

ЖИТИЕ НА СВ. РОМИЛ ВИДИНСКИ. ХУДОЖЕСТВЕНИ ФУНКЦИИ НА БИБЛЕЙСКИТЕ ЦИТАТИ

Невена ГАВАЗОВА (Велико Търново)

*Помнете вашите наставници, които са
ви проповядвали словото Божие, и, като
имате пред очи свършека на техния жи-
вот, подражайте на вярата им.*

Евр. 13: 7

Една традиция, която днес забравихме, е съхранена в житията на светците. Тя не е експеримент или научна теория, а е живият религиозен опит на Църквата.

Четейки средновековните творби, ние разбираме духовния живот, за да намерим за себе си Православието чрез делата на тези, които Господ нарече Свои светии („Знайте, че Господ си е отделил Своя светия“ – Пс. 4:4).^{*} Но срещаме също и силата на словото, което времето не може да унищожи, благодарение на усърдието на малък брой известни нам книжовници и много такива, за които знаем малко... или нищо.

Историята на човешкия род, която четем на страниците на балканските средновековни ръкописи, е и история на постигнатата човешка личност – на личността на всички онези, които в земния живот са успели да достигнат до тайната на своето съществуване, до Личността на нашия Бог, до Извора на Живота и Любовта.

Един от малкото познати днес примери на синтез на средновековната творческа православна мисъл е Пространното житие на св. Ромил Видински¹. Чисто историческият подход при тълкуването, който се прилага от повечето изследвачи, не може да удовлетвори съвременните читателски изисквания за литературно-критически прочит на средновековните творби изобщо. Историческите сведения, които са наистина ценна информация, не трябва да се разглеждат като главна и единствена цел на автора при писане на творбата. Те са част от завършено литературно

^{*} Всички цитати от Св. Писание се предават според синодалния превод на Библията, изд. 1982.

произведение с безспорна художествена стойност и трябва да се разглеждат предимно като такива. А художествената стойност на една творба се постига от цялостното внушение – както чрез обща организация на конкретните за времето естетически принципи, така и във връзка с идеята за „ортодоксалност“ (предназначението на литературата в служба на Църквата). Фактът, че става въпрос за средновековен тип литературност, е ясен и не се нуждае от обяснение².

Основно изискване за типа текст, който съответства на религиозния мироглед през Средновековието, е използването на метатекстови структури³ – цитати от Библията и от патристични творби – като ключови в структурно и семантично отношение елементи, които представляват градивен семантичен материал на произведението, чрез правилното тълкуване на който възприемателят получава визия за съдържанието.

Символът и асоциативните препратки от един предмет на мисълта към друг играят ключово значение за дешифрирането на средновековния текст, който не е автономен като материална даденост а сетивното възприемане издава само една част от заложените в него знания. В този смисъл може да се говори за своеобразна текстуална притчовост (иносказателна структура), която дава възможност за двойна интерпретация на произведението и разделянето му на две структурни равнища⁴. Това, което се казва непосредствено в буквалния смисъл, се разбира като „житие“ или исторически разказ. Той сам по себе си дава общи фактологични сведения. Освен него и чрез него в текста е заложен и един по-дълбок смисъл, който препраща към неземното, божественото, алегоричното. Преходите между тези две нива се извършват посредством библейската символика и цитатите, които книжовникът вмъква в творбата си и те се явяват „свързващо звено“⁵ за появилата се градация – метафора *земля/небе*, символизираща вертикалния път в живота на човека – икона Божия към своя Първообраз и Творец, Извора на Мъдростта – Иисус Христос. Той е моделът за подражание – архетип, чрез който човекът, намерил своята личност в хоризонталата на живата реалност и „герой“ в средновековния литературен свят, се отправя нагоре по Лествицата на добродетелите⁶ в другото битие.

За да се установи моделът на функциониране на библейските цитати в едно произведение и това как осъществяват връзката между двете художествени нива, те трябва да се разгледат в зависимост от контекста, а не взети самостоятелно (така губят заложения в тях смисъл в конкретния текст, въпреки че много от тях са обикнати в жанра и всеобщоупотребявани модели). Те не са разпределени равномерно във всички части на произведението, а на определени места имат по-голяма или по-малка концентрация в зависимост от ключовото им значение за предмета на мисълта, което е необходим похват за жанра проповед. Затова най-пра-

вилно се оказва разглеждането им във всяка от микроструктурните единици на текста поотделно.

И така, за целта си при съставяне на житието авторът заявява още в уводната част:

Οὐδὲν οὗτος ἴδιον οὐδὲ τοῖς τῶν καλῶν ἐρασταῖς σπουδῆς ἄξιον ὡς τοὺς τῶν ὁσίως καὶ Θεοφιλῶς τὸν βίον διηνυκόντων ἀγίων ἄθλους καὶ τὰ παλάσματα γραφῆ παραδοῖναι καὶ οἰονεὶ πρὸς ζῆλον καὶ μίμησιν τοῖς μετέπειτα διὰ τῆς διγῆσεως παραθεῖναι. (1:1-5)

ничтоже сѣце сладчайше ниже добрыя рачители тѣхъ ꙗкоже иже прѣповникъ и бѣголюбвникъ житіе прѣкшый стѣхъ. стѣрания и вѣрви писанія прѣддати. и ꙗкоже къ ревности и къ поборанію иже по сѣ повѣсти ради възвѣдитисе. (1:1-4)

Въведение с подобно съдържание е напълно уместно, и то всъщност е типично за панегиричните творби, в началните редове на които възхвалата на светеца е задължителен елемент. Защото именно героят със своята ревност и добри дела постига онова духовно съвършенство, което е имал Адам преди грехопадението, намира своята личност (ὕποστασις) чрез подражание на Богочовека Христос и след земната си смърт е достоен представител на човешкия род пред Господа (представя се в Господа). Така и Патриарх Евтимий е определил св. Йоан Рилски в пространното житие: „образополагащ образец (ἀρχετύπον εἰκόνα – архетипна икона, бел. моя) на желаещите добро и за ревнителите на добродетелта“⁴⁷.

Мисълта за подражанието на светците у православния християнин всъщност е модел на старозаветната мъдрост за предаване през поколенията на Закона (Завет) непряко чрез пророците, добила своето съвършенство в богочовешката мисия на Сина Божи – възплъщението на Иисус Христос, Който дарява спасението на християнския род и осъществява повторно изгубената при грехопадението пряка връзка с всяко свое творение (εἰκόνα), реализирана в пълнота от тези, които наричаме светци. Св. апостол Павел в посланието до Евреите казва:

„Помнете вашите наставници, които са ви проповядвали Словото Божие и, като имате пред очи свършека на техния живот, подражайте на вярата им“ (Евр. 13:7).

Към такова подражание монах Григорий призовава своите слушатели, които трябва да насочат „здро̀во душевно око към всичко, което е похвално и полезно“⁴⁸, защото само по този начин те ще добият полза от чутото за светеца житие за собственото си усъвършенстване по пътя към Христа. Връзката на възприемателите със светеца се осъществява от „устата на знаещите“ чрез словото – символ на Премъдростта Божия, както казва авторът:

и въздържанието в неведъжния слухи препосиленни (1:13-14)

По модел на двойносемантичния заряд, който носи творбата, текстът е носител и на двоен ефект към възприемателя⁹. Просветените в библейската екзегетика успяват да доловят скрития, духовния, „високия“ смисъл на творбата, и буквалния смисъл, т.е. възприемат я в двете ѝ семантични нива. За по-голямата част от народа – непросветените слушатели – буквалният смисъл на съдържанието притежава своя самостоятелна семантична структура, която има поучително-възпитателен ефект. Но за всички тях е съществено това – със своя дух да усетят в словото сила и духа на свършеното, чрез знанието за светиите и подражавайки им в борбата с „поднебесните духове на злобата (Ефес. 6:12) – т.нар. духовна бран – да могат да достигнат по-високо равнище в собственото си личностно развитие. Един паралел със Св. Писание показва, че в духовния живот е съществена думата „чрез“. В Стария Завет Адам е изкушен чрез Ева от змията (дявола) и така човешкият род е наказан. Божият спасителен акт (Спасението) се осъществява чрез Сина и изкуплението; Синът основава Църквата (Тяло Христово) чрез Св. Дух и т.н., светците чрез Иисуса Христа и Св. Дух вървят по пътя на добродетелта. Така и миряните чрез духовните наставници и носители на Св. Предание като духовни приемници на апостолите слушат словото Божие, защото то е вечно, а „времето изтлява, носейки старост и смърт“ (врътне растлѣват се тѣлесемь старость наносе и смърь – 1:18-19). Обективизирано чрез словото, вътрешното молитвено състояние на духовния пастир, концентрирал цялата си същност – дух, душа и тяло – към богопознанието, става опора във вярата дори за невнимателните и „недоверчиви към казаното“. Монах Григорий с присъщата за исихастите образност формулира тези мисли – цитирам паралелно и текст от Пространното житие на св. Иоан Рилски, в който сравнението е същото:

Житие на св. Ромил Видински

Но и поради него Бог-благодател ще прослави и слушателите ще възжелаят добродетелта, за да се подтикнат чрез ревност като чрез жило към подобни подвизи¹⁰.

Житие на св. Иоан Рилски

Защото и самото чуто (дори) може да влее капка по капка своята любов в душите на слушателите и, запазено от паметта, да бъде сякаш някакво жило, та постепенно да ги подбужда към подражание¹¹.

Тази близост в структурата на двете жития е доказателство, че те са създадени въз основа на еднакви структурно-композиционни образци за възхвала на отците, вдъхновени в подвизите си от прякото въздействие на Божията благодат. Аналогия може да се направи с Псалтира като една от най-цитираните библейски книги от исихастите:

„Ревността за Твоя дом ме изяде...“ (Пс. 68:10) и:
 „ревността ми ме яде...“ (Пс. 118:139).

А сравнението „като чрез жило“ е постоянна структура в агиографията и често се употребява от книжовниците.

В житието на св. Ромил преките цитати са използвани по-рядко, но от това не бива да се прави извод, че „Св. Писание било оставено тук вън от разглеждане“¹². Асоциативни препратки към Библията могат да се открият буквално във всяко изречение на уводната част и не лишават от присъствието си целия текст, и това е естествено и обяснимо с оглед жанра. Защото като структурно цяло средновековният текст е многопластов и конкретно назованото е всъщност носител на закодирани „повисши“ семантични полета – при това параболичната структура, въпреки своята смислова точност, прави възможна и необходима интерпретацията от повече аспекти.

Монах Григорий използва традиционния за възхвала на светеца похват – непряко сравнение с библейски герои от Стария Завет:

ако мнѡжаншилъ ꙗче до́ни соу похваламъ ѿже ꙗ́на ба възвѣскавшен, ꙗче о́нъ ѿже въ прѣвѣтна времена и лѣта. (1: 35–37)

т.е. обектът на възхвала като „по-достоеен“ от онези, които са живели в първите времена и години: в Стария Завет Господ говори чрез пророците посредством сънища, видения и т.н. на всички останали, а в Новия Завет – на всеки персонално и пряко дарява благодат и лично е действието на Св. Дух. Това сравнение присъства косвено със своята вторична функция и с него Ромил е причислен към апостолите. Тези асоциативни препратки и семантични разслоения на фразата целят да засилят образността на езика, която в Григориевото повествование не е преобладаваща, а е по-скоро рядкост, за сметка на по-опростения и на места разговорен изказ.

Дословен цитат от житието на св. Пахомий Велики¹³ се явява обобщение във въвеждащата част – наградата на всеки добър християнин е Царството Божие, ако той съумее да запази в себе си духовното семе, предадено му от св. отци, за да израсте то и да даде плодове.

С началото на земния път на прѣплодовни ракъ во́инъ Ромилъ започва конкретния биографичен разказ. Според жанровите изисквания, установени в литературната практика още в предните векове, авторът накратко съобщава родното място на светеца. Това свидетелства за традиционно отношение на монаха-житиеписец към всяка една подробност от живота на своя учител, търсейки усърдно корените на неговата добродетел. Родният град на Ромил авторът нарича „област на плодородието“ (ꙗ́ци странъ – 2:2) – поетичен символ, с помощта на който прокарва определена своя мисъл, имаща за основа евангелския текст за сеяча и Царството небесно:

„Други („семена“ – бел. моя) паднаха на добра земя и почнаха да дават плод...“ – Мат. 13:8. И тълкуванието на Исуса Христа: „Посеяно-

то пък на добра земя е онзи, който слуша словото и го разбира, и който принася плод...“ – Мат. 13:23, а в Мат. 7:17 е казано: „И тъй, всяко добро дърво дава добри плодове, а лошо дърво дава лоши плодове...“.

Символният кръг относно родовата принадлежност се затваря със съобщението за родителите на Руско – майка му е българка по народност, а баща му – грък, *бл̄гочѣстиви оѡвѣ и воѡще се бл̄.* (2:3). Идеята е, че имайки здрава духовна основа в лицето на своите родители, Руско още от малък е възпитан в послушание и смирение, за да просияе в добродетел (*ѡв̄ ѡретѣ*).

Монах Григорий нарича своя герой още в началните редове „богопредизвестен и предопределен“, „добър отрок“, т. е. Руско още на младини чувства върху себе си въздействието на Божията благодат. Това се проявява и в неговите думи и действия особено силно, когато родителите му го пращат „да учи словото Божие“, а той надминавайки връстниците си по ученост, ги поучава:

понеже во юности висококозми послѣдзеть. висококозми же вѣдетъ въ погнѣбѣль. тѣмже доити намъ ѡ любовнѣиши. и съ трѣзвѣнїемъ же и вниманїемъ оупражнати се и тѣшати се ѡ оучѣнїи наші. (2: 23–26)

Заради своите „апостолски“ проповеди и непорочност той си спечелва прозвището „отрокостарец“ (*отрокостарѣць*) или „мъдър младеж“, което е често използвана в житийния модел хипербола – доказателство за предопределеността на детето.

Поредното авторово внушение за боголюбието на младежа е постигнато чрез разказа за противопоставянето на Руско на родителското решение да го оженият и това е първото изкушение, което той преодолява, воден от огромното си божествено желание, а освен това благодати и още невидимо *зкрѣпляющти егѡ* (3:9–10). Мотивът за оставянето на дом и семейство в името на Бога се среща в няколко варианта в средновековната литература и има за аналог Христовите думи: „И всеки, който остави къща, или братя или сестри, или баща, или майка, или жена, или деца, или нива, заради Моето име, ще получи стократно и ще наследи живот вечен“ (Мат. 19:29).

Като избягва тайно от родителите си и родния си град, той стига до Загорие и заселвайки се в манастира „Св. Богородица Одигитрия“ до Тринов – или Торвон, както авторът пояснява¹⁴, – приема послушание. Оттук нататък започват монашеските подвизи на младежа, погълнат изцяло от желанието си да служи на Бога. На това място монах Григорий възхвалява смирението, „в което той беше достигнал до свършенство“ (*егѡ сы акѡ выше рѣхѡ до кѡнца испрѣвилъ вѣ.* – 3: 31–32), като посочва за свидетели тогавашните Ромилови сподвижници, от които вероятно е черпил сведения за първите монашески години на своя учител.

Любовта към Бога при Ромил се проявява именно в неговото смирение и кротост спрямо братята в манастирската обител, защото, както

е казал Исус Христос, „който каже: „любя Бога, а мрази брата си, лъжец е; защото, който не люби брата си, когото е видял, как може да люби Бога, Когото не е видял? И ние имаме от Него тая заповед: който люби Бога, да люби и брата си“ (1 Иоан 4: 20–21). Насочвайки мисъл и дух към Библията, християнското съзнание на възприемателя усеща личностните качества на героя, забравил земната суета и победил плътското в себе си „повече се радваше да дава, нежели да взема“¹⁵ (и́ако ра̀дваше се да́ати па́че, нежели́ възима́ти – 4: 10–11).

В кодовата система за дешифриране на текста (условно казано) авторът включва и други изходни модели – това са творенията на св. отци, особено на св. Иоан Лествичник, цитирайки неговата „Лествица“. Тя е метафора – образ на съня на Иаков на мястото Ветил (т.е. Дом Божи) в книга Битие:

„И видя сън: ето, стълба изправена на земята, а върхът ѝ стига до небето и Ангели Божии се качват и слизат по нея.

И ето, Господ стои отгоре на нея и говори: Аз съм Господ, Бог на твоя отец Авраама, и Бог на Исаака...“ (Бит. 28:12–13).

С метафората-символ „Царица на добродетелите“ авторът нарича любовта – тридесетото стъпало на Лествицата, която Ромил „ни най-малко не пренебрегваше“. Тя е в корена на отношенията му към неговите събратя, илюстрирани от житиеписеца чрез разказа на Ромиловите дела: Ромил проявява загриженост за монасите, особено за тези, които са немощни и изпаднали в беда, и във връзка с това се извява като добър риболовец.

Темата за риболовството е една от основните в цялото повествование и има както структуро-определящо, така и семантико-символично значение. Нерядко в средновековните текстове се използва сравнително-израз „ловитба на човеци“, което има очевидният в Евангелието паралел с Лука 5: 10. Там Исус казва на рибаря Симон след добрия улов: „Не бой се; отсега ще ловиш човеци“. За сравнение, този израз в прекия му смисъл е употребен от Григорий Цамблак в „Похвално слово за Евтимий“:

Но каква беше работата на Евтимий в заточение! Ловитба, обичайната работа на апостолите, но не риба, а на човеци...¹⁶

В житието на св. Ромил двата семантични полюса – ловенето на риба и ловенето на човеци – са ясно разграничени, като първият е реализиран чрез конкретни ситуации, а вторият се явява метатекстова структура, носеща вторична асоциативна връзка. Отношението между тях е материализирано текстово посредством проповедите на подвижника. На няколко места, където авторът изрично съсредоточава вниманието на читателите, се разкриват случки от живота на Добророман, свързани с риболовството. Особено ярко се откроява моментът, когато героят проявява своята изобретателност и измисля метод за ловене на риба през

зимата: като разбие леда, влиза в студената вода да я размъти, за да изплува рибата – психологически това може да бъде сравнено с началния стадий на общуването със затворената и недоверчива човешка душа, заключена в клетката на своята самост, но жадуваща да намери духа в себе си като нещо уникално и неповторимо, дадено от Бога – чрез сродник, и такава е целта на апостолската дейност – общуването на голата душа с гола душа. Описанието е много картинно и реалистично, и добре проличава уменията на монаха „да лови риба“ при всякакви условия. Конкретните случки от живота на светеца са показателни за неговата саможертва и святост. А вирът – мястото на Романовите страдания (където подвижникът остава да ношува една нощ, прокуден от спрехавия си старец), е поетически сравнен с езерото, в което са пострадали св. четиридесетте мъченици за Христовата вяра: те били осъдени да престоят цяла нощ в ледените му води (по времето на император Лициний, в 320 година):

оубо не вѣ ли подобньнъ виръ онь, ѿже по съвѣсти сѣрца сѣго, езеро
многъ четиридѣсетый стѣхъ мнникъ; и зѣло въ истинѣ. (7:42–43)

Тези действия на светеца, в които той изявява своята добродетелност, са разкрити от автора с цел да подчертаят исихастките идеали за послушанието и смирението. Мотивът за послушанието и жертвотворността е изразен чрез думите:

нѣ се ѣ еже положити дшз ствою за влїжнаго. извѣщаетъ же словъ, и
хощїи же рещи се подвигъ трудника сѣго. и приснаго послушника заповѣден
хвѣхъ. (7: 47–50)

– те са обобщение на всички разказани случки за страданията на Ромил и тук авторът вмъква паралел с Евангелието: „Никой няма голяма любов от това, щото да даде живота си за приятелите си“ (Иоан 15: 13); на много други места в Библията е писано, че страданието смирява човека и го доближава до Бога, защото по този начин човек осъзнава своята греховност и преодолява гордостта. Благодарение на голямото покаяние, което Ромил има в душата си, той придобива дара на сълзите, а това е целта на всеки исихаст.

Във връзка с разработената теория за плача, мотивът за умиление чрез покаяние в житието на монах Григорий идва като съществено допълнение към описанието на светеца. Преките цитати, изпълняващи ключово значение в текста, концентрират върху себе си цялата информация, която ни дава Доброписецът за получения от Ромил дар на сълзи:

въ нїем же во исплнїнашесе прр-
чскоеѣ оно глюще. излю на всакъ ноць
ложе мое, слъзми мойми постелю мою
мночю. и вѣше слъзы мое мнѣ хлѣвъ
днѣ ѿ ноць. (5:7–9)

Всяка нощ обливам ложето си;
със сълзите си измокрям постелката си. (Пс. 6:7) Моите сълзи ми станаха храна денем и нощем, като не престанно ми думат: где е твоят Бог? (Пс. 41:4)

Умилителните сълзи са знак за осъзнаване на греховете и разкайване за тях, чрез което човек достига до духовно пречистване (κάθαρσις). Те са „хляб“, защото доближават до Бога винаги, когато човек е гладен за духовна храна и се покае.

Този духовен „глад“ на младия Роман образно е предаден още в началото на разказа на доброписеца Григорий. Когато героят чува за Григорий Синаит и строежа на неговата обител в Парория, той пожелава в сърцето си да отиде там:

жедааше вѣ и ищааше гѣу тамо
привлѣжисе, якоже жежущи елень на
источники водные. (5: 23–24)

Както елен пъхти за водни потоци, така и душата ми въздиша за Тебе, Боже. (Пс. 41:2)

Аналогична структура намираме и в житието на св. Иоан Рилски от Евтимий Търновски: „Щом прочее се събуди от сън и разбра силата на видението, разпали се като елен за водни извори...“¹⁷ Това е цитат-парафраза от Псалтира, често употребяван в похвалите и агиографската проза от писателите-исихасти като пояснение на авторовата мисъл и същевременно за постигане на поетичност на фразата.

Монах Григорий е имал съзнанието, че познава добре както Евангелието, така и Псалтира, които най-често използва, и при писане на житието явно не е чувствал необходимост да се допитва до тях допълнително. Това личи от преобладаващите в текста префразирани или неточни цитати, с които се предава главно смисълът на библейския първоизточник.

Заслужава внимание фактът, че когато цитира, монах Григорий сам назовава първоизточника си. Например след пристигането на Ромил и Иларион в Парория, където двамата приемат послушание според силите си, авторът многословно се възхищава от издържливостта и смиреността на своя герой и, позовавайки се на „Лествицата“, казва:

и пачеже иже въ вжтвенки лѣствици речеся. яко елико въкра цѣвтитъ въ срци. толко тѣло спѣшитъ на слѣже. (6:30–33)

За допълнение към мисълта си той сравнява Ромил с монаха Акакий, чиято история е разказана в „Лествицата“ – той е толкова послушен, че дори и след смъртта си отговаря на въпросите на стареца.

Два пъти Ромил и Иларион напускат Парория и се връщат в Загорие поради честите нападения на разбойници. Ромил търпеливо служи на своите старци, накрая – на Иларион, но единствената му цел е да се уедини в самостоятелна килия. И въпреки, че във втората част на житието изоставя света и усърдно се крие от човешкото око, той не остава скрит за миряните, търсещи духовен съвет:

не можеть гдѣ съкрытисе врѣхъ горы стоющъ.

Тези авторови думи са подобни на писаното от евангелист Лука: „Някой, кога запали светило, не го туря на скрито място, нито под крина, а на светилник, за да видят светлината ония, които влизат“ (11:33).

Втората част на разказа започва от момента, когато монах Григорий идва от „Константиновия град“ в Парория. Преки библейски цитати рядко се срещат, и то главно в дословно предадените от автора проповеди на св. Ромил¹⁸, където изпълняват функцията на сравнения с поучителен характер или на допълнения, които монахът-отшелник извежда с цел да докаже дадена своя мисъл.

Символните препратки са вплетени умело в разказа без да звучат неестествено и фалшиво и най-често изпълняват функцията на сравнения, които понякога имат вторично-метафорична роля. Интерес в това отношение представлява епизодът, когато Ромил и Иларион се завръщат от Загорие в Парория, след като цар Иван Александър изгонва разбойниците. За да докаже предимството на пустинята като място за изпитание и спасение, като топос-връзка между човека и Бога, монах Григорий дава убедителния пример:

и тако добро соуть псетыннаа мѣста. и ошлѣничества оучитѣ на кармилѣ
іліинѣ и іуаннова поуѣтынна и ісѣва гора.

т.е. планината Кармил, където в една пещера Господ се явява на пророк Илия, Иудейската пустиня, в която проповядва и кръщава св. Иоан Предтеча и Елеонската планина, където Исус Христос престоява четиридесет дни, изкушаван от сатаната, преди да започне да проповядва¹⁹. Така по косвен път се постига и вторичното сравнение на Ромил с пророк Илия, с Иоан Кръстител и Христос. Не случайно той е и добър риболовец, т. е. нов кръстител.

Ключов момент във втората част на повествованието е и разказът за това как Роман придобива дар за благодатни сълзи. На фона на разказания от монах Григорий битов сюжет за обичая на монасите да се събират на обща трапеза след Четиридесетница, се вплита психологическото състояние на героя, който тако извмилѣнь сѣдѣ. нѣже пиши слѣдце причещашесе. нѣ тако въсхѣщень и истоупивь и вънѣ себе. и оумѣ и мѣкѣ нѣгдѣ въ мѣчтаннѣ прѣвѣвающѣ. (14:13–15), придобил духовно настроение на умиление, придружено от обилен плач, отива в килията си. Монасите дълго го чакат и на два пъти изпращат Григорий да го повика; втория път ученикът става свидетел на духовното преобразяване на Ромил, получил благодатното свойство на душата, чрез което се стига до състоянието на „ѣк-стаσις“ и което е цел за постигане за всеки исихаст-отшелник. Този достижим от малцина Божествен дар на духовна пълнота и изумление („грабване“) изпълва цялото същество на избрания, за да стане той част от Вечността. Същата ситуация срещаме и в „Похвално слово за Евтимий“ от Григорий Цамблак, където Евтимий заварва учителя си Теодосий Търновски озарен от светлината на Живота²⁰.

След описанието на това състояние, когато божествената светлина обзема цялата същност на героя и той получава откровение, един постоянен мотив в агиографията е този за „духовната бран“²¹. Според исихас-

тите сатанинските нападения срещу праведника зачестяват съответно на духовното му израстване. Те имат за аналогичен пример изкушенията на Исус Христос в пустинята, когато Той се уединява там за четиридесет дни след кръщението Му на река Йордан²². Монах Григорий разказва как сам Ромил дава описание на виденията, които му се явяват под различни форми:

„Понякога показваха светлини, а понякога – мълнии и гръмове, а понякога – силни грохоти, като при движение на кораб. Някога пък има единоголасни възгласи и възклицания, подобни на устремяването и съединяването при чувствен рат. Но и стръмнините и върховете на ония планини издаваха удвоени гласове, та да ми изглежда, че и самите дървета изпускат звукове...“²³

Всеки житиен герой изпитва по различен начин примките на сатаната. Ето например как патриарх Евтимий Търновски разказва случка от срещата на Михаил Воин с дявола във вид на змия и победата му над него: „Когато той си свърши молитвата, змията веднага излезе из езерото, страхотно като съскаше и шумеше и като вселяваше ужас у всекиго. Когато светият видя, че така се приближава змията..., като взе своя меч и щит, застана с несмутен дух, очакващ тя да пристигне.“ и: „внезапно като извади меча си отсече многоковарната ѝ и отвратителна глава“²⁴ – тук изкушението е представено като конкретен разказ с приказен сюжет, за разлика от Григориевия текст, който е разказ-видение на Ромил, и в него героят сам разказва за бесовските изкушения.

В заключителната част обичайна е молитвата към светеца да бъде той застъпник пред Господа за всички живи. Препратки към Св. Писание пряко не присъстват, въпреки че отделни думи или словосъчетания осъществяват тази връзка. Например след смъртта на Ромил Бог му дава дар „да изхвърля змии от вътрешностите на хората... и накратко – да изцелява всеки недъг и всяко страдание на боледуващите“. Т.е. освен лечителските способности той придобива и духовната сила да прогонва бесове – в земния си живот е победил злото и сега има власт над него, „защото Бог прославя тези, които Му служат и Го прославят“; „дето Съм Аз, там и слугата Мой ще бъде“ (27:17–18) – пише Доброписецът и тази му мисъл съответства на Господните думи: „Който Ми служи, нека Ме последва; дето Съм Аз, там ще бъде и Моят служител. И който служи на Мене, него ще почете Моят Отец“ (Иоан 12:26).

Тези символи са така умело вплетени в текста, че трудно могат да се отделят от цялото, за да се търси в тях нова семантика и вече се използват като епитети, прикачени за обръщението към светеца от типа на: „добро възпитаниче на пустинята“, „тружениче на плача“ и др. Може да се каже, че монах Григорий твърде много ограничава броя на цитатите и дори на символичните препратки към Библията, въпреки че видовото им разнообразие е твърде голямо. Срещат се както точни, така и преф-

разирани препратки, а също и такива със символно значение или с доказателствени функции. Не могат да се изключат, разбира се, и тези, които изпълняват чисто естетически функции, а задачата на други е да съсредоточават вниманието на възприемателя към определена авторова мисъл. Ето защо теологичното образование на Ромиловия ученик не може да се отрече. По него той не отстъпва на такива богослови-исихасти като Евтимий Търновски, патриарх Калист, Григорий Цамблак, с които има и общи стилови черти.

Така, на базата на сполучливи междутекстови връзки и асоциативни обобщения с Библията, Григорий Доброписец в житието на св. Ромил Видински осъществява диалога между двете структурни нива в текста, които умело преплита едно в друго, за да се получи цялостно и завършено произведение.

За формулиране на окончателни изводи както по отношение на възприемателските възможности на разглеждания текст и спецификата на авторовото световъзприемане, така и във връзка с някои методологични положения от чисто изследователски характер, се наложи едно по-обхватно изследване от няколко аспекта. Такъв смесен интерпретаторски подход се налага, за да се види уникалността на всеки един средновековен текст и актуалността му и днес като жанр в теологията.

БЕЛЕЖКИ

¹ Засега са известни два ръкописа на житието – български и гръцки. Вж. Сырку, П. А. Монаха Григория Житие преподобнаго Ромила. – Памятники древней письменности и искусства, № 136, СПб. 1900.; Halkin, F. Un ermite des Balkans au XIV siecle. La vie grecque inedite de saint Romylos. – Byzantion, 1961, 111–147.

² Срв.: Станчев, К. Стилистика и жанрове на старобългарската литература, С., 1995, 3–20.

³ Вж. по-подробно: Кенанов, Д. Агиографски текст и библейски метатекст; в: Ораторската проза на патриарх Евтимий, 1995, 185–205.

⁴ Вж. Пикио, Р. Православното славянство и старобългарската културна традиция, С., 1993, с. 74.

⁵ Вж. пак там, с. 74.

⁶ Там, с. 74.

⁷ Стара българска литература, Т. IV, С., 1986, с. 135.

⁸ Пак там.

⁹ Срв. Пикио, Р. цит. съч., с. 427.

¹⁰ Стара българска литература. Т. IV, с. 469.

¹¹ Пак там, с. 136.

¹² Devos, P., La version slave de la Vie de S. Romylos. – Byzantion, 1961, с. 150.

¹³ Стара българска литература. Т. IV, с. 469.

¹⁴ Тървонъ – тази форма като название на Търново П. Сырку установява, че се среща единствено в този паметник. Вж. цит. съч., с. 13.

¹⁵ По Деян. 20:35.

¹⁶ Търновска книжовна школа. Антология. Съст.: Г. Данчев, Н. Дончева—Панайотова. С., 1996, с. 174.

¹⁷ Стара българска литература, IV, с. 137.

¹⁸ Тези проповеди представляват голям интерес, защото дават известно основание да се предполага, че има и записани от тях, вероятно от самия Ромил или от негови ученици. Доказателство за това е намереният от Кл. Иванова и П. Матеич текст от типа на кратките поучения, отнасящ се до изповедта. От същия тип са и тези, за които монах Григорий дава сведения. Издание: **Иванова, К., Матеич, П.** Неизвестно произведение на св. Ромил. – Вселена, 1, 1993, 87—102.

¹⁹ Срв. Мат. 4:1—11; Марк 1:12—13; Лука 4: 1—13.

²⁰ Вж. подр. в: **Кенанов, Д.** Евтимиева метафрастика. Път и мисия във времето. В. Търново, 1999, 44—45.

²¹ Вж. **Кенанов, Д.** Творчески връзки и методи. Патриарх Евтимий и Григорий Цамблак. В: Т К Ш. Паметници. Поетика. Историография. 1994, с. 47.

²² Вж. по-горе бел. 17.

²³ Стара българска литература, IV, с. 480.

²⁴ Търновска книжовна школа – антология, 101—102.