среднобългарски автори предават гамата от драматични изживявания и страдания на душата:

„Спи тежък съм душата след оргия безпътна“, „На пладнята часа ще скоро да удари. Кошмарно спи душата, спи още непробудно, не мога аз да стана“ („На пладне“) – „греховните тръни задушиха страдалческата ми душа обхваната от съня, който ме води към смъртта, и съвсем лениво изживях всичките си дни“, „Избави ме, Всечиста от ... съня и униинето“ (Matejić 1982, pp. 227 – 228);

„Ти в блудна голота вертеп на сладострастие душата ми направи“ („Проклятие“) – „Обхванат бях от блудство и различни страсти и нямам съвсем никакво спокойствие, душата и умът си оскверних и в раб на нечисти и неподобаващи сласти се превърнах“, „...и на сластолюбието и блудството... на тях зле слугувах“ (Matejić 1982, pp. 222, 225);

„Къде от ревност не горях...“ („Песен на песента ми“), „Мъст, мъст кръвнишка жадуват души“ („Арменци“), „душата вече мъртва ...“ („Въздишка“) – „...и на гнева и ненавистта, и на злопаметството и завистта, и на ревността, и на другите страсти, на тях зле слугувах и убих душата си“, „От ярост и гняв съм обхванат, и от завист и ревност...“ (Matejić 1982, pp. 225, 245);

„Душата ми се няма кръсти. Сама безпомощна, във някой я очаква“ („Среднощен вихър“) – „и ето ще се представя на страшния изтезател на моята душа, който я търси“ (Matejić 1982, p. 247);

„А съвест гризе...“ („Нощ“) – „Съвест осквернена нося, която винаги ме боде непрестанно...“, „угризението на съвестта непрекъснато ме мъчи“ (Matejić 1982, pp. 223, 234);

„душата ми е в ада и сама е ад“ (Yavorov 1977, p. 299) – „в дъното на ада аз окаеният съм сринат и лежа...“ (Matejić 1982, p. 223);

„И чак в душата ми прониква настръхнал в кътовете мрак.“ (Нощ), „гъстее мрак, готов и мене да пребули“ (Зов) – „Греховният мрак винаги покрива мен...“, „Разбери мрака на лицето ми“ (Matejić 1982, pp. 234, 238).

„Аз чезна и се сливам с мъгли страхотни – задушливи, на ада сякаш из недрата стихийно блъвнали във мене“ (Нощ) – „Греховна мъгла ме обхвана до край“ (Matejić 1982, p. 227).

„Душата ми е озлобена и жестока... днес злото и порока дишат в моите гърди“ („Молитва“) – „в злини се състарих“, „творя злини старателно“, „бях орган на бесовете и на злите страсти...“, „лежащ в злините“, „бях жилище на бесовете“ (Matejić 1982, pp.191, 222, 225, 218, 234). Макарий и Симеон – други двама търновски химнописци от XIV в. автори на параклис и канон също говорят за осквернените си от зли грехове душа и сърце (Kozhuharov 2004, pp.150, 178).

Многократните призовавания на Богородица и нейното майчинско застъпване за избавяне от ада в творбите на Ефрем имат съответствие в търсената майчината закрила срещу злото („Молитва“).

„Виждането“ на гроба е използвано и от двамата автори като безпомощно предчувствие за скорошна смърт, макар и при Яворов това да е съновидение, което по същество е обръщане към символиката на народната демонология: „сън сънувах, сън прокоба – сънувах си гроба...“ („Хайдушки песни“ – IV) – „...към гроба впрочем сега гледам безпомощен и изпълнен със срам“ (Matejić 1982, p.191). Трактовката на смъртта обаче при Ефрем и Яворов е доста различна – за първия тя е изправяне пред един праведен и неумолим божествен съд, чиято присъда се надява да избегне чрез застъпничеството на Богородица и човеколюбието на Бог, докато за втория тя се явява саморазкриване на вселената („Смъртта“) и демаскиране на самия живот („Маска“).

На пръв поглед, омагьосаността от смъртта („Смъртта“) и от нейния най-популярен символ – гроба („Нощ“), напомнят на една друга изповед от старата ни литература, съхранена в кратка бележка от 1345 г., която, независимо от своята лаконичност, печели място на нейния автор – инок Висарион, включен в антологията на българската поезия, издадена от Светозар Игов (Igov 1995, pp. 75 – 77). Висарион не просто приема неизбежността на смъртта и оставянето на „всички хубости на този свят“, но и признава, че тя му е „всегдашно възпоминание“, а „гробът – отечество“. Това признание обаче не е омагьосаност от смъртта, а покруса от смъртната природа на човека – „понеже всички трябва да умрем като смъртни човеци“, „ние сме се родили голи и голи ще влезем в земята – от нея бяхме взети“. Пречка тази покруса да се превърне в омагьосаност, е едно спомняне на Висарион: „...като си спомних нелъжливото обещание на твоето човеколюбие, Владико, който каза, че не желаеш смъртта на грешника, но да се възвърне и да живее“ (Nachev, Fermandzhiev 1984, pp. 54 – 55).

Това спомняне липсва при Яворов и при другите символисти. От една страна, се наблюдава сходство на лексикално и образно ниво в предаването на страстите на душата. Последното трябва да се отдаде не на някаква културна приемственост, а на общност в самите изживявания – очевидно сблъсъкът със „свърхземните въ-

проси“ на крушението на душата води до сходни изживявания, които се разкриват посредством близък и на моменти дори общ метафизичен език. Но изходът от ада на душата е различен – при старите автори той е в спомнянето на Бог, докато при Яворов и изобщо при символистите адът е вечен, въпреки копнежа на душата по небесния мир („Песен на песента ми“). Причината е, че в драмата на души-те в поезията на символистите присъства един доста по-различен бог от Бога на Ефрем и Висарион. Траян Траянов го нарича „падналия ангел“ („Адамити“), при Гео Милев това е „вековната злоба на роба“ и пурпурният и величав гняв, роден от мъртвата утроба на нощта („Септември“), при Яворов той не е изрично идентифициран, но това, което със сигурност може да се каже, е, че поетът общува с него посредством проклетия („Покаяние“). Подобно на поезията и на други символисти в творбите на Яворов се възвисяват различни духове – като този на смъртта или на великата майка на природата („Самота“), което силно напомня на античната поезия на тайните култови общности. (Само)жертвоприношението на неговата Клеопатра поетически пресъздава древните мистерии, посветени на хтоничните богове, отвеждащи душите в „гробовния мир“ („Клеопатра“). Яворов познава и евангелския Бог и Неговата победа над смъртта, но веднъж приел да следва „великата майка“ – смъртта („Смъртта“), тази победа се превръща в един от далечните спомени от примордиалния рай на детството, безвъзвратно изгубени за настоящето и бъдещето („Великден“).

За това, че става въпрос именно за един различен бог, а не за различия, породени от жанра и „времето“ – т.е. от доста отдалечените една от друга епохи на Ефрем и Яворов, ни убеждават героите на Йовков от повестта „Жътварят“. Не по-малка хронологична граница и жанрови различия отделят Ефрем от Йовков, но героите на повестта, макар и да вършат смъртни грехове под влиянието на страстите си, не забравят за евангелския Бог, достигат до разкаяние в момента, в който осъзнаят страданието на душите си и срещат този Бог.

Паралелите в езика, образността и изживяванията между старата и новата литература далеч не се изчерпват само с разгледаните по-горе примери. „Общността на изживяванията“ се простира отвъд наложените клишета за времето и жанра, както и отвъд ежедневиите разбирания за пространството. Тя достига както небесните висоти, така и мрака на преизподнята и се изразява на език, който може да бъде определен и като „език на душата“.

БЕЛЕЖКИ

1. Всички цитати от произведенията на Ефрем са взети от новобългарския им превод в труда на Предраг Матеич.
2. В статията се използва изданието на Библията на Светия синод на БПЦ от 1982 г.
3. Мотивът за свещениците и левита е познат и във Великия канон на св. Андрей Критски.

4. Елемент на това спасение в химнографията е придобиването на божествения разум на безстрастието. Между отделните произведения има известни различия в третирането на проблема за разума. Т. напр., ако във Великия канон на св. Андрей Критски освещаването с разума се търси по пътя на християнския мистик, в съответствие с мистичното богословие на (псевдо) Дионисий Ареопагит, при Ефрем всичко, в т.ч. и придобиването на разума се концентрира във възжеланата среща на страстния човек с Бог.

ЛИТЕРАТУРА

- АЛИГИЕРИ, Д., 1975. *Божествена комедия*. София: Народна култура.
БИБЛИЯ 1982. София: Издателство на Светия синод на БПЦ.
ИГОВ, С., 1995. *Антология на българската поезия*. Пловдив: Издателство „Христо Г. Данов“. ISBN 954-442-042-8.
КОЖУХАРОВ, С., 2004. *Проблеми на старобългарската поезия*. София: Издателски център „Боян Пенев“. ISBN 954-8712-31-8.
МАТЕИЧ, П., 1982. *Българският химнописец Ефрем от XIV век. Дело и значение*. София: БАН.
НАЧЕВ, В., ФЕРМАНДЖИЕВ, Н., 1984. *Писахме да се знае. Притиски и летописи*. София: Издателство на ОФ.
ХАРАЛАМПИЕВ, И., 1994. Химнописецът Ефрем и правописно-езиковите традиции на писателите от Търновската книжовна школа. В: ДАНЧЕВ, Г. (гл. ред.). *Търновска книжовна школа 5*, с. 273 – 284. Велико Търново: Университетско издателство „Св. св. Кирил и Методий“. ISBN 954 524 090-3.
ЯВОРОВ, П., 1977. *Събрани съчинения*. Том 1. София: Български писател.

REFERENCES

- ALIGHIERI, D., 1975. *Divina Commedia*. Sofia: Narodna kultura [in Bulgarian].
BIBLIA 1982. Sofia: Izdatelstvo na Svetiya Sinod na BPTS.
HARALAMPIEV, I., 1994. Himnopsisetsat Efrem i pravopisno-ezikovite traditsii na pisatelite ot Tarnovskata knizhovna shkola. V: DANCHEV, G. (gl. red.). *Tarnovska knizhovna shkola 5*. pp. 273 – 284. Veliko Tarnovo: Universitetsko izdatelstvo “Sv. sv. Kiril i Metodiy” [in Bulgarian]. ISBN 954 524 090-3.
IGOV, S., 1995. *Antologiya na balgarskata poeziya*. Plovdiv: Izdatelstvo “Hristo G. Danov” [in Bulgarian]. ISBN 954-442-042-8.
KOZHUHAROV, S., 2004. *Problemi na starobalgarskata poeziya*. Sofia: Izdatelski tsentar “Boyan Penev” [in Bulgarian]. ISBN 954-8712-31-8.
LOSSKY, V., 1978. *Orthodox Theology: An Introduction*. New York: Athens Printing Company. ISBN 0-913836-43-5.

- MATEJIC, P., 1982. *Balgarskiyat himnopolisets Efrem ot XIV vek. Delo i znachenie*. Sofia: BAN [in Bulgarian]
NACHEV, V., FERMANDZHIEV, N., 1984. *Pisahme da se znae. Pripiski i letopisi*. Sofia: Izdatelstvo na OF [in Bulgarian]
YAVOROV, P., 1977. *Sabrani sacheniya*. Tom 1. Sofia: Balgarski pisatel [in Bulgarian]

THE PASSIONS OF THE SOUL IN THE OLD AND NEW BULGARIAN LITERATURE: COMPARATIVE ANALYSIS

Abstract. The article explores a big number of lexical and figurative similarities concerning the passions of the soul conveyed in the works of two authors who take significant place in the history of the medieval and modern Bulgarian literature – the first one is the XIV century author of religious anthems – Efrem and the second is Yavorov – one of the most famous Bulgarian poets from the very beginning of the XX century. Efrem's views about the fall, passions and contrition of the soul, as well as the connections of these views with the Christian penitential literature and st. Paul's letter to the Romans are regarded in details. Special attention is paid to Efrem's soteriological notion of inferno which is rooted in psalms and the Christian idea of Jesus' victory over death. This soteriological notion essentially differs from the mythological notion of inferno taking place in other literary traditions from the same period. In respect to the passions of the soul the analysis of the poetry of Yavorov reveals a big number of figurative and lexical similarities with Efrem's anthems. I conclude that the similarities in question are not result of cultural continuum between Yavorov and Efrem but originate from common dramatic experiences exceeding epochs and the peculiarities of literary genres. These common experiences give rise to similar metaphysic language used by both authors.

Keywords: passions; soul; hymnography; symbolist poetry

✉ **Dr. Hristo Saldzhiev, Assoc. Prof.**

ORCID iD: 0000-0002-4116-6600

Trakia University

Stara Zagora, Bulgaria

hristosaldzhiev@yahoo.com