

## СОФРОНИЙ ВРАЧАНСКИ И ДИАЛОГЪТ МУ СЪС СВЕТА

(Наблюдения върху „Философския мудрости“ и „Гражданское позорище“)

НИКОЛАЙ АРЕТОВ

Въпреки многото все още нерешени въпроси около „Житие и страдания грешнаго Софрония“ тази творба несъмнено е връх в развитието на българското повествователно изкуство. Осмислянето ѝ е затруднено от ранния период, в който възниква, от различията в мненията по въпроса за връзките ѝ с традицията. В рамките на българската книжнина от нов тип, а също и на литературите, с които тя е в близки връзки, като че ли липсват оригинални произведения, с които Житието на Софроний да е пряко свързано — паралелите с автобиографията на П. Павлович, а и на сръбския просветител Д. Обрадович или на руски религиозни дейци като протопоп Авакум или патриарх Никон<sup>1</sup> са оспорвани и често имат по-скоро типологически характер. Различни и противоречиви мнения са изказвани и около подобие с житийния жанр или просвещенския роман, въпреки че по същество различните аналогии, които нарастват със заплашителна скорост, като цяло говорят именно за някакъв инвариант, за жанрови особености, за общи места и прояви на литературния етикет. Това са все проблеми, които несъмнено ще интересуват и въдъеще литературната история, много вероятно е да се появяват и нови гледни точки, които да помогнат за осмислянето на Житието.

Недокрай осветлени са и някои „по-традиционни“ проблеми, които имат пряка връзка с темата за повествователя Софроний — на първо място, многостранното анализиране на по-ранните му творби сами за себе си, във взаимовръзка и като елемент от едно по-цялостно развитие, в което овладяването на повествователното изкуство е същностна част.

Темата за Софрониевия диалог със света е не само значима, но и твърде многогранна и обемна. Тя винаги е привличала изследвачите, в последно време ѝ бе посветена и специална статия<sup>2</sup>. Тъй като другаде съм се насочвал към нея<sup>3</sup>, а и нямам амбиции да я изчерпя, тук вниманието ще бъде съсредоточено върху два свързани един с друг Софрониеви труда — „Философския мудрости“ от Втори видински сборник (1802) и „Гражданское позорище“ (1809), — видяни от рецептивна гледна точка и с оглед на развитието на повествователното изкуство.

Както е известно, „Философския мудрости“ представлява извлечение от труда на католическия каноник Амброзий Марлиан „Theatrum politicum“, отпечатан на латински през 1631 г., а през 1758 — преведен на гръцки, и след това многократно преизда-

<sup>1</sup> Вж. Н. Дилевски. Възможни и предполагаеми източници на „Житие и страдания грешнаго Софрония“. Време, място и цел на написването му. — Литературна мисъл, 1989, № 5. В последно време и Д. Господинов предложи още един потенциален източник на Софрониевата творба.

<sup>2</sup> Й. Запрянов. Софроний и Европа. — Литературна мисъл, 1988, № 6.

<sup>3</sup> Вж. Н. Аретов. „Житие и страдания грешнаго Софрония“ и западноевропейския просвещенски роман. — Литературна мисъл, 1979, № 10; Наблюдения върху проникването на „1001 нош“ в България през Възраждането. — Литературна мисъл, 1984, № 3.

ван. По-късното Софрониево произведение „Гражданское позорище“ представлява по-пълнен и точен, но затова пък с до-слабо изразено присъствие на българския книжовник, превод на същото съчинение и привличането му се налага от само себе си. Сравнението между „Философския мудрости“ и „Гражданское позорище“, към което се насочва още В. Д. Стоянов<sup>4</sup>, а след него и други изследвачи, без обаче да навлизат в детайли, показва съществени различия. Това поражда известно съмнение, дали Софроний не препиства и авторизира превод на неустановен книжовник. Ст. Таринска допуска, че Софроний може да е разполагал с различни източници при работата си над „Философския мудрости“ и „Гражданское позорище“<sup>5</sup>.

В рамките на Втори видински сборник преходът между „Философския мудрости“ и предхождащите ги басни е плавен, граници на не е категорична и това сякаш насочва към близостта между двете повествователно-поучителни структури, към еднотипното им възприемане. Не е напълно ясно откъде започва текстът на второто произведение. Повтарящото се над всяка страница оглавление се появява още на л. 134а, но текстът до заглавието „О истине“ (л. 135б) не се различава съществено от басните. Според В. Киселков „в същност насловът „Философския мудрости“ подхожда повече за заглавие на петте епизода за онези философи, за които се разказва в първата част на този отдел“<sup>6</sup>. Изследвачът определя следващата част — „О истине“ — като втора.

Сравнението с „Гражданское позорище“ допълнително усложнява нещата. Съчинението на Марлиан има 30 глави, толкова са те и в „Гражданское позорище“, докато във „Философския мудрости“ главите са 25. Като цяло текстът на „Философския мудрости“ още от началото се придържа към модела на източника, а някъде към средата на гл. 2 „О истине“ започва да следва текста, който не само се намира в „Гражданское позорище“ (гл. 26: „Всякоги да мислиш, о господарю, що хоче наскоро да са разсиши живот твой. . .“), но се открива и по-долу във „Философския мудрости“ (гл. 17 „О, господарю, всякоги да мислиш, почто наскоро хоче да се разсиши. . .“).

Същевременно части от началото на главата „О истине“ имат преки аналогии и с Първи видински сборник на Софроний „Поучения и словосказания. . .“, работен по същото време и датиран през 1802 г. Аналогите се откриват при фрагменти от имащото сходно заглавие „Слово о истине, како истина весма умали ся в мир“, и в следващите четири слова. Според игумен Инокентий (Павлов) всички те са написани от руския религиозен писател от XVIII в. Гедеон Криновски и използвани от Софроний в Първи видински сборник<sup>7</sup>.

Глава 3 от „Философския мудрости“ („Царство са варди и управя са повише сас мудрост. . .“) съответствува на началото на гл. 4 („В четении прилежащий господар много любезен и страшен бива. . .“) от „Гражданское позорище“; останалият текст също има съответствие във второто произведение. Начало на гл. 4 „О многогого-лани и о воздержани“ съответствува на гл. 7 („Господарское молчание, управление души ест“) от „Гражданское позорище“. Оттук започва по-пълно съответствие между двете творби. Вероятно може да се допусне, че дотук текстът представлява нещо като първоначални извадки, след което книжовникът е пристъпил към по-системно преработване. „По-системно“ в случая трябва да се разбира относително, тъй като не само отделни пасаж, но и глава 9 („Икономия чистая и разум украшава господаря, и память его в благословение бива“), а също и глава 16 („Со благостиня и с премудрост, и с добротворение украшений господар, тогива имя его благословено хоче да буде“) от „Гражданское позорище“ са изцяло отпаднали по неясни причини. След като текстът достига до глава 17 от „Гражданское позорище“, предадена само със заглавието и нача-

<sup>4</sup> Вж. В. Д. Стоянов. Два новооткрити саморъчни трудове на Софрония. — Периодическо списание, 1889, № 28—30.

<sup>5</sup> Вж. Ст. Таринска. Софроний Врачански, румънското общество и румънската литература. — В: Българо-румънски литературни връзки. С., 1980.

<sup>6</sup> В. Киселков. Софроний Врачански. Живот и творчество. С., 1963, с. 141.

<sup>7</sup> Вж. Игумен Инокентий (Павлов). Археографическите и източниковедческите заметки. . . — В: Св. Софроний епископ Врачански. Катехизически, омилетически и нраво-учителни писания. С., 1989.

лото си, настъпва обръкване в реда на главите. Във „Философския мудрости“ са представени останалите глави от „Гражданско позорище“ в следния ред: 22, 23, 25, 26, 27, 28, 24, 19, 29, 30. От друга страна, постепенно се увеличава текстовото съответствие между двете произведения.

Ясно е, че освен за писателя „неумение“ или за извънлитературни причини, каквито безспорно ще да е имало, подобно разпокъсано представяне на една творба говори и за възприемането ѝ не точно като завършена и исприкосновена цялост. (В скоби казано, подобно отношение има своето основание и според критериите от края на ХХ в.) Това пък не може да не подсказва, че не само в цялостта, но и в отделните фрагменти българският книжовник вижда стойностното. Като се има предвид и повествователният характер на Втори видински сборник, може да се стигне до извода за съществуването на стремеж, осъзнат или не, да се освободи разказването от функцията му да илюстрира предварителен тезис. Тази тенденция обаче се допълва от противоположна, за което свидетелствува по-късният и по-точният превод в „Гражданско позорище“.

„Философския мудрости“ има характерна структура. Творбата е изградена около поредица от „философски“ тезиси, илюстрирани от повече или по-малко разгърнати повествователни истории, цитати и пр. Относително устойчивата логическа конструкция образува „трактатната“ част. По-слаба е връзката между илюстриращите повествователни истории, въпреки че и тук се очертават няколко тематични ядра от разпръснати в текста фрагменти — за Александър Велики, за Филип и пр.

Забелязва се известно напрежение между трактатните и повествователните елементи. Същевременно пълното разделяне на двете начала и абсолютизирането на кое да е от тях би било неправомерно. От известна гледна точка „Философския мудрости“ може да се разглежда като изходна точка към две възможности — повествователна и трактатна. И двете са реализирани в Софрониевото творчество — трактатната в съчинението за трите вери и пр., а повествователната в „Синтипа“ от Втори видински сборник, а след това и в „Житие и страдания“. Тази двойна насоченост не е чужда на по-старата проповедна и дидактична книжнина като цяло — до известно време в нея съществува известна тенденция към повествователност.

Трактатната част от „Философския мудрости“ като че ли е предизвиквала по-голям интерес. Това се дължи на проблематиката, основателно е изтъкван пионерският характер на Софроний в това отношение, а също и на няколко установени Софрониеви отклонения от източника и, на първо място, най-известното, което според общокултурния си контекст може да се разглежда като публицистика от висока класа: „... Оле неразсудност българская и голямая глупавина...“ (гл. „Господар, коги е милостив на сиромасите в нуждах, тогива му са повише умножава имението“).

Общата проблемна насоченост, а също и отклоненията дават аргументи на изследвачи като Б. Пенев, Е. Георгиев, Д. Петканова, Л. Боева и др.<sup>8</sup> с различни средства и по различен начин да откриват във „Философския мудрости“ „далечен отзвук на рационалистичните идеи на XVIII в.“, просвещение от „модифициран балкански вид“ и т. н. Противоположната гледна точка също е изказвана. Най-категорично това прави В. Смоховска<sup>9</sup>, която акцентира върху средновековното и специфично ренесансовото. В последно време набира сили едно по същество компромисно виждане, защитавано на първо място от Д. Леков<sup>10</sup>, което разглежда Софроний като писател от времето на прехода. Според това виждане смесената специфика в творчеството на Софроний е толкова изяснена, че налага обособяването на относително самостоятелен период.

<sup>8</sup> Вж. Б. Пенев. История на новата българска литература. Т. 2. С., 1977, с. 224; Е. Георгиев. Софроний Врачански. — В: История на българската литература. Т. 2. С., 1966, с. 67; Д. Петканова. Развитие на просветителските идеи в България през XVIII в. — В: Хилядолетна литература. С., 1974; Л. Боева. Софроний Врачански и идеологията на немската Реформация. — В: Българо-немски литературни и културни взаимоотношения през XVIII и XIX в. С., 1985.

<sup>9</sup> Вж. В. Смоховска. Първата белетристична творба в новата българска литература. — Литературна мисъл, 1981, № 5.

<sup>10</sup> Вж. Д. Леков. Литература — общество — култура. С., 1982, с. 80.

От една страна, едва ли може да се твърди, че средновековието и Ренесансът са две огледално противоположни системи. От друга, не може да не се забележи, че повечето изследвачи съзнателно, а в известен смисъл — и закономерно акцентуват върху новото, било то ренесансово или просвещенско, като отделят по-малко внимание на средновековното, традиционното. А то реално присъствува в трактатната част. В това отношение концепцията за обособяването на периода на прехода има несъмнено предимство. Същевременно някои от идейните опозиции, по които се разграничава старото от новото, се нуждаят от преосмисляне и доуточняване. Например: религиозно — светско, универсално — частно, интерес към политическото устройство на обществото и пр.

Много от тезисите на „Философския мудрости“ не противоречат на средновековните разбирания. Това проличава дори при вглеждането в заглавията на главите. Общественото мнение, общоприетите разбирания никога не са се противопоставяли теоретически на идеята, че „царство са варди. . . повише сас мудрост. . . а не сас оружие. . .“, „господар като отец коги нагледва поданиците свои, тогива бива мир. . .“ и пр. Едно надникване в Стария завет бе предпазило от прибрзаното им и без уговорки отнасяне към новите времена<sup>11</sup>. Мнозина владетели в практиката си отхвърлят подобни идеи, но много рядко се отказват от демагогското им прокламиране. И едва в ново време Макиавели (след него и други) имат дързостта да се разграничат от подобни „универсални“ истини. Така че най-малкото рисковано е да се обявява общата идейна насоченост на „Философския мудрости“ и „Гражданское позорище“ за принципно противоположна на средновековните разбирания, а и да не се търсят по-старите корени на редица от тезисите.

Разглеждането на някои жанрови особености на цялостната творба от компаративистична гледна точка би могло да бъде ориентир в осмислянето ѝ по отношение на диалектиката старо — ново. Ст. Таринска, позовавайки се на Ал. Дуцу, разкрива присъствието на сходни творби в балканските литератури през XVIII и XIX в. Допустимо е контекстът да бъде разширен чрез съпоставяне с някои от големите световни образци на жанра, а и на политическите идеи. И това, твърде бегло, е правено още от Б. Пенев. Най-общо казано, може да се търси някакво тематично сходство с „Държавата“ на Платон, „Владетелят“ на Макиавели и др. Л. Боева се насочва и към съпоставка с „Възпитанието на християнския владетел“ от Еразъм Ротердамски, „За светската власт“ от Мартин Лутер и др. Въпреки че многократно опосредствувани връзки в повечето случаи трудно могат да бъдат оспорени, по-плодотворно в случая може би е търсенето не на контактологични отношения, не и на типологически сходства в тесния смисъл на думата, а насочването към разкриване на различията в сходното. Още повече, че общото често се дължи на жанрови особености и виждания, останали актуални през няколко културни епохи.

Аналогията с Платон е подсказана от Софрониевия текст — древният философ е споменаван често, но за сериозно сходство с неговото съчинение не може да се говори. Различията са както идейни, така и структурни. С много уговорки „Държавата“ може да се разглежда като сюжетна творба, но в нея няма вмъкнати илюстриращи истории, цитатите са много по-малко, предимно от Омир. При Платон трактатното начало категорично доминира, древният философ подбира по-други страни на привидно сходната проблематика, а изводите му са по-радикални. Описаната от него държава е неприкрито утопична, идеална и само потенциално съществува в бъдещето, докато образците, към които се насочва Марлиан, поне според него, са реални, макар и за кратко, тук и там те вече са съществували. Причината за разминаването едва ли е в различията между християнската и „езическата“ представа за света — Платоновите идеи присъствуват широко в теологията. Марлиан явно използва не толкова съчиненията на философа, колкото древни анекдоти за него.

Името на Макиавели е въведено в софрониезнанието от Л. Боева, която обаче не достига до по-конкретни сравнения. А едно съпоставяне би намерило основания както

<sup>11</sup> Вж. напр. Книга премъдрост на Исус, син Сирахов. 10:1—3.

в сходните структури на двете произведения, така и в някои общи примери, а може би на първо място — в различната насоченост. „Владетелят“, писан един век по-рано, по-скоро се отгласква от особеностите на творби като „Театрум политикум“. Докато в преведеното от Софроний произведение препоръките са все пак твърде абстрактни, универсални — голяма част от тях могат да бъдат отнесени и към поданика, то Макиавели акцентува върху специфичното за владетеля, като се стреми да се освободи от формулирането на абстрактни добродетели. Препоръките му са целенасочени и често показват, че политиката и моралът далеч не се покриват. Властта при Макиавели е по-динамична категория — тя се придобива, печели се и се губи, докато за Марлиан е по-интересно как тя да се упражнява правилно, т. е. добродетелно и богоугодно — две категории, които не интересуват много Макиавели; освен това при него примерите са по-нови, отсъствуват библейските, като цяло те са и много по-малко.

И все пак, особено при примерите могат да се потърсят някои небезинтересни аналогии. У Софроний, при това на два пъти, се среща позоваване на историята на Агатохъл — тиран на Сиракуза (317—289 г. пр. н. е.): „Тако и Агатохъл, цар сикелийский, учинил като гледал на своето непостоянство. И като бил изпервен родом грънчарский син, а после станал цар, ала що учинил на царството свое заради да са не превознесе на голямая височина и заради да са не фати сърдцето му от тая световная и пустошная слава и гордост. . . Зарад това, като полагали на трапезата сребрения и златоя съдини, та всякоги повелявал бил да полагат на трапезата и перстяни съдини. . . заради да не заборава себе си, како е бил изпервен грънчарский син.“ („Философския мудрости“, гл. „О многоглаголане и о воздержание“, вж и гл. „О благополучное время високо да не мудрствува господар. . .“).

Макиавели: „Сицилиецът Агатохъл станал цар на Сиракуза, въпреки че произлязал не само от обикновено, но и от най-ниско и презримо съсловие. Той бил син на грънчар и през целия си живот вършил злодеяния.“ Следва разказ за управлението му, анекдотът с „перстяните съдини“ не се споменава и се достига до съвсем различен извод: „Но ако се погледне с каква смелост Агатохъл е посрещал и побеждавал опасностите, с каква сила на духа е понасял и преодолявал несполуките, непонятно е защо той трябва да бъде поставян по-долу от който и да е велик пълководец. И въпреки това свирепата му жестокост и безчовечност не позволяват да го славим наред с най-забегителните личности. Така че не бива да приписваме на съдбата или на доблестта му онова, което Агатохъл е постигнал без тях, тъй като не е притежавал нито едното, нито друго“ (Владетелят, гл. VIII: „За тези, които стават владетели чрез злодеяния“)<sup>12</sup>.

И още една успоредица, този път от трактатен пасаж: „Както известно казуюва Кикерон, премудрий философ: „Сас две скопости бива золум от господарите — или сас сила, или сас лест. Ала е лест на самая лисица, а зулум — на аслан, а на човека — и това, и онова, и други такива непреведнии, та са чуждии и неподобни. . . Анджа, о господарю, ако желаш да са научиш и да изпиташ реченое, первешное, разумеи и помисли, како имаше някои господари, що показували себе си пред человеците и аслани, и лисици. Като аслани грабили и насилуovali поданиците свои, а като лисици лестили человеците и сас ласкателство уземали им стокада. Ала они проминали живиенето свое повече сас нужда, преплетена сас скроб, а след смерт своя били изпълнени сас страх и сас треперание“ („Философския мудрости“, гл. „На господаря слава ест да варди вярност. . .“).

У Макиавели в глава със сходно заглавие „Как владетелите трябва да устояват на дадената дума“ (гл. XVII) се среща по-скоро обратното твърдение, изразено обаче със сходни сървета: „И така, тъй като на владетеля е необходимо да владее добре похватите на звяра, той трябва да взема пример от лисицата и от лъва, защото лъвът е беззащитен срещу примките, а лисицата е беззащитна срещу вълците. Следователно трябва да бъде лисица, за да разпознава примките, и лъв, за да плаши вълците. Онзи,

<sup>12</sup> Н. Макиавели. Избрани съчинения. Прев. Ив. Тонкин. С., 1985, с. 45. И по-долу се цитира по същото издание.

който разчита само на лъвската сила, не разбира нищо от политика. Затова мъдрият владетел не е длъжен да бъде верен на дадената дума, ако с това уврежда на себе си, и ако причините, които са го подбудили да я даде, не съществуват вече."

Могат да се открият и някои други подобни примери. Ако се приеме, че Софроний представя най-високата точка, до която достига българското разбиране за обществено устройство през първите години на XIX в., то разминаването с едно характерно късноренесансово виждане по същите въпроси е очевидно. И то, по посока на едно по-късно, но не така ярко разбиране, манифестирано у Марлиан. Същественото е обаче, че разминаването става на една обща плоскост. Цитираните примери показват както общата антична основа, така и по-голямото отдалечаване от нея при Макиавели. Явно е и разминаването с Платон — изглежда още не е дошло време за пряко насочване към големите творби на човешката мисъл, в сравнение с тях Марлиановото съчинение изглежда доста конвенционално.

Фрагментите от повествователната част на „Философския мудрости“ също поставят въпроса за съществуването и съотношението между традиционно и ново. Като цяло те са доста стари, огромната част по хронология и произход са „предсредновековни“, в известен смисъл „възродени“ по ренесансов маниер. Въпреки че връзката с първоизточниците често е многократно опосредствана, тя заслужава внимание, особено когато се има предвид, че Софрониевата творба, от една страна, продължава съществуващи порано в българската книжна традиция, а, от друга — категорично полага началата на нови.

Повествователните фрагменти са предимно от два, ясно разграничими основни типа — религиозни (библейски, но и житийни и тълкувателни) и антични. „Философския мудрости“ заедно с Езоповите басни и някои от самостоятелните фрагменти от Втория видински сборник, както и новите преводи на „Александрията“ очертават едно първоначално българско възрожденско възприемане на античността. Оформилат се в Софрониевото творчество модел се оказва плодотворен — той е продължен в учебническата книжна, в първите периодични издания („Любословие“, „Цариградски вестник“ и пр.) — а по същество това са следващите значителни явления в развитието на възрожденската литература.

Интересът към елинската и римската древност — ренесансовото в тесния смисъл на думата — се приема като не особено типично за Българското възраждане. И това в известен смисъл е вярно, формите за общуване с античността са по-различни, но процесите в някаква степен са сходни или поне съпоставими. Една от специфичните му отлики у нас е, че той играе важна роля в новото приобщаване към общоевропейската култура. От една страна пряко, а от друга — косвено, тъй като много от значителните европейски творби на новото време не могат да бъдат възприети пълноценно без предварително познаване на античната култура. В основата на този процес на първоначално запознаване стои Софроний с неговия Втори видински сборник. И в такъв аспект изобилието от примери у Марлиан за българския читател е полезно и необходимо, въпреки че представява отстъпление от жанра и замисъла на автора.

Благодаване на контактите с византийската култура античността никога не е била напълно „забравена“ за българите и това е установявано върху различен материал. Няма съмнение обаче, че в началото на Възраждането настъпва нов тласък в общуването с античността. Същевременно обективността налага да се признае, че подобни форми на общуването с античността не са непознати на българското, а и на европейското средновековие. Ако, не без известно опростяване, се приеме, че средновековието използва античното, като открито го подчинява на свои цели, докато Ренесансът се опитва да го еманципира, то творбата на Марлиан е по-близка до средновековния подход.

Античните източници, използвани от Марлиан, са разнообразни. От една страна, това са исторически съчинения, сред елинските на първо място Херодот, а също Ксенофонт, Псевдокалпистен и др., а за римските — Тит Ливий, Светоний; широко използваните Плутархови „Успоредни животописи“ предлагат сведения и за двете области.

Нерядко е използвана и Плутарховата „Моралиа“ — популярна през средновековието творба, която има подобни задачи и е позната частично у нас през следващите възрожденски десетилетия. Благодарение на всички тези произведения в текста на „Философския мудрости“ и „Гражданское позорище“ присъствуват множество древни владетели, военоначалници, държавници и пр.

Вече бе дума за присъствието на Платон, по сходен начин е представен и Аристотел, а и немалка част от великата кохорта на елинските философи, оратори, историци — Сократ, Диоген, Анаксагор, Зенон, Изократ, Питагор, Талес, Теофраст. . . Анекдотите за тях се черпят не толкова от съчиненията им, колкото от сборници от типа на „Животът на философите“ от Диоген Лаерций. Наред с това, чрез кратки откъси, цитати, преразкази и пр. присъствуват автори като Лукиан, Цицерон, Овидий и Вергилий (със стихове), Плиний Стари и Плиний Млади, Клавдий Елиан и др.

Един пример за характерен образ на Лукиан, заимствуван, вероятно косвено, и с изменение попаднал у Софроний: „Спроти това дума на паремията — човек, та е като бомбулка, каквото са правят бомбулки у водата, коги иди дожд, на едно окоминване раждат ся и погиват. („Философския мудрости“, гл. „О истине“, също-и в гл. „О господарю, всякоги да мислиш, почто наскоро хоче да са разсипи живот твой. . .“).

Лукиан: „Та искам, Хермесе, да ти кажа на какво ми приличат хората и целия им живот. Все ще си виждал водните кълбенца, вдигнати от някой падащ отвисоко ручей, нали. За мехурчетата говоря, от които се образува пяна. Та, значи едни от тях са малки и веднага се пукват, изчезват, а други издържат дълго и поглъщат всички останали, до които се допират, та набъбвайки все повече и повече, се превръщат в голяма топка, докато не дойде моментът, и те да гръмнат. Щото инак не може. Та това е човешкият живот. Хората са мехурчета, издути от някакво духване, едни повече, други по-малко; така че едните са нетрайни и бързопреходни, а другите още с раждането си умират. Няма как, всички неизбежно трябва да се пукнат.“ („Харон или огледът на горния свят“, 19)<sup>13</sup>.

Голяма част от античните мотиви са свързани с Александър Велики, който донякъде заедно с баща си Филип се превръща в централна фигура за творбата. Сведенията за него се черпят от Псевдокалестен и Плутарх, но и от Йосиф Флавий (гл. „На господаря слава ест да варди ярност. . .“) и „Юстин историк“ — вероятно Марк Юниан Юстин (III в.), автор на „Кратко изложение на Филиповата история от Помпей Трог“. А също и „както марторисва заради него Макавейската книга“ („Философския мудрости“, гл. „О господарю, всякоги да мислиш, почто наскоро хоче да са разсипи живот твой. . .“), т. е. библейската Първа книга Макавейска (1:1—6).

Наред с Александър стои Дарий, а и Кир Велики. При това Кир е предаден по Ксенофонт в положителна светлина. А обикновено сме свикнали да мислим, че възрожденците, особено ранните, отъждествяват персите със съвременните им турци и имат отрицателно отношение към тях. Такива примери действително има — особено от малко по-късно време, те са свързани най-често с възприемането на „Александрията“. При Софроний като че ли се наблюдава едно „по-ерудитско“, не така „наивно“ отношение към античната история, каквото е зафиксирано в някои по-късни паметници.

Един пример за друга възможен подход, при това по немного ясен начин свързан със Софроний, Ю. Трифонов съобщава за една „Александрия“ от началото на века и историята около създаването ѝ: „Измежду гражданите, преселени във Влашко от русите, двамина, които попаднали в гр. Каракал, превели от влашки на български книгата „Александрия“. Те били Спас п. Христов и Лазар Димитров. Една бележница в книгата им посочва чий пример е увлякъл двамата не много развити плевенци, за да се заловят за писателство. На 85 лист стои написано: Софрония архиепископ; а този архиепископ Софроний не може да бъде друг, освен врачанско-плевенския епископ Софроний, който от 1802 г. се намирал във Влашко и в 1814 г. още бил жив. . . Дали преводачите са вз-

<sup>13</sup> Цит. по: Лук и а н. Сатири и пародии. С., 1986, с. 152. Прев. Вл. Атанасов, на когото дължа благодарност за разкриването на аналогията.

ли „Александрията“ от него или са написали името му само от уважение, не се знае. . . За да се разбере какво е увлякло плевенските книжовници да преведат „Александрията“, трябва да се има предвид. . . 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 се е знаело, че сегашните перси са мухамедани, 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 водели по пословицата „гдето е текло вода, пак ще тече“, те вярвали, че ще дойде време българите пак да бият турците.<sup>14</sup>

Другият голям източник на сюжети за „Философския мудрости“ и „Гражданское позорище“ е религиозната литература: Библията, тълкувателни и проповедни текстове, църковна история, жития. Специално внимание заслужава Библията (Старият и Новият завет). Българското литературознание доста последователно е загърбвало този значителен паметник на човешката словесност и тази „традиция“ затруднява изключително много както общото осмисляне на литературното развитие, така и анализирането на конкретни произведения като „Философския мудрости“ и „Гражданское позорище“. Най-общото и явно повърхностно впечатление в случая е, че отношението към библейския текст не се различава съществено от отношението към античната литература като цяло. Въпрос на бъдещи изследвания е да се установят например предпочитанията на възрожденците към едни или други книги от Библията, характерът и причините за тези предпочитания, обусловеността им от епохата и пр. В някаква степен същите въпроси са актуални и спрямо отношението към античната литература.

Примерът с представянето на Александър от две гледни точки според двата вида източници (антични и библейски) е показателен и за една много интересна особеност на възрожденската книжнина — насочването към възможностите, които предлага преplitането на тези две начала. Нещо подобно има и в епизода, в който Август коментира иронично избиването на младенците от Ирод („Философския мудрости“, гл. „Господарская правост и божествения закон, коги са покорява на них господар. . .“). Само загатната при Софрониевите преводи, тази възможност е разгърната в някои по-късни творби. В сп. „Любословие“ К. Фотинов помества „Гозба Валтасарова“ (1845, № 10 и 15) — новогръзка компилация от Херодот и пророк Даниила, като успоредно с нея публикува и съвременно географско описание на развалините на Вавилон<sup>15</sup>, което говори за насочване към нов културен синтез, осъществяван все още механично и половинчато. Като по-нататъшно развитие на тази тенденция може да се разглежда и преводната повест „Покрестението на едног свещеника Исидии“ (1845) на В. Станкович<sup>16</sup>.

С посредничеството на Марлиан до нас достигат антични и библейски повествователни фрагменти, които по сходен, но не идентичен начин функционират и в други европейски литератури от времето на ренесанса и просвещението и, това е заслужаващо внимание типологическо сходство, което трябва да се разглежда успоредно с относително по-ясният проблем за общобалканските процеси в същата област. Може да се наблюдава своеобразно косвено общуване с някои от най-известните творби на световната литература. Вече бе дума за автори като Платон и Макиавели. Някои места от „Философския мудрости“ и „Гражданское позорище“ насочват и към Шекспир. Връзката явно е обратна — при нас достигат обработени от Марлиан мотиви от антични творби, използвани и от Шекспир. Подобни случаи на общуване могат да се открият и по отношение на писатели като Бокачо, Волтер и др. в някои други възрожденски преводни произведения. Може би е необходимо те да се каталогизират поне първоначално, да се пристъпи към по-теоретично осмисляне на тяхното присъствие във възрожденската

<sup>14</sup> Ю. Трифонов. История на град Плевен до Освободителната война. С., 1933, 91—92.

<sup>15</sup> Вж. Н. Аретов. Преподни повествователни творби по странижите на сп. „Любословие“. — Език и литература, 1988, № 5.

<sup>16</sup> Вж. Н. Аретов. „Покрестението на едног свещеника Исидии“ в развитието на възрожденската преводна белетристика. — Език и литература, 1987, № 2.

та култура. Тук само ще бъдат посочени няколко случая от Софрониевите преводи на Марлиан.

Може би най-характерен и най-ясен е случаят с един епизод от Плутарховите животописи. Пиратът Менас предлага на Секст Помпей да убие Антоний и Октавиан Цезар и по този начин да му предостави властта над цялата Римска империя, не само над Сицилия и Сардиния, които Антоний и Октавиан му отстъпват. (Успоредни животописи. Антоний. 32).

Във „Философския мудрости“ епизодът е представен по следния начин: „Тако беше твердий и верности вардител и Систу Помпийски, военачалник. Като учиниха мир и любов Марко Антонин цар и Октавия Кесар помежду си, тоя Систо ги пренесе сас гемията своя. И възможно му беше и двоицата да убий, ала не хочеше да подаде таковое повеление, зам да не покажи себе, како е узел царство сас отметная вярност. Воинстину беше достойний и храбрый муж той Систо Помпейский, военачалник, почто повнше почете вярност от самодержавие, и по-добре хочеше да остане без царство, а не да наступивярност своя, що са е обещал.

Тогива сас него беше и верний его приятел Минодор, що живеяше сас него многое время заедно и знаяше неговая благополучност, и гледаше, како е прилично время, и рече му: „О Систе, повели сеги да отсечем вожего на котвите и тогива после не да тя учиня токмо сикелийский цар или сардонийский властител, ами и римский кесар да будеш.“ И Систо, спроти тая реч мало помисли и тако рече: „О Минодоре, потребно беше ти сам да си бил учинил това, да мя не питаш. А сеги, като мя питаш, не е възможно да буде и не хочу, почто това на наши лице не е почестно да преступим клятвата, що сме са обещали“ (гл. „На господаря слава ест да варди вярност. . .“).

Същият епизод е използван от Шекспир в „Антоний и Клеопатра“ (II, 7), където е по-разгърнат, заплашените от убийството са повече, включен е в по-голямата сюжетна цялост на пиесата. Подобни успоредници се наблюдават и при всеизвестната история за убийството на Гай Юлий Цезар, което освен у Плутарх и много други древни и понови автори, присъствува и в Шекспировата пиеса „Юлий Цезар“.

Съвпаденията не се изчерпват с представянето на прочути събития от древната история, те обхващат и някои от характерните разсъждения или реплики на Шекспировите герои. Широко известен е въпросът на Хамлет към Гилденстерн: „... . ше ни по-свириш ли на флейта. . .“ и след неколкократния отказ, отрано предвиденото заключение: „... . Хиляди дяволи, мислите ли, че е по-лесно да се свири на мен, отколкото на едно пискунче? . . .“ („Хамлет“, III, 2)<sup>17</sup>.

У Софроний откриваме нещо малко по-различно: „Красно пиши Августин заради Темистоклиса философа, що го попитал един прост человек и рекъл му: „Философе, знаиш ли да свириш със свирка?“ А философ рекъл: „Не зная.“ А он пак му рекъл: „Ами шо знаиш?“ А оний мудрий муж отговорил: „Аз — рече — зная със мудрост и сас разумний совет мой някое господарство, ако е мало, да го учиня да стане голямо и славно, а със свирка не знам да свирия.“ („Философския мудрости“, гл. „О советниках“).

Не по-малко известни са разсъжденията на Хамлет: „Този череп някога е имал език и също е можел да пее“, а след това и „Бедний Йорик. . .“ („Хамлет“, V, 1) и пр. Изреждат се мнозина велики личности, на всяка от които черепът би могъл да принадлежи. Между тях е и Александър.

У Софроний се чете: „Затова свещенний Августин, като хочел да покажи на господарите да помят и да мислят, да не забораваят смерт свой, та тако дума: „О человеци, погледнете у гроб и виджта человеческите гнили и сухи кости, и помислете — можете ли да познаете и да отделите царя от овчаря, силнаго от немощнаго, доброобразнаго от грознаго, благороднаго от худороднаго, болярнаго от сиромаха — и тогива помнете и разумеите естественое вашей состояниие и не превозносите ся. . .“ („Философския мудрости“, гл. „О истине“).

<sup>17</sup> Шекспир е цитиран по преводите на В. Петров.

Или, отново във „Философския мудрости“: „Диоген, общият философ, у един ден са наишел у една гробница, шо са тамо били собрани много кости и глави чело­веческия. . . И той час са случило, та поминал от тамо великий цар Александро. А като го виде тамо, попита го и рече му: „О философе, шо чиниш внутре сас мертвия кости?“ А он отговори и рече: „У толко грамада множество глави мертвия и сухие, о царю, тражих главата на Филипа царя, отца твоего, и не можих да разсудя и да я позная, и да я отделя от другии голли и сухии глави мертвая“ (гл. „О господарю, веякоги да мислиш почто наскоро хоче да са разисиш живот твой. . .“).

И отново в същата глава: „Тая непостоянная работа бил разсмотрил великий Йоан Златоуст и думал: „Молю те, человек, иди на гроб и тамо хочеш да видиш тяло изгнило, кости разсипани и размесени сас перст. Ала можеш ли да размотриш и да познаеш кой цар, кой владика, кой слуга. . .“ Примерите могат да бъдат продължени, но по-важното е да се забележи — как едни и същи идеи преминават от античността и средновековието към Шекспир и Софроний, едва ли обвързането им само с една епоха би било плодотворно.

Английската история също присъства в Софрониевите преводи на Марлиан. Популяризираният по цял свят и от Шекспир Хенри V, герой в четири пиеси на Барда — „Хенри, IV“ част първа и втора, „Хенри V“ и „Веселите уиндзорки“ — е споменат в „Гражданское позорище“: „Всякий да прочете вританската история и хоче да види единое предание на достопамятнаго царя вританскаго Енрика пятаго. Он като приял престол царский до смерт отца своего, той час позвал домашнии, шо порасте с них от детинство свое и сластолюбно живеше с них, и всякому даруваше по един дар. И рече им: „Ако не промените обичай ваши, от днес вече да не дерзните да преступите у царскаго двора моего. Ако ли дерзните, хочу всех да обезглавию вас! Това учинил зам да не поквари себе и правду со злое оное живение“ (гл. 2, „Господар кога има сожителницу правда при себе. . .“).

Всичко това има някакво частично съответствие както в историческия образ на Хенри V и особено в Шекспировата интерпретация от споменатите четири пиеси, така и по-конкретно в „Хенри IV“, част втора. Оттук някъде ще да е тръгнал и великият драматург, за да изгради и образа на Фалстаф.

Прочутият Хенри VIII — персонаж от едноименната пиеса на Шекспир — и бракът му, един от няколкото, с Ан Болейн, също се появява в „Гражданское позорище“: „Гледаме и у нашея времена английский цар Енрику осмий, како покриваше и держаше христианскую вяру, тогива цветеше благочестие на все царство его. А като са надви от любов Анни Волени и не хочел вече да ради за христианскую веру, тогива не токмо он, шо ся подхлъзнал и паднал у ерес, но умерси и все царство свое. Като царувала Мария и царствовал с нея благочестие у все Вритания. А като са възцари тамо Елисампета, тогива паки прошевна калвинство и изгони са оттамо истинная вяра.“ („Гражданское позорище“, гл. 1, „Господар должен ест да поминува почестное живение. . .“).

Разминаването с традиционното английско разбиране, застъпено и у Шекспир и подкрепяно от англиканската църква, е очевидно. Явно тук трудно могат да се търсят Шекспирови мотиви, контрареформационната тенденция категорично взема връх. Въобщие „английската“ тема присъства в двете Софрониеви творби по Марлиан било като източник на любопитни примери, било като „живилище на всички ереси“. („Гражданское позорище“, гл. 29, „Свещеници, служители божи сас благоговение да почиташ, о господарю. . .“).

Наред с насочването към едни и същи събития в немалка част от посочените тук успоредичи се наблюдава непряко общуване с Шекспир и използване на същите по-стари мотиви. Великият драматург „възражда“ и интерпретира по свой начин редица стари или по-нови сюжети, не само антични или хроникални, но и теологически. При Марлиан, чийто труд се появява петнадесетина години след смъртта на Шекспир, същите източници са използвани в духа на една друга традиция, различна от типично ренесансовата. Но у нас и поради слабоото присъствие на традиции от типа на Марлиановата, те обикновено звучават ренесансово в един по-условен смисъл на думата.

Вярно е, че при Софроний „Шекспировите“ мотиви се появяват не в резултат на пряко обичуване с античните литератури или историческите хроники, а като следствие от превода на едно съчинение-посредник. Разликата е съществена, но не бива да се абсолютизира — в повечето случаи става дума за „скитащи“ мотиви и идеи, чийто първоизточници трудно могат да бъдат посочени. Още по-малко — да се твърди, че в другите литератури тези мотиви и идеи винаги се появяват без помощта на посредник.

Тук бе акцентувано върху „Шекспировите“ мотиви в двата български превода на Марлиан като по-лесно забележими. Но наред с тях могат да се открият и други, по-стари мотиви, чието присъствие в европейските литератури се активизира. Например известната история за пръстена на Поликрат (Херодот, История, 39—43, 120—125) се открива в главата „О благополучное время високо да не мудрствува господар. . .“ на „Философския мудрости“.

Общите източници и сходствата в отделни детайли не поставят „Философския мудрости“ редом с „Хамлет“ в ценностно отношение, но подсказват приобщаването на българската словесност към почвата, от която израства „Хамлет“, „Владетелят“ или „Општи“ на Монтеи, където също могат да се открият отделни аналогии, свидетелствуват за началото на процеси, водещи до пълноценното им възприемане. Тези рецепционни по своя характер процеси имат отношение както към идеологическите пластове на културата, така и към развитието на повествованието. Като че ли постигането на характерните за европейските литератури повествователни модели предполага и някаква обща база, общ корпус от сюжети, мотиви, идеи и пр.

Че в тази насока Софрониевото творчество не стои изолирано в българската литература, говори продължаването на неговите традиции в книжнината от следващите десетилетия. Благодарение на тези традиции става възможно възприемането през 40-те и началото на 50-те години на произведения, които предполагат някакво предварително познаване на античността, като „Телемах“ на Фенелон, „Абдеритите“ на Кр. Виланд и пр. Античността се оказва значеща не само сама по себе си, но и като път към по-късни явления в културата. Друг е въпросът, че някъде след средата на XIX в. нови процеси започват да доминират в духовното развитие на българина.

В двата превода от Марлиан наред с многобройните сведения и събития от античността и споменатите фрагменти от английската история се откриват десетки епизоди от средновековната, а и по-новата история на Европа — от Византия през Галия и Германия до Русия, като не са забравени и няколко по-малки народи и държави.

Въпреки че не са подредени хронологично, а според логиката на авторската мисъл тези кратки илюстриращи разкази изграждат пред българския читател една картина на света, различна от обрисуваното в познатите на старата литература превода на византийски хроники. В отделни случаи се откриват и допири точки с „История славянобългарска“, което пък подтиква към размисления около взаимното допълване на Софрониевото и Паисиевото дело, около уточняването на значението на историографията за процесите, които определят характера на ранното българско възраждане.

Фрагментарността на сведенията не изключва съществуването на една обща концепция за световната история, която при това за поробените Софрониеви сънародници има определено оптимистичен смисъл: „Сас такавае скопост световното царство никогичи никому не е твердо и не стои у едни руце. Почто това земленое царство перво беше верховно и чудно и славно у халдеите, после у них умале и воздигна са у милскаго царя. . . после воздигна у перското царство. . . , след него са воздигна елинское царство. . . , след него са воздигна греческое царство и у них весма не остана, след него са воздигна римское и турецкое царство, ала и то не е твердо. . .“ („Филофския мудрости“, гл. „О многоглаголане и о воздержание“, курс. м., Н. А.).

Софрониевите варианти на Марлиановата творба от началото на XVII в. не остават затворени в европейската история. Българският книжовник многократно търси брод към миналото на своя народ, а и към съвременето. И го намира не само в прочутата прибайка „. . . Оле неразсудност болгарская и голямая глупавина. . .“, но и на редица други места.

Смъртта на султан Баязид присъствува на два пъти във „Философския мудрости“, а също и в „Гражданское позорище“. Според А. Алексиева това е Софрониева прибавка<sup>18</sup>. В главата „О истине“ се чете: „И още и Баязид, цар турецкий, като пролял много кров християнския и крайное безчеловечие учинил на раята своя, ала после запрян и затворен бил у една железная клятка на вечное неговое укорение. И от тая клятка бахтал си главата и разбил я. И тако извернул бедную душу свою.“ В гл. „О благополучное время високо да не мудрствува господар. . .“ са добавени и някои подробности: „ . . . верзаха го сас златия вериги и туриха го у внутре у една железная кловя, и приведоха го по вси градове и села азийски и асрийски на кон, и на нозете му — железни букаи“. На друго място се споменава за морска битка, загубена от султан Селим (гл. „Благочестие и божия страх коги има господар на серднето свое. . .“); при цитиране на мисъл на Теофилакт пък е пояснено „учител българский“ (гл. „Господар, коги е милостив на сиромасите. . .“) и пр.

За смъртта на император Валент, изгорен в плевия край Адрианопол (Одрин) след битка срещу въстаналите гали, съобщава Амиан Марцелин (Дела, XXXI, 11, 1). Любопитният епизод е известен на Паисий, който смесва галите с българите<sup>19</sup>. Във „Философския мудрости“ и този епизод присъствува два пъти. Първо в главата „О истине“, където смесването на двата народа отсъствува, и след това — в главата „Господар, шо люби благочестие християнское. . .“. Въпреки че за особени текстуални съвпадения трудно може да се говори — при Паисий епизодът е разгърнат, пояснява се защо българите са назовани по друг начин от хронистите, а при Софроний той само се цитира като интересен, — то връзката между двете не предизвиква съмнение.

На други места в текста на „Философския мудрости“ се срещат изрази, които дори и да не са винаги Софрониеви прибавки, се възприемат от читателя като свързани с неговото време. „Тако и *сега* Бог поуша да са обидени и похулени неговои служители от много человеци. . .“, „Каквото много силнии человеци и господари от нас това чинят на сиротинята и *до днес*.“ (гл. „О истине“) и пр.

Както се вижда, интересът към чуждата култура и история, политическите виждания и патриотичните жестове на книжовника Софроний са преплетени в единство, което е зряло още с възникването си и дава плодове през следващите десетилетия. Значението на това единство надхвърля рамките на възрожденската епоха и може да се разглежда като важна константа в общественото съзнание на българина.

Подготвящият спрямо по-късни възрожденски произведения характер на „Философския мудрости“, а в по-малка степен — и на „Гражданское позорище“ — се изразява не само в общия интерес към античността, но и в някои по-конкретни съвпадения. Разбира се, връзките могат да се търсят както напред във времето и българската книжнина, така и назад към по-стари, главно преводни творби — хроники, религиозни съчинения.

Известно е, че много от историите, използвани от Марлиан и преведени от Софроний, след това се откриват в учебникарската книжнина, в периодичния печат и пр. Тъй като Втори видински сборник има сравнително слабо разпространение (известни са имената на няколко негови читатели, оставили приписки в автографа, както и един препис на поп Кръстьо от Разград, направен през 1850 г.), то явно става дума за съвпадения, за насочване към източници, в които са включени еднотипни творби. А това говори за общите настроения сред българските възрожденци, характеризира сходното им възприемане на чуждата книжнина. При това не може да не се отбележи приоритетът на Софроний, връзките са не толкова със съвременници, колкото с представители на следващото поколение възрожденци. Особен е не толкова интересен случай представява насочването към едни и същи фрагменти от религиозната книжнина и те няма да бъдат разглеждани тук. По-различен е случаят с античните произведения, сред които е основният корпус от значещи съвпадения с по-късни творби.

<sup>18</sup> Вж. А. Алексиева, Преводната проза от гръцки през Възраждането. С., 1987, с. 34.

<sup>19</sup> Вж. Паисий Хилендарски, Славянобългарска история. С., 1963, с. 35.

Както бе дума, основен „персонаж“ в Софрониевите преводи от Марлиан е Александър Велики. На няколко пъти като източник е използвано съчинението на Псевдокалостен, което лежи в основата на т. нар. Александрий — български и чужди, средновековни и възрожденски. И тук линиите назад и напред във времето са ясни. Освен това популярните във възрожденската книжнина от следващите десетилетия самостоятелни фрагменти, свързани с Александър, независимо от това дали възхождат към Псевдокалостен, нерядко имат аналогии във „Философския мудрости“ и „Гражданское позорище“.

Разказът за Солон и Крез се среща два пъти във „Философския мудрости“ — в главата „О многоглаголане и о въздржане“, а след това и в „О благополучное време високо да не мудрствуюа господар. . .“, като вторият случай има съответствие в „Гражданское позорище“. Същата история под заглавие „Никой да не рече как съм, ами как ще съм“ присъствува в Рибния буквар на Петър Берон от 1824 г. и в Детоводството (част втора) на Неофит Бозвели и Ем. Васкидович от 1835 г. като „Никой преди смъртта не е блажен“.

Сюжетът е много популярен в античната и европейската книжнина, а историята му е любима. Известно е, че Солон и Крез не са съвременници и не са се срещали. Но Херодот описва подобна среща (История. I, 29 и сл.), влагайки в нея определен идеен смисъл, характерен за неговото време. След това сюжетът преминава в различни съчинения, включително и у Диоген Ласрий (Животът на философите. I, 50—51). В Плутарховите „Успоредни животописи“ (Солон, 28, 1) към нея е прибавен и Езоп, в този вариант мотивът се среща в главата „О истине“ на Софрониевите мудрости.

Сюжетът е преразказван и тълкуван десетки пъти. Но може би си заслужава да се спомене още една творба, в която е включен — „Опити“ на Мишел дьо Монтен, при това в есе с доста сходно наименование — „За това, че за щастието трябва да се съди само след смъртта“. Интересно е, че след като дълго време остава в рамките на общоприетото тълкуване на случката и мъдростта, която се крие в нея, т. е. не се отдалечава съществено и от познатото от Софрониевия превод, Монтен изведиж леко изменя гледната точка, за да завърши изяло в свой маниер: „Съдейки за живота на другите, аз винаги гледам как той завършва; изучавайки своя живот, стигам до извода, че той трябва да завърши добре, т. е. спокойно и незабелязано“ (I, 19, прев. Т. Чакъров). Последното изречение, дори може би последната дума, недвусмислено говори за писател, различен от Марлиан и Софроний, носител на друг, индивидуален поглед към света.

Това, на което може би в случая трябва да се акцентува, са многобройните и разноразлични връзки на фрагмента, които разкриват ролята на Софрониевите преводи от Марлиан за приобщаване към един характерен пласт от европейската култура. Примерът с историята на Солон и Крез е особено показателен, но той не е изключение, а правило за „Философския мудрости“ и „Гражданское позорище“. Сходно е положението и с историята за Дамокъл (Цицерон. Тускулански беседи, V, 21) от главата „О многоглаголане и о въздржане“ или за фенера на Диоген и пр.

Интересни са и някои „отправки“ към по-късни преводни творби. Така в главата „Ласкатели като врагове на царството свое да ги ненавижда господар. . .“, която има съответствие в „Гражданское позорище“, се чете: „Тая вещ Демостен философ, верховний ритор, благолепно я полага със сянката на осленна басен.“ Това отвежда към „Абдеритите“<sup>20</sup> — творба на немския писател от епохата на Просвещението, печатана през 1774—1781 г., т. е. повече от век след труда на Марлиан от 1631 г. У Виланд историята е свързана с Демостен, а не с Демокрит.

Диалогът със света, с различни форми на словесната култура се оказва необходим и плодотворен в епохата, когато започват да се очертават особеностите на новата литература. При Софроний този диалог може да се потърси в преоткриване на антични, а и на други текстове и фрагменти, „възродени“ по сходен, но не идентичен начин с ренесансовия. Паралели могат да се открият и с просвещенския тип използване на по-

<sup>20</sup> Вж. Цариградски вестник, № 31—35, 12—19 май 1851.

стари мотиви. Тези процеси се извършват в една особена културна ситуация, характеризираща се със синкретизъм — ренесансовото възкресяване на античните автори се прелита с разширяването и задълбочаването на теологическата проблематика, с „възкресяване“ на библейски повествователни творби и фрагменти, с приобщаването към елементи от базата на европейската словесна култура, с промяна на представата за човека, с общобалкански процеси и пр. За изследвача този синкретизъм крие опасност от абсолютизиране на някоя от тенденциите за сметка на другите — нещо, което нередко може да се наблюдава в подобни изследвания.

Въпреки че открито заявените и осъзнати цели на книжовника имат религиозен и просветителски характер, Софроний не трябва да се мисли като напълно наивен художник, при когото процесите се извършват изцяло неосъзнато. Някои документални извори (например писмото на арменския архимандрит М. Себастиац), а и проблематиката на творчеството му, подходът към тази проблематика, политическата му активност говорят за ерудирана, мислеща личност, която си дава сметка за смисъла на делата си.