

Николай Аретов

БЪЛГАРСКОТО ВЪЗРАЖДАНЕ И СВЕТОВНАТА ЦИВИЛИЗАЦИЯ.
ПАИСИЙ ХИЛЕНДАРСКИ И ЙЕРОСХИМОНАХ СПИРИДОН

Актуалният и същностен проблем за осмислянето на културните контакти на българите със света може да се разглежда на различни равнища. Необходимо е да се отстранят схоластичните идеологически наслоения върху литературознанието и културната история, да се подложат на съмнение акцентите, поставени по политически причини, а и не на последно място, да се проблематизират някои удобни и ласкаещи самочувствието национални митове. От друга страна, несъмнено вече е назрял моментът да се преодолеят партикуларизмът и едностранчивостта и да се направи опит за изграждане на цялостна концепция за взаимоотношенията на българската култура със световната. Подобен подход предполага поне две неща. Първо — историческа ретроспектива към времето, когато се изграждат основите на новата българска култура, а и към по-далечното минало. Второ — разглеждане на процесите през призмата на въпроса за културните общности, към които принадлежи България или към които съзнателно или несъзнателно се опитват да насочат цялостното ѝ развитие някои тенденции в културния живот, някои групировки, български и чужди институции и т. н. Следващият етап е да се разкрие как идеите, залегнали в представите за принадлежността към една или друга общност, се реализират в различни текстове и особено в литературата.

Въпреки привидната си яснота понятието **културна общност** допуска различни тълкувания, които могат да породят недоразумения. Основното значение предполага активни многостранни контакти между няколко национални култури, общи модели на развитие и т. н. С известни уговорки обаче за културна общност може да се говори и когато преките връзки (преводите, влиянията и т. н.) не са особено силни, но развитието е подчертано успоредно и тръгва от някаква обща основа, обособена географски и исторически. Общоприето е мнението, че България принадлежи към т. нар. балканска културна общност, назовавана от френскоезичните автори още югоизточноевропейска. Друг е въпросът, че смисълът, който се влага в така дефинираното образование, може да бъде различен. Наред с традициите на по-ранния културен обмен, основания за откриването на белезите на балканската културна общност през

XIX в. се съдържат и в друг тип взаимоотношения, пораждащи културно подобие. По това време продължава отдавнашното обединяване около православието (религиозното единство е традиционен центростремителен фактор), своите резултати дават нарасналите миграционни движения в рамките на полуострова, широкият достъп на представители на различни етноси до учебните заведения на съседни народи и т. н.

Съществуването на балканска културна общност е забелязано отдавна. Според В. Жирмунски Ив. Шишманов става основоположник на научното направление балканистика със студията "Песента за мъртвия брат в поезията на балканските народи"¹. Характерните черти на тази общност са търсени в различни периоди и са откривани в различни сфери на духовния живот, а обясненията са свързвани с общата историческа съдба, със сходна народопсихология, с общи елементи в етническият субстрат, с обща природна среда и т. н. Същевременно границите на образуването са очертавани по различни начини, търсени са и различни наименования. Ив. Дуйчев говори за "византийско-славянска общност"². В по-ново време Н. Генчев лансира една представа за културното развитие на балканските народи, според която след османското нашествие възниква балкано-ориенталска културна общност, разпадаща се през Възраждането на отделни национални култури, които тръгват по свои пътища³. Отправната точка в тази концепция частично се покрива с общността, наричана от Р. Пикио *Slavia orthodoxa*, а постепенното деактуализиране на балканската общност не буди съмнения. През втората половина на XX в. центростремителните сили на Балканите практически отсъствуват, ако не се смятат сходните особености на културното развитие, които се дължат на социално-политически причини и се откриват при една част от народите, принадлежали към общността. Оспоримо е и наличието на силни успоредни тенденции при отделните балкански народи, които днес да ги отличават съществено от другите райони на Европа.

Разпадането на големите общности на отделни национални култури е характерно въобще за края на европейското средновековие, което се стреми към универсализъм, към "съборност" според източноправославната терминология. Отделните национални култури, обособили се след разпадането на голямата общност, се нуждаят от легитимиране пред света. Небоходимостта от подобно легитимиране, "рационално" по тип според терминологията на М. Вебер, важи с двойна сила в случаите, когато традицията на държавността е прекъсната, както е при българите. Затова трескаво се търсят аргументи назад във времето, а и в различни географски посоки, т. е. в ширина, които да докажат както древността на етноса, така и големия му териториален обхват (сега и в миналото), равноправните му контакти с различните, вече легитимирани пред света исторически образувания.

Подобни усилия неизбежно водят до известно деформиране на фактите. При това самото понятие за факт е силно проблематизирано във втората

половина на XX в. Трудно може да се възрази на К. Попър, който в "Нищета на историята" (1960) твърди: "Преди да можем да събираме данни, трябва да се възбуди нашият интерес към данни от определен вид; най-напред винаги се появява проблемът... Теориите предхождат наблюденията, както и експериментите, в смисъл че последните имат значение само във връзка с теоретичните проблеми". Подобни идеи се възприемат от историци и хуманитари като А. Тойнби⁴ и др. И ако те са верни по отношение на модерните изследвания, валидността им спрямо представите на възрожденците за миналото е още по-неоспорима.

Центробежните импулси не са ново явление. Още през XVIII в. не са особено многобройни съвременните балкански автори, които оказват трайно и дълбоко въздействие върху културата на останалите народи от полуострова, малко са и творбите, които предизвикват бърз и силен резонанс, особено ако се изключи учебната и религиозната книжнина. Общото е преди всичко в посоката на движението. Все пак подобни примери присъствуват — Т. Каири, А. Кораи, А. Христопуло, Д. Обрадович и др. Но като че ли за епохата е по-характерна дейността на отделни книжовници, разгърнала се сред няколко съседни народи — на К. Огнянович, Л. Каравелов и др. Това често се дължи и на формалното обединяване в границите на империята — т. е. на един от старите фактори, обуславящи съществуването на общността.

Научната обективност налага да се признае и нещо друго. През по-ранните периоди, когато съществува независима българска държава, нашата култура излъчва определени културни ценности, които се възприемат от други балкански и славянски народи. Друг е въпросът, че често това са преобразувани варианти на възприети отвън универсални ценности. След завладяването на България единият канал за културно общуване постепенно престава да съществува и българската култура почти само възприема ценности, и то в много по-малък мащаб. В края на XVIII и началото на XIX в. възприемането на ценности отвън значително нараства. Може да се каже, че този процес съвпада с периода на Българското възраждане, а от известна гледна точка — че засиленото възприемане на ценности е Българското възраждане, което има отразен, а не автохтонен характер, ако си послужим с оспорваната, но изградена върху сериозни аргументи концепция на Н. Конрад⁵. Впрочем тази констатация е валидна и за останалите балкански култури, включително и за гръцката.

За да не бъде възприето превратно подобно твърдение, трябва, разбира се, да няма спекулации около понятието "ценност". Допустимо е то да бъде разглеждано йерархично, на няколко равнища. Ценностите не се създават често, непрекъснато и навсякъде, те са универсални и не особено многобройни — писмеността, християнството (наред с останалите световни религии, пък и основните секти и ереси), ренесансовото отношение към античността, формите на литературата на новите времена, видяна в опозиция спрямо по-старата книжовност (която също е ценност), театърът като институция и т. н. По време

на Възраждането българската култура възприема подобни универсални ценности, често чрез посредничество, включително и чрез посредничеството на балканските народи.

Наред с подобни общоевропейски ценности могат да се открият и друг тип ценности, чиято валидност има по-малък обхват, например балканския район. И по отношение на тях българската възрожденска култура е в по-голяма степен възприемаща, отколкото излъчваща. Изключенията, които могат да се открият в творчеството на Хр. Жефарович или П. Павлович, са предимно от ранното възраждане. По-малобройни са примерите от късното, когато почти единственото изключение може да се потърси в творчеството на Л. Каравелов. В рамките на българската култура, както и на културата на останалите балкански народи, Възраждането се характеризира и със засилено изковаване на национални културни ценности.

Културното развитие на България през Възраждането довежда, най-общо казано, до приближаване към новия европейски културен модел и това без съмнение е процес, който обхваща и останалите балкански народи. Сходни процеси се развиват и в други райони, което пък довежда до абсорбиране на "неевропейски" елементи в европейската култура. По отношение на българите споровете са около въпроса кога се постига това включване; синхронността със съвременните европейски и извънеевропейски явления; процеса като приобщаване или връщане (реинтеграция); доколко е единен европейският модел и т. н. Подобни процеси трудно могат да бъдат осмислени при характерния за нас страх от понятия като център — периферия или провинция — метрополия, които имат своето място в една аналитична история на културата. Така за Балканите се оказва плодотворна идеята, която предлага допускането, че интензивността на характерните особености на една общност постепенно намалява от центъра към периферията.

За разлика от аналогичните процеси в други райони, на Балканите европеизирането (някои предпочитат да говорят за "вестернизация") има солидни опори в предходните периоди. Същевременно тук то е сложен, многоаспектен процес, който включва различни тенденции, различни групи дейци, различни програми. Те се разграничават по отношението си към съществения въпрос за връзката на съвременността с определено минало, възприемано като основополагащо, като свръхценност и ориентир за бъдещо развитие. Както е известно, подобна ретроспективна ориентация е характерна за Ренесанса, тя се открива и при всяко движение за национално еманципиране, при всяка значителна промяна в историята на културата. Синхронността и преплитането на специфично ренесансови и други значителни процеси е присъщо за Балканите и допълнително усложнява разбирането на въпроса за търсене на същностно минало.

От своя гледна точка подобни процеси разглежда К. Г. Юнг, който се спира на "погрешните преценки на миналото... вярата в една илюзорна представа за

някакъв по-раншен, по-съвършен тип човек, който някак си е паднал от своята висота". Според него "ретроспективната ориентация сама по себе си е останка от езическото мислене, защото добре познатата характерна черта на архаичния и варварския манталитет е да си представя някакъв райски златен век като предшественик на днешните лоши времена. Огромното социално и духовно постижение на християнството е, че за първи път е дало на човека надежда за бъдещето и му е обещало някаква възможност да реализира своите идеали. Особеното засилване на ретроспективната ориентация в развитието на съзнанието в последно време може да се свърже с появяването на толкова разпространената регресия към езичесвото, която все по-силно се чувствава от Ренесанса насам"⁶.

Тази дълбока мисъл не би трябвало да се елементаризира. Християнството също предполага едно идеално минало — света преди грехопадението. Разликата от другите митологически системи, на която набляга Юнг, е, че то дава и перспектива за едно частично възстановяване на идеалния свят след Страшния съд. Същевременно, както подчертава Н. Фрай, цялата Библия, и особено Старият завет, представлява редуване на възходи и падения, което отвежда към светъл финал⁷. Същественото за нас тук е, че в Българското възраждане се забелязват наченки на усещане за подобен ритъм.

Тези наченки, отвеждащи към опозицията **светло минало — печално настояще**, освен у Паисий са заявени най-открито, а и доста наивно, в поетическите опити на някои възрожденски стихотворци. Найден Йованович например съвсем директно формулира споменатата опозиция в стихотворението "Отечество" (1848).

О, миличко отечество,
сичко българско общество.
В стари времена най-горньо,
а в наше време най-долньо.
Тогава си било славно,
а сега совсем незнайно...⁸

Като се оставят настрана чисто стиховите недостатъци, възрожденците като цяло са склонни да приемат подобно твърдение. Разногласията идват при конкретизирането на славните "стари времена". Съществуват няколко **тенденции при акцентуване върху различни представи за това минало, което се възприема като основополагащо за предстоящия културен градеж**. Всяка от тях е свързана с адаптирането на идеи, възникнали по-рано другаде, и се основава на собствена теория за произхода на българите и тяхното културно развитие. Особено ясно са изразени тези тенденции преди началото на същинското научно обсъждане на етногенезиса на българите, което, като се изключат публикациите на чужденците, може да се свърже с издадената през 1869 г. книга на М. Дринов "Поглед върху произхождението на българския народ и началото на българската исто-

рия". Разбира се, научното разглеждане на един проблем също никога не е абсолютно обективно и безпристрастно, нито пък може напълно да отмени съществуването на "ненаучни" възгледи и концепции.

С "История славянобългарска" на Паисий Хилендарски започва основната тенденция, която поставя българите в координатната система на Библията и по този начин търси връзките с голямата общност на християнската цивилизация, която пък се приема за същностен белег на европейската култура, въпреки че, погледнато строго географски, възниква извън нея.

Друга тенденция, която може да бъде определена като **ренесансова**, е насочена към опознаване на античността. В определени случаи се правят опити да се разкрият допирни точки между етническите компоненти на славянобългарския народ и класическата древност. Представителите на тази тенденция са склонни да търсят контакти със западноевропейската култура, която е естествен наследник на античната.

Трета тенденция акцентува върху **славянската общност** и настоява за реконструиране на славянската древност. Поради многобройни причини, част от които очевидни, тази тенденция се разглежда като господстваща от много изследвачи.

Четвърта тенденция, изявила се най-категорично у Г. Раковски, пледира за индоевропейските корени на българския народ и предлага свой модел за ситуирането му в световната цивилизация.

Възможно е да се потърсят измеренията и на една друга, по-слабо изразена концепция, опираща се върху хипотезата за **хунския** (или тюркски) произход на българите, лансирана от Г. Кръстевич в "История българска" (1871), и др. Тя тръгва от трудовете на Йохан Тунман и Йохан Кр. Енгел и среща сериозна съпротива още от В. Априлов и др. М. Дринов нарича рецензията си за историята на Кръстевич "Хуни ли сме?" (Периодическо списание, 1872, № 5 — 6) и също се противопоставя енергично. Категоричното отхвърляне, дължащо се преди всичко на психологически причини, не дава възможност на тази тенденция да се разгърне през Възраждането. И след Освобождението приносът на прабългарите дълги години остава negliжиран и подценяван.

Съществуват и други разбирания, често в творчеството на възрожденците се преплитат няколко от тези тенденции. Стремежът да се "възроди" определена древност се оказва и възглед за необходимостта от опознаването ѝ и от приобщаване към нейните наследници. С други думи, тези тенденции представляват **стратегии за общуване със световната култура**, които определят особеностите в рецепцията на чуждите литератури — един от най-важните за епохата елементи от диалога със световната култура, пък и за развитие на собствената култура.

Споменатите тенденции не възникват синхронно, ядрата им са разположени в различни пластове на културата, различна е и интензивността на тяхното присъствие в литературния живот, различна е продуктивността им, като всяка тенденция има своите върхове и спадове във времето, които следват своя логика

на редуване. Съзнателно или не тези тенденции дават отражение върху политическите идеи на своите носители, не рядко глобалните възгледи за световната цивилизация се оказват само средство за изразяване на определени политически идеи. За приобщаването на отделните личности към една или друга тенденция изиграват роля редица фактори — мястото, където получава образованието си един възрожденец, характерът на творческите му изяви и присъщите му форми на обществена активност, социалната среда и личните контакти, приближеността до някой изявен привърженик на една или друга тенденция и т. н.

Най-рано очерталата се Паисиева линия като че ли изкристализира в най-малко литературни творби. Тя е и най-традиционна, доколкото като цяло до голяма степен се придържа към същностното за балкано-ориенталската общност или за *Slavia othodoxa*. Историографските творби, типични за Паисиевата линия, но присъстващи и в останалите, най-пряко поставят въпроса за етногенезиса на българите, а оттам — и за мястото им в световната цивилизация. В западната книжнина от XVIII в. и по-рано битуват няколко теории. **Първата** свързва българите със Скития и ги смята за католици. **Втората** ги отнася към областите около Волга, откъдето извежда и името им. Някои определят тази теория като "сарматска". Към нея се придържа и Цезар Бароний, който намира аргументи у византийските хронисти Теофан и Скилица и последователно защитава католическата теза за нашето минало. **Третата** теория свързва българите със Скандинавия, откъдето те били дошли в Тракия. Тази теория, наричана още "вандалска", се приема от Мавро Орбини, който за разлика от Бароний е прославянски настроен, което довело до временно забраняване на труда му⁹. Към третата теория се приближава и хърватинът Андрия Качич-Миошич, който има определено въздействие върху българските възрожденци, като се почне от анонимния автор на т. нар. Зографска история, писана по Паисиево време.

От гледна точка на надетническите формации светът на "История славянобългарска" се разкрива като сложна йерархия от общности с ясен генезис. Най-голямата е човечеството, потомците на Адам и Ева, които се разделят на многобройни колена, като погледът на българския историограф се съсредоточава върху славяните, чийто произход може да се проследи до Иафет, сина на Ной, и неговите потомци: "Егда потопа Бог при Ноя въсего рода чловеческаго, такмо остал Ной и три синове его — Сим и Хам и Афет... Имеял Афет единаго сина, звали го Мосхос: на негово племе и род пал и разделил се наш славянки език и звал се Мосхосов род и язык."

Както отбелязва А. Робинсон, използването на координатната система на Библията е "неизбежна форма" за утвърждаване на националното самосъзнание сред славяните. През XVII и XVIII в. без съгласуване със Свещеното писание идеята за славянското единство не може да бъде наложена¹⁰. Предването на библейските събития у Паисий показва голяма близост с т. нар.

киевски "Синопис", съставен от Инокентий Гизел и отпечатан за първи път през 1674 г. — един много популярен и многократно преиздаван труд¹¹. Паисий съчетава "вандалската" теория, която познава от Мавро Орбини, със "сарматската" теория на Синописа, която се опира на етимологии на библейски имена. Някои изследвачи я наричат условно теория "Мосох-Москва". Шестият син на Иафет, наричан Мосох (Паисий Мосхос), а най-често — Мешех (както е в меродавното издание на Библията, подготвено от Св. Синод през 1925 г.), се определя за прародител на славяните. Аргументи се черпят от юдейския историк Йосиф Флавий, който твърди, че този Мешех е отишъл на север. Димитрий Ростовски и др. намират аргументи в един съвсем ясен пасаж у пророк Иезекил: "И биде към мене слово господне: Сине човешки! обърни лицето си към Гога в земята Магог, към княза на Рош, Мешех и Тувил..." (Иезекил, 38:1-2). Те обаче не държат сметка за продължението на стиха, а и за следващия: "... изречи против него пророчество и кажи: тъй говори Господ Бог: ето, аз съм против тебе Гоге, княже на Рош, Мешех и Тувал"¹².

Възрожденската книжнина предлага и други подобни етимологически обяснения. Така например К. Фотинов пише в "Общее землеописание" (1843): "Тракия се именува от Тира, осмаго сина Яфетова"¹³. Като оставим настрана това, че името несъмнено идва от древните траки, не можем да не забележим, че и тук библейската отправка не е съвсем точна. В Битие (10:2) Иафетовите синове са "Гомер, Магог, Мадай, Иаван (Елиса), Тувал, Мешех и Тирас". За тях се казва: "От тия се населиха островите на народите в земите им, всеки според езика си, според племето си, в народите си" (Битие, 10:5).

Друг важен акцент, който поставя Паисиевата тенденция, е покръстването на българите. В "История славянобългарска" се подчертава неговата древност и се прави опит то да бъде изтеглено още по-рано. В резултат от това голямото събитие се свързва с няколко владетели и се отнася към няколко епохи. Най-ранното покръстване се свързва с Тивелия, след това идва възприетата от Паисий легенда за покръстването на Муртагон от живописеца Методий с помощта на изображение на Страшния съд. Трето поред е покръстването на Борис-Михаил.

Преданието за живописеца Методий преминава от византийските хроники в историята на Мавро Орбини и оттам — у Паисий, който я свързва с един от двамата славянски първоучители¹⁴. След това П. Й. Шафарик я приема като исторически достоверна¹⁵, а Йозефина Турноградска пише разказ по нея, който К. Петкович рецензира и превежда през 1853 г.¹⁶ След това Д. Войников създава драмата "Покръщението на Преславския двор" (1868), а Николай Павлович — картини по същия сюжет.

С хода на историческото време вниманието на Паисий се съсредоточава върху съдбата на българите, видяна преди всичко през конфликта с Византия. Въведени са и съседните народи (на първо място сърбите), които оформят балканската общност. И с тях българите често са в конфликт, така че се стига

до едно друго противопоставяне, не така ясно заявено, но много характерно: българите — останалите народи. Всъщност тази опозиция, която може да се възприеме и в месиански аспект, както постъпва Б. Йоцов, който говори за "мистичен национализъм" у Паисий, е нещо естествено, тя е средство да се дефинира собствената национална идентичност.

Както се вижда, две са големите общности, към които Паисий причислява българите — славянството и християнството (разбирано като православие, но без да се отъждествява с византизма). С други средства Паисий говори за общността на просветените народи, които предоставят на историографа източниците за съчинението му. Авторът на "История славянобългарска" знае, че българите още (вече) не принадлежат към тази общност, но се надява на бъдещо присъединяване. Показателни за отношението към тази група са оценките, които Паисий прави на своите източници, различните позовавания и пр. Например: "Некоя кратка история некой Маврубир, латинин, преписал от гръчка история за български царе, но весма кратко — едвам се найде нихни имена и кой по коего царствувал". Или: "Аз зрях по многих книгах и история ради болгари много известие написано... и у Немска земя повече за то намерение ходих". Разчетена като стратегия за общуване със света, "История славянобългарска" предлага едно контролирано отваряне към другия и приобщаване към големите общности — славянство, християнство, просветени народи.

Паисиевото ситуиране на българския народ в световната цивилизация днес изглежда естествено и напълно съответно на духа на Възраждането като цяло. Скоро обаче представата за принадлежността към двете големи общности ще бъде разколебана и ще се стигне до тяхното частично и неизвено противопоставяне. В известен смисъл останалите тенденции в развитието на възрожденското отношение към света могат да се разглеждат като **едностранчиви продължения** на някои от характерните за Паисий особености.

Струва ми се неоправдано да се търси пряко следване на Паисиевия модел за диалог със света в конкретни литературни текстове, оригинални или преводни. И все пак творбите, които по някакъв начин изграждат представата за общността на християнските народи, могат да се разглеждат като продължение на Паисевата тенденция. Няма съмнение, че става дума за разгръщане на една по-стара линия в развитието на българската култура, която отново се актуализира и обогатява с нови елементи. Докато в предишните векове на робството религиозната култура на българина се ограничаваша с дефанзивната функция да опази белезите на принадлежността към православието, през Възраждането започват да се избистрят известни офанзивни аспирации за разширяване на влиянието на християнството в рамките на българския народ, за преодоляване на чисто битовото християнство, дори за изграждането (по-точно — възстановяването) на идеята за национална църковна йерархия — един доста оспорим от теологична гледна точка възглед, тъй като християнството, както и другите

световни религии, настоява за универсалност и се противопоставя на всякакъв вид партикуларизъм.

Новата вълна на християнизиранието предполага активни контакти в рамките на голямата християнска общност, и особено — приближаване до един същностен пласт от нейния културен фундамент. Процесът на християнизиранието се оказва по-дълъг, отколкото обикновено се предполага, в известен смисъл той още не е завършил не само у нас и на Балканите, но и в цяла Европа. "Християнски ли е западният свят?", не без основание се пита например един Ерих Фром през втората половина на XX в.¹⁷

В подобен контекст трябва да се възприемат наблюденията на Св. Страшимирова за нехристиянските, фолклорни и полуезически елементи в "История славянобългарска"¹⁸ — търсенето на земно възмездие, връзката красота — доброта у героите, исторически лица, възхвалата на непокорството и езическата свирепост и т. н., както и забелязаните от изследвачката съзнателни усилия за християнизиранието на читателите и слушателите у Паисий и особено у Софроний Врачански.

Наложилата се атеистична насоченост на хуманитарните науки абсолютизира противопоставянето религиозно — светско, насочва поглед единствено към светското и така затруднява цялостното възприемане не само на българската култура от миналото, но и на европейската цивилизация през целия период на нейното съществуване. Новата европейска култура се изгражда върху две попълващи се опори — античността и християнството. Истинското европеизиране предполага опознаване и на двете начала и тяхното съвместяване.

По-задълбоченото осмисляне на християнството (нещо, което по традиция се свързва със средновековието), съчетано с интерес към класическата древност, подготвя приобщаването към новата европейска цивилизация, която не може да бъде разбрана без известно опознаване и на двете ѝ опори.

Делото на Паисий Хлендарски е ядрото на така характерното за ранното българско възраждане предпочитание към историографията, довело до появата на няколко подобни творби в относително кратък отрязък от време. Сред тях особен интерес от различни гледни точки, включително и като нов вариант на Паисиевата представа за мястото на българите в световната цивилизация, представлява "История во кратце о болгарско народе словенском" на йеросхимонах Спиридон Габровски, завършена през 1792 г. и останала в ръкопис. Изследвачите подчертават връзката ѝ с "История славянобългарска", а и с анонимната и недатирана, но безспорно писана по-рано Зографска история. Няма съмнение, че ранновъзрожденските трудове, посветени на миналото на българския народ, са обединени от един общ възглед, който обаче си има своите варианти.

Йеросхимонах Спиридон също започва с Ной и неговите синове, като в това отношение следва Паисий, а и анонимния зографец, заглавието на чийто труд повтаря почти буквално. Още В. Златарски установява, че библейските

събития са предадени по "Летопис" на Димитрий Ростовски, където присъствува и етимологията "Мосох-Москва"¹⁹. Но о. Спиридон се разграничава от твърдението на Димитрий Ростовски, а и на Синописиса, че Мосох е руски, а не славянски княз. Така че основателното мнение на Б. Пенев, че със Спиридон започва руското влияние върху новобългарската книжнина²⁰, не трябва да се разбира като проруска ориентираност на "История во кратце". О. Спиридон изгражда собствен вариант на сарматската теория²¹, която той познава и от руските преводи на Цезар Бароний.

При представянето на следбиблейските времена йеросхимонах Спиридон се приближава до т. нар. илирийска теория, която присъствува още в Зографската история, където е попаднала под влияние на Качич-Миошич. Тази теория обявява за славяни древните илири, населявали западните части на Балканския полуостров и покорени от римляните през II в. пр. Хр. Тя акцентува върху съществуването на южен център на славянството, като по този начин се противопоставя на източния. Хърватите се обявяват за наследници на илирите. В началото на XVIII в. подобни идеи формулира Павел Ритер Витезович. Към тях се приближава и Андрия Качич-Миошич в своя знаменит "Приятен разговор за словенския народ" (1756). През 30-те и 40-те години на XIX в. хърватското възраждане издига отново знамето на илиризма. Под въздействие на Качич-Миошич към подобни идеи се насочва анонимният зографец, под негово влияние — и Спиридон, а по-късно и други възрожденци, между които и П. Р. Славейков.

Докато най-ранната българска древност е поставена в координатната система на Библията, за следващия етап е потърсена координатната система на елинско-римската античност. Йеросхимонах Спиридон разгръща някои лаконични бележки от много по-кратката Зографска история, към които Паисий е доста сдържан. Спиридон използва Синописиса²², за да легитимира българите („илирийците“) чрез Александър Македонски. Александър побеждава Перун (който преди това е вземал данък от Филип Македонски), застава начело на "всю войску иллирическую и два сина Перунова... поиде бити вселенную". След успешния поход, когато сам се установява във Вавилон, "он им дарува Македонию, отечество свое... и даде им писмо, написано на кожанной хартии златими словами: "народ славный и непобедимый", още же и царскую титулу за превеликую храброст и за преславную победу". Всъщност подобен акт не се е състоял — когато тръгва на Изток, Александър назначава за свой наместник в Македония и Гърция военачалника Антипатър, който остава на власт и след смъртта на върховния владетел.

Търсенето на легитимиране чрез империята на Александър и нейното наследство се открива и в други български възрожденски творби. Б. Ст. Ангелов го посочва в Габровската преправка на "История славянобългарска" от 1833 г., към която е прибавен превод на Александрията от румънски. В предговора може

да се прочете почти дословно повторение на историята за царствения дар, който Александър прави на българите²³.

Подобни моменти се откриват и в други александрии. Когато представя една от тях, писана в началото на XIX в., Ю. Трифонов пояснява: "... за да се разбере какво е увлекло плевенските книжовници (Спас п. Христов и Лазар Димитров — бел. Н. А.) да преведат Александрията, трябва да се има предвид не само голямата склонност на простите хора към чудни фантастични разкази, но и пълната увереност на преводачите, че македонците на Александра са били прадеди на сегашните македонци, следователно българи, а персите, срещу които е воювал великият цар, са били турци. Като са знаели, че сегашните перси са мохамедани, което за тях било равносилно с турци, преводачите считали за такива и старите перси. Затова тям било приятно да четат, че македонците са побеждавали едно време турците; а като се водили от пословицата "гдето е текло вода, пак ще тече", те вярвали, че ще дойде време българите пак да бият турците"²⁴.

В историята на о. Спиридон обвързването на българското минало с Рим става на няколко пъти. Първо Ладо тръгва с войска към Вечния град, но сключва мир с римския цар Таркиния Лука — посочва се годината 588 пр. Хр. Повече внимание е отделено на войните на император Траян с Декефал, "краля словенскаго", т. е. с даките. Според Спиридон, който цитира Димитрий Ростовски, победата на римляните този път се дължи единствено на факта, че във войската на Траян има много скрити християни. Това, което се забелязва при представянето и на даките, и на илирите, е **готовността на историографията от времето на националното еманципиране с лекота да погълне събития, свързани с други етноси.** Най-близката до днешните представи за история ранновъзрожденска творба — "Архив в три части на преславната провинция България" (1762), съставен от францисканския монах (вероятно от германски произход) Блазиус Клайнер, макар и предпазливо, също търси допирните точки на българите с древния Рим.

За разлика от Паисий, от Анонимния зографец и Блазиус Клайнер, йеросхимонах Спиридон въвежда няколко "крале иллирически и български" от предалександрово време, които несъмнено напомнят фолклорни герои и ритуали — "Коладе, третий крал иллирически", "Лила или Ладо, шестий крал болгарский", "Перуна или Пеперуда, краля български". Ако приемем, че той ги е взел пряко от народното творчество, въпреки че при Ладо например се позовава на Йоан Зонара, ще се окаже, че йеросхимонах Спиридон тръгва по пътя, предложен през III в. пр. Хр. от старогръцкия философ Евхемер, който твърди, че боговете са царе и герои, които по-късно са обожествени. Задачата на българина в известен смисъл е да направи обратното — докато Евхемер демитологизира остарелите вече по негово време митове, Спиридон фактически строи нова национална митология или поне обединява и натовазва с нови функции митологически елементи от народното творчество. При това християн-

ският историограф се опитва да обясни идолопоклонничеството на своите сънародници в миналото с чуждо влияние: "Когда се смесиша с елини и с римляне, иллирийци видяха како они делают комири — идоли и покланят ся им, восхоте и Колад богом бити и повеле народу покланяти ся ему яко богу, а не яко кралю". Очевидно тук на българска почва се пренася случилото се в Рим при императори като Калигула, Диоклетиан и др.

Подобна стратегия за реконструиране на едно полумитично историческо минало ще бъде приложена от Раковски, при "Веда словена" и при други възрожденски автори и явления.

Йеросхимонах Спиридон въвежда и една друга важна за него опозиция: православни — католици. На няколко пъти в текста са представяни документи, разкриващи доктриналните различия между двете вероизповедания. Така в главата "О послание кесаря греческих Михаила и Василия к царя болгарскому" са изредени осем "ереси папиних". В главата "О Михаиле, патриарсе константинопольском, и о Леоне, архиепископе болгарском" пък се изброяват двадесет и три "варварски" обичаи на католиците. Подобни разграничения отсъствуват у Паисий с изключение на историята на зографските мъченици, изгорени от еретиците латини, и затова "История славянобългарска" се разпространява и между павликяните-католици²⁵.

Друга съществена особеност на Спиридоновата история е, че тя отразява времето до неговата съвременност, включва периода на робството и представя, макар и накратко, султаните, които владеят над България, както и някои други събития от по-ново време, видени в подчертано патриотичен и православен дух.

Най-общо казано, "История во кратце" на йеросхимонах Спиридон ситуира българите в световната цивилизация по следния начин — те се вметват в библейската координатна система като народ от потомството на Мешех (Мосох), а след това — и като наследници на Илирик, които влизат в равноправни отношения с държавата на Александър Македонски и Рим, но по-скоро като външни спрямо тях; те са християни и, както специално се изтъква, православни. Основните им противници са Византия, католицизмът, Турция. Без да се търси ценностно разграничаване от близкия модел на Паисий, което според мене е безсмислено, може да се направи изводът, че йеросхимонах Спиридон в общи линии повтаря модела на "История славянобългарска" с някои съществени преакцентувания, които насочват към по-предпазливо отваряне към света и търсене на актуална древност (царството на Илирик и неговите наследници) по-близо в териториален смисъл. Отец Спиридон се отдалечава както от източнославянския вариант на интереса към славянската древност, така и от готовността за отваряне на Запад. Читателят остава с впечатление, че той е резервиран от Паисий и по отношение на отварянето към Ориента.

БЕЛЕЖКИ

- ¹ В Жирмунский. Сравнительное литературоведение. Ленинград, 1979, с. 275.
- ² Ив. Дуйчев. Византийско-славянска общност в областта на народното творчество. — В: Изв. на Етнографския институт, Т. 6, 1963.
- ³ Н. Генчев. Българската култура. XV — XIX в. С., 1988, с. 260 и др.
- ⁴ А. Тойнби. Подбрано. С., 1992. По-горе Попър е цитиран по труда на Тойнби.
- ⁵ Н. Конрад. Запад и Изток. С., 1979, с. 336 и др.
- ⁶ К. Г. Юнг. Психологическите типове. Цит. по: Идеи в културологията. Т. 1, С., 1990, с. 635.
- ⁷ Н. Фрай. Великият код. С., 1993, с. 207 и сл.
- ⁸ Цит. по Българска възрожденска поезия. С., 1980, с. 168.
- ⁹ За трите теории вж. Р. Заимова. По въпроса за западноевропейската историография и "История славянобългарска". — Литературна мисъл, 1991, № 2. Сарматите са номади, близки до иранците. Те се заселват около Волга и биват славянизирани и тюркизирани. Вандалите са източногермански племена, живели около р. Одер, след това в Панония и Дакия, по-късно — в Галия и Испания. Образуват царство в Картаген, завладяват Рим (455) и биват разгромени от Византия (533).
- ¹⁰ А. Робинсон. Историография славянского возрождения и Паисий Хилендарский. М., 1963, с. 92.
- ¹¹ Б. Райков. бел. към Паисий Хилендарски. История славянобългарска. Първи Софрониев пренпис от 1762. С., 1972, с. 137 — 138.
- ¹² А. Робинсон. Цит. съч., с. 109. Магог е името на втория, а Тувал — на петия син на Иафет.
- ¹³ Цит. по: Възрожденски пътеписи. С., 1969, с. 57.
- ¹⁴ Д. Петканова. Кирил и Методий в някои легендарни славянски паметници. — В: Хилядолетна литература. С., 1974, с. 55.
- ¹⁵ Е. Георгиев. Български образи в славянските литератури. С., 1969, с. 146.
- ¹⁶ Н. Аретов. Преводната белетристика от първата половина на XIX в. С., 1990, с. 205.
- ¹⁷ Э. Фромм. Иметь или быть. М., 1990, с. 144 и сл.
- ¹⁸ С. Страшимирова. Българинът пред прага на новото време. С., 1992, с. 41 и сл.
- ¹⁹ Вж. предговора към История во кратце о болгарском народе славенском. Сочинися и списа в лето 1792 йеросхимонах Спиридон. Стъпки за издание В. Златарски. С., 1900, с. XXV.
- ²⁰ Б. Пенев. История на новата българска литература. Т. 1, С., 1976, с. 569.
- ²¹ Д. Цанев. Българската историческа книжнина през Възраждането. С., 1989, с. 57.
- ²² В. Златарски. Цит. съч., с. XVIII.
- ²³ Б. Ст. Ангелов. Паисий Хилендарски. С., 1985, с. 19.
- ²⁴ Ю. Трифонов. История на град Плевен до Освободителната война. С., 1933, с. 91 — 92.
- ²⁵ М. Стоянов. Българска павликянска история. — Изв. НБКМ, 1957 — 1958, С., 1959.