

Николай Аретов

Българското възраждане и възприемането на чуждата култура

Актуалният и същностен проблем за преосмислянето на отношението към културните контакти на българите със света може да се разглежда на различни нива. Не само възможно, но и необходимо е да се отстранят схоластичните идеологически наслоения върху литературознанието, да се подложат на съмнение акцентите, поставени по политически причини, а също и да се разкрият механизмите, по които официалната културна политика десетилетия наред манипулира каналите, по които българинът общува с чуждата култура. Наред със злободневната проблематика, която сякаш подканя да бъде разглеждана с публицистичен патос, по този път може да се достигне и до интересния и по-дълбок проблем за реалната картина на световната култура, насаждана у българската публика, включително и у тези нейни части, които не приемат външните белези на идеологическите митологеми, или другите, които основателно претендират да се насочват към подобна проблематика професионално.

Съществува и друга възможност — без да се търси пряка полемика с различните спорни или съмнителни тези, да се направи опит за изграждане на необременена от предразсъдъци цялостна концепция за взаимоотношенията на българската култура със световната. Полемиката не е наложителна, тъй като истински сериозните изследвания от години негласно фактически се разграничават от официалните идеологеми. Подобен подход предполага поне две неща. Първо — историческа ретроспектива, връщане във времето, когато се изграждат основите на новата българска култура. 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, чужди институции и т. н. Подобна амбициозна цел очевидно надхвърля възможностите на една ста-

тия, тя предполага редица предварителни изследвания. Тук се предлага само една предварителна постройка, изградена предимно въз основа на наблюдения върху възрожденската рецепция на чуждите литератури чрез преводи. Няма съмнение, че разширяването на обхвата на привличания материал ще доведе до изясняване на общата концепция.

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. С известни уговорки обаче за културна общност може да се говори и когато преките връзки (преводите, влиянието и т. н.) не са особено силни, но развитието е подчертано успоредно и тръгва от някаква обща база, географски и исторически обособена. Наред с традициите на по-ранния културен обмен основания за откриване на балканска културна общност през XIX в. се съдържат и в друг тип взаимоотношения, пораждащи културно подобие. По това време продължава отдавнашното обединяване около православие (религиозното единство е традиционен центростремителен фактор), своите резултати дават нарасналите емиграционни движения в рамките на полуострова, широкият достъп на чужденци 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 статията си „Песента за мъртвия брат в поезията на балканските народи“¹. Характерните черти на тази общност са търсени в различни исторически периоди и са откривани в различни сфери на духовния живот, а обясненията са насочвани към общата историческа съдба, сходната народопсихология, общи елементи в етническия субстрат, общия природен фон на развитието и т. н. В последно време Н. Генчев лансира една представа за културното развитие на балканските народи, според която образуваната след османското нашествие балкано-ориенталска културна общност се разпада по време на Възраждането на отделни национални култури, които тръгват по свои пътища². Отправната точка в тази концепция частично се покрива с общността, наричана от Р. Пикио „славна ор-

¹ Вж. Жирмунски Ив., В. В. Сравнително литературоведение. Л., 1979, с. 275; Вж. и Ничев, Б. Основи на сравнителното литературознание. С., 1986, с. 203.

² Вж. Генчев, Н. Българската култура. XV—XIX в. С., 1988, 260 и др.

тодокса“, а постепенното деактуализиране на балканската общност не буди съмнения. През втората половина на ХХ в. центро-стремителните сили на Балканите практически отсъствуват, ако не се смятат сходните особености на културното развитие, които се дължат на социалнополитически причини и се откриват при една част от народите, принадлежали в миналото към общността. Оспоримо е и наличието на силни успоредни тенденции при отделните балкански народи, които днес да ги отличават съществено от другите региони на Европа.

Центробежните тенденции не са ново явление. Още през XVIII и XIX в. не са особено многобройни съвременните балкански автори, които оказват трайно и дълбоко въздействие върху културите на останалите народи от полуострова, малко са и творбите, които предизвикват бърз и силен резонанс, особено като 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 — К. Огнянович, Л. Каравелов и др. Това естествено често се дължи и на формалното обединяване в границите на империята — т. е. на един от старите фактори, обуславящи съществуването на балкано-ориенталската общност.

Научната обективност налага да се признае и нещо друго. По време на по-ранните периоди, когато съществува независима българска държава, нашата култура излъчва определени културни ценности, които се възприемат от другите балкански и славянски народи (друг е въпросът, че най-често това са преобразувани варианти на възприети отвън универсални ценности); по-късно, известно време след завладяването на България, единият канал за културно общуване практически 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, че то има отразен, а не автохтонен характер, ако си послужим с оспорваната, но и изградена върху сериозни аргументи концепция на Н. Конрад³.

³ Вж. Конрад, Н. Запад и Изток, С., 1979, с. 336 и др.

Впрочем тази констатация е валидна и за останалите балкански народи, включително и за гръцкия.

За да не бъде възприето превратно едно подобно твърдение, трябва, разбира се, да отсъствуват спекулации около понятието „ценност“, което може да бъде разглеждано на няколко нива, йерархично. Тук се има предвид едно по-високо и по-взискателно разбиране, според което ценностите не се създават често, непрекъснато и навсякъде, те са универсални и неособено многобройни — писмеността, християнството (наред с останалите световни религии, пък и основните ереси), ренесансовото отношение към античността, формите на литературата на новите времена, видяна в опозиция спрямо по-старата книжовност, театърът като институция и т. н. По време на Възраждането българската култура възприема универсални ценности често чрез посредничество, включително и чрез посредничеството на балканските народи.

Наред с подобни общеевропейски ценности могат да се открият и друг тип ценности с по-малък обхват на въздействие, например балкански. Но и по отношение на тях българската възрожденска култура е в по-голяма степен възприемаща отколкото излъчваща, а изключенията (Хр. Жефарович, П. Павлович) са повече в Ранното възрождане отколкото в късното (Л. Каравелов). В рамките на българската култура, както и на културите 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. Същият процес доминира и в много други региони, като същевременно включва в себе си абсорбирането на неевропейски елементи в европейската култура. По отношение на българите споровете са около въпроса, кога се постига това включване, около синхронността със съвременните европейски и извъневропейски явления, разглеждането на този процес като приобщаване или връщане, реинтеграция, доколко единен е европейският модел и т. н.

През последните десетилетия разглеждането на подобна проблематика крие риска от обвинения в европоцентризъм. Европоцентризмът е реален недостатък на мисленето, но едва ли пък обратната алтернатива — акцентуването върху специфичното — е непременно научна панацея. При това докато европоцентризмът е явно неуместен при осмислянето на далекоизточните култури

или например цивилизациите на предколумбова Америка, то ситуацията на Балканите е твърде различна.

За разлика от аналогичните процеси в други региони на Балканите тенденцията към европеизиране разполага със солидни опори в предходните периоди от развитието на културата. Европеизирането на Балканите е сложен, многоаспектен процес, в който се включват различни тенденции, различни групи дейци и пр. Един от разграничителните белези е същественият въпрос за *връзката на съвременността с определено минало, възприемано като основополагащо, като свръхценност и ориентир за бъдещото развитие*. Както е известно, подобно отношение към миналото е характерно за Ренесанса, то 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 характерно за Балканите и допълнително усложнява разбирането на въпроса за търсене на същностно минало.

В културата на Българското възраждане се откриват няколко *тенденции към акцентуване върху дадена представа за определено минало, възприемано като основопологащо за предстоящия културен градеж*. С „История славянобългарска“ на Паисий Хилендарски започва *основната* тенденция, която поставя българското минало в координатната система на Библията и по този начин търси връзките с голямата общност на християнската цивилизация.

Друга тенденция, която може да бъде определена като *ренесансова*, е насочена към опознаване на античността; в отделни случаи се правят опити да се разкрият допирни точки между етническите компоненти на славянобългарския народ с класическата древност.

Третата 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, много по-слабо изразена концепция, опираща се върху хипотезата за *хунския* произход на българите. Нейното присъствие в цялостния културен живот обаче е незначително.

Съществуват и други разбирания, често в творчеството на възрожденците се преплитат няколко от тези тенденции. Стремещът да се „възроди“ определена древност е същевременно и възглед за необходимостта от общуване с нея, а и с нейните наследници. Съзнателно или не тези най-общии разбирания винаги дават отражение върху политическите идеи на своите носители, нерядко глобалните идеи са само средство за изразяване на определени политически позиции. За приобщаването на отделните културни дейци към една или друга тенденция изиграват роля редица фактори — образование, характер на творческите изяви и форми на обществена активност, среда и място на живот и пр.

Споменатите тенденции не възникват синхронно, ядрата им са разположени в различни пластове на културата, различно по степен на интензивност е тяхното присъствие в литературния живот, различна е и продуктивността им, като всяка тенденция има своите върхове и спадове във времето, които следват своя логика. Възможни са различни подходи към тези тенденции. Тук ще бъде направен опит те да бъдат осмислени като невинаги осъзнати и открито дефинирани *стратегии за общуване със световната култура*, и по-специално като особености в рецепцията на чуждите литератури — един от най-важните за епохата елементи от диалога със световната култура.

Най-рано очерталата се *паисиевска линия* като че ли изкристализира в най-малко литературни творби. Тя е и най-традиционна, доколкото като цяло в голяма степен се придържа към същността за балкано-ориенталската общност или за „славна ортодокса“. От гледна точка на надетническите формации светът на „История славянобългарска“ се разкрива като сложна йерархия от общности с ясен генезис. Най-голямата общност представлява цялото човечество, потомците на Адам и Ева, които се разделят на многобройни колена и потомства, като погледът на българския историограф се съсредоточава върху славяните, чийто произход може да се проследи до синовете на Ной: „Егда потопил Бог при Ноя въсего рода чловеческаго, такмо остал Ноя 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 славенски язык и звал се Мосхосов род и язык.“ Така се въвежда първата значителна актуална диференциация: славяни — неславяни, която е прикрита зад едно по-детайлизирано деление. Втората голяма опозиция е християни — езичници, която също е актуална за цялата човешка история, каквато я вижда светогорският монах.

С хода на историческото време вниманието на Паисий се съсредоточава върху съдбата на българите, видени преди всичко през призмата на конфликта им с Византия. Въведени са и съседните народи (главно сърбите), които оформят балканската общност. Стях българите също са предимно в конфликт, така че се достига до едно друго противопоставяне, не така ясно заявено, но много характерно: българи — други народи. Всъщност тази опозиция, която може да се възприеме и в месиански аспект, 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 бъде отъждествявано 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 едно бъдещо присъединяване. Показателни за отношението към тази група са оценките, които Паисий прави на своите източници, различни споменавания 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 историях 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 други и приобщаване на българите към големите общности — славяни, християни, 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 достигне до тяхното частично и неизявено 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 разгръщане 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 хри-

стиянските народи, могат да се разглеждат като свързани с модела, заявен при Паисий. Няма съмнение, че става дума за продължаване на по-стара линия в развитието на българската култура, но се забелязват и нови моменти. Докато в предишните векове на робството религиозната култура на българите се ограничава с дефанзивната функция да опази белезите за принадлежност към православието, то през Възраждането започват да се избистрят известни офанзивни аспирации за разширяване на влиянието на християнството в рамките на българския народ, преодоляване на чисто битовото християнство, дори изграждане (по-точно възстановяване) на определени идеи като тази за националната църковна йерархия. Така или иначе новата вълна на християнизирание предполага активни контакти в рамките на голямата християнска общност, и особено — приближаване до един същностен пласт от нейния фундамент. Процесът на християнизирание се оказва по-дълъг, отколкото по традиция се предполага, в известен смисъл той не е завършил не само у нас и на Балканите, но и в Европа⁴.

Войнстващо атеистичната насоченост на хуманитарните науки, наложена у нас преди десетилетия, абсолютизираще противопоставянето религиозно — светско и така затрудняваше 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 допълващи се опори — античната култура и християнството. Истинското европеизиране предполага сближаване с тях. Така че и насочването към по-задълбочено осмисляне на християнството, и интересът към класическата древност подготвят включването към съвременната европейска култура, която не може да бъде разбрана без известно опознаване на нейните опори.

Ренесансовата тенденция не е така категорично манифестирана в някоя ключова за развитието на българската култура творба. Може би това е една от причините тя да бъде последователно омаловажавана. Донякъде парадоксално е положението да се акцентува, често с публицистичен патос, върху ренесансовите особености на Българското възрождане и същевременно да се декларира отсъствието на тази черта, която определя името на Ренесанса. При това поне географски народите, образувачи балканската общност, са наследници на античната култура.

⁴ „Християнски ли е западният свят?“ — се пита Ерих Фром през втората половина на ХХ в. Вж. Фром, Э. *Иметь или быть*. М., 1990, с. 144 и сл.

Основната форма за общуване с античната култура за българските възрожденци са преводите, като за разлика от повечето европейски народи на Балканите елинската култура от самото начало прониква предимно пряко, без характерното за Западна Европа преобладаващо посредничество на латински или друг език, ако се пренебрегне разликата между старо- и новогръцки, разбира се. При това явно неслучайно първоначалното предпочитание към елинските пред римските автори е характерно не само за българите. Мнозина от възрожденците, не само възпитаниците на гръцките училища, познават в оригинал или превод на друг език литературата на древна Елада. Акцентуването върху специфичното, домашното и недооценяването на балканската общност води до подценяване на някои реално съществуващи форми на отношение към античността, проявени у българи елинисти, на първо място у Никола Пиколо. Практически неизследван е въпросът за контактологическите и типологическите връзки между българския възрожденски интерес към античността и аналогичните явления в балканските култури, и преди всичко в новогръцката, разгърнали се в по-голям мащаб, разбира се, като „Елинска библиотека“ на А. Коран.

Както в преводната литература като цяло, така и в античния ѝ дял корпусите от творби, към които се проявява интерес, в значителна степен се припокриват при балканските народи. Често се използват балкански посредници за общуване с античността, пък и въобще с чуждата култура и това се откроява добре на българска почва. Тази особеност едва ли може да се обясни само със сравнително тесния кръг от потенциални източници, тя свидетелствува и за сходните културни потребности на балканските народи и в този смисъл може да се разглежда като проява на специфичната балканска общност на християнските народи, която се отличава от по-ранната балкано-ориенталска общност по своята проевропейска насоченост. Показателно е, че мюсюлманските балкански народи проявяват по-слаб интерес не само към паметниците на християнството, което е очевидно, но и на елинско-римската античност може би защото те разполагат със своя предпочитана древност.

В отношението към античността преходът е плавен, продължават някои средновековни традиции във възприемането на елинската и римската цивилизация. При това поне на Балканите явно не толкова прословутото противопоставяне на „мрачното“ средновековие е характерно, колкото разширяването и задълбочаването на сферата от хора, възприемащи общоевропейски културни

ценности. Възрожденският българин се среща най-рано с Езоповите басни, които са и най-разпространените у нас антични произведения, изучавани са в училищата, не липсват и случаи на вторично фолклоризиране. Пръв Софроний Врачански включва повече от сто Езопови басни в ръкописния си Втори видински сборник „Разкази и разсъждения“ (1802), като интересът към Езоп продължава и през следващите десетилетия. По същото време у нас започват да се разпространяват в ръкопис и няколко нови превода на Александрията — изключително популярна на Балканите и извън тях творба, свързана с античния роман на Псевдокалостен, едно произведение, което с лекота преодолява границите между религиите. Първият български печатен превод е дело на Христо Попвасилев и се появява през 1844 г. Малко по-рано х. Найден Йованович издава на сръбски същата творба. Значителна част от българските преводи са правени по румънски източници. Същевременно изследвачите на румънските народни книги установяват, че много от произведенията, които отнасят към този тип литература, са достигнали до румънците чрез посредничеството на южните славяни⁵. Така че кръгът в някакъв смисъл се затваря, взаимоотношенията се оказват двупосочни.

Една преводна творба от Ранното възраждане отлично илюстрира характерния за европейската цивилизация като цяло, а и за Българското възраждане в частност, синтез между християнство и антична култура, осъществен в типични за Балканите форми. На два пъти Софроний Врачански се насочва към труда на Амброзий Марлиан „Театрум политикум“ („Theatrum politicum“) от 1631 г., като го превежда частично първо като „Философския мудрости“, а след това и цялостно под заглавието „Гражданское позорище“. Изследвачите откриват многобройни сходни творби в балканските литератури от XVIII и XIX в., един от по-късните румънски варианти е дело на българина Георги Пешаков. Проблематиката на този трактат може да се съпостави с творби като „Държавата“ на Платон, „Владетелят“ на Николо Макиавели, „Политика, извлечена от Светото писание“ на Жак Босюе, а според някои — и с „Възпитанието на християнския владетел“ на Еразъм Ротердамски и „За свегската власт“

⁵ Chiti mi a, I. C. Les livres populaires dans la littérature Roumaine, leur fonction littéraire national et l'importance en plan universel. — Roma-slavica, Bucureşti, 1868.

на Мартин Лутер⁶ и др. Като съпоставя разпространените в Румъния образци на жанра „Огледало на принцовете“ Ал. Дуцу заключава, че трактатът на Марлиан стои по-близо до схоластичните разбирания на тази проблематика⁷. Творбата е изучавана в престижни гръцки учебни заведения във Влахия, където са се подготвяли бъдещите титуляри на високите административни постове, подобна съдба имат и Софрониевите внуци Атанас и Стефан Богориди.

Марлиан илюстрира своята мисъл с множество антични примери. Източниците му са разнообразни. От една страна, историческите съчинения, сред елинските на първо място Херодот, а също — Ксенофонт, Плутарх, Псевдокалостен, а от римските — Тит Ливий, Светоний и пр. Немалка част от блестящата кохорта на елинските философи, оратори и пр. — Платон, Аристотел, Сократ, Диоген, Анаксагор, Изократ, Питагор, Талес, Теофраст — са представени чрез анекдоти, почерпани от сборници като „Животоът на философите“ на Диоген Лаерций. Наред с това чрез кратки откъси, цитати и пр. присъствуват автори като Лукиан, Цицерон, Вергилий, Плиний Стари и Плиний Млади, Клавдий Елиан и др.

Наред с античните източници в труда на Марлиан са използвани и множество библейски и други религиозни съчинения (Йоан Златоуст, Василий Велики, патеричните разкази и т. н.), които не са изцяло уточнени текстологически. В някои случаи като две гледни точки към едно събитие античното и библейското се преплитат и допълват по интересен начин. Насочването към подобен културен синтез продължава по-късно в други преводни творби от възрожденската книжнина.

Процесите, започнали при Софроний, продължават при следващите значителни явления от възрожденската литература. В учебникарската книжнина (Рибния буквар, „Славяноболгарское детоводство“ и др.), която също се припокрива при различните балкански народи. Оказва се, че значителна част от използваните фрагменти имат аналогии у Херодот и Диоген Лаерций. Попаднали у нас обикновено чрез посредничеството на новогръцката учебна книжнина и, на първо място — на „Еклогарион грекикон“ на Димитриос Дарварис, тези фрагменти, на които литературната

⁶ Вж. Боева, Л. Софроний Врачански и идеологията на немската Реформация. — В: Българо-немски литературни и културни взаимоотношения през XVIII и XIX в. С., 1985.

⁷ D u t u, A. I. „Le Miroir des princes“ dans la culture roumaine—Revue des études sud-est européennes. Т. 6, 1968, № 3.

история е обръщала малко внимание, са особено характерни за специфичното приобщаване към един важен пласт от общоевропейската култура. Някои от фрагментите и мотивите, които достигат чрез различни посредничества до българския читател, са използвани в трансформиран вид в новите европейски литератури от автори като Шекспир, Монтен, Бокачо, Волтер и др.⁸

Показателни за може би неосъзнатата, но безспорна връзка, която възрожденците правят между античността и западната култура, са такива на пръв поглед неочаквани издания като книгата на Гаврил Кръстевич „Мудрост доброго Рихарда и Митос Продиков“ (1837), която обединява две привидно различни произведения, едното на Лукиан, а другото — на Б. Франклин.

Тенденцията, която настоява за насочване на българската култура към античността и нейните наследници, се стреми да предложи исторически аргументи в защита на своята теза. Така се достига до опитите за обвързване на българския народ и етническите елементи, които го съставят, с класическата древност. Подобна насоченост имат някои добавки към Александрията, в тази посока действуват и преводи на фрагменти от Херодот и т. н. Като представителна за тази тенденция може да се разглежда книгата „Повести сравнения. За приятелството на древните елини и славяни“ (1853), преведена от Пандели Кисимов от неизвестен източник. Въпреки че заглавието насочва към аналогия с Плутарховите „Успоредни животописи“, то реалните основания за нея са малко. Творбата е изградена като разговор между „Мнисин и Стрелко: първий Елин, а вторий Скит (Славянин)“. Те разказват истории за прояви на приятелството в своите племена. Отсъства противопоставяне между двата етноса, идеята е обща, а беседата завършва с прокламиране на дружбата между Мнисин и Стрелко. Потърсена е динамичната хармония между славяните и елините. И това е силната страна на творбата — стремежът да се навлезе в две различни морални системи, те да бъдат представени без прибързани присъди.

Ренесансът подчертава основателните претенции на западноевропейските литератури да бъдат привилегирани наследници на античната цивилизация. На Балканите тази връзка не се подлага на съмнение, балканската рецепция на европейските литератури поддържа представата за тяхното единство. През 40-те и началото на 50-те години на XIX в. делът на преводите от европейски ав-

⁸ Вж. Аретов, Н. Софроний Врачански и диалогът му със света. (Наблюдения върху „Философския мудрости“ и „Гражданское позорище“) — Литературна мисъл, № 3, 1990.

тори, чиито съчинения са изградени върху антична основа, е относително голям: „Телемах“ на Фр. Фенелон, отпечатан през 1854 г. в превод на букурещкия търговец Параскев Пиперов (с това издание не се изчерпва богатата рецепция на творбата у нас и на Балканите); „Покрестението на едного свещеника Исидин“ от Булуър-Литън, превод на друг български търговец в Букурещ — Васил Станкович, от същата 1845 г., няколкото превода на „Велизарий“, „Абдеритите“ (1851) на Кр. Виланд и т. н. Тези творби са в пряка връзка и с проблематиката на по-рано прежданите антични фрагменти.

По-късната книжнина предлага друга, индиректна форма на общуване с античността посредством западноевропейски творби — българският читател продължава да се среща с по-чувствително обработени древни сюжети в някои от преводите по М. Льопренс дьо Бомон (главно в „Момина китка или книга за секиго. Побългарил Кръстю Ст. Пишурка“ от 1872 г.) или с използване на древни изгочници, както е и при философската новела на Волтер „Задиг“, публикувана под заглавието „Орисницата“ във в. „Шутош“ през 1873—1874 г. При тези творби, познати и на други балкански народи, се наблюдават интересни форми на балканско сътрудничество, на общобалкански източници. Така например споменатият в. „Шутош“ принадлежи на Т. Касапис и излиза на няколко балкански езика.

Особено интересен е случаят с „Покрестението“. Антично евангелският сюжет привлича английския романист, през френски творбата му достига до румънската книжнина и след адаптация е преведена на български. Като се остави настрана неизбежното наслагване на различни културни пластове, които също заслужават интерес, не може да не се достигне до един друг проблем. По традиция наличието на няколко посредника определя едно снизходително отношение на изследвачите към крайния продукт. Дори и да не искаме да се съобразяваме с реалните възможности на възрожденците да разполагат с книги, не може да се пропуска фактът, че така или иначе в един или друг пласт от културата тези творби са присъствували в духовния живот на няколко народа — балкански и западноевропейски — и някакво съзвучие с духовния живот на българите все ще да има.

Преводните творби, достигнали до българската публика през западноевропейски, а след това и балкански посредници, както и универсалната им проблематика и реалии, покрити от утилитарната насоченост, която не трябва да се абсолютизира, разкриват насочеността на изграждания образ на античността към новите

времена, към по-късни културни явления. След Кримската война, когато относителният дял на античните творби в общата книжовна продукция намалява, проявите на общобалканските процеси продължават да се откриват в сферата на типологията. В България интересът се съсредоточава върху Херодот, по-късно и върху другите антични историци, а през 70-те години — върху Омир, започва да се очертава друг подход към античността, възприемана като ценна сама по себе си, а не като средство да се общува с по-нови чужди явления. Този процес продължава и след Освобождението, когато на преден план излизат великите антични драматурзи.

Тенденцията, акцентуваща върху принадлежността на българите към *славянската общност* и стремяща се да реконструира славянската древност се появява в няколко различни варианта, които се отличават чувствително по различни свои аспекти, не на последно място и като стратегия за общуване с чуждите култури. Разкривани са няколко „ядра“, частично свързани с различни варианти на славянската древност — делото на св. св. Кирил и Методий, илирийската теория, вижданията, които поставят Русия в центъра на славянския свят и т. н. Като се имат предвид и взаимоотношенията между славянските народи, могат да се открият два полюса — единият е русофилски, а другият — централно европейски и се приближава към тенденцията за включване към европейската общност. Проблемът става още по-сложен, когато се държи сметка за двуполусната културна ситуация вътре в Русия, което се отразява и върху общуването с българите и останалите славяни. При това Русия по свой начин е част от европейската културна общност и въпреки субективните намерения на някои нейни институции и личности обективно тя също транслира към българите много от универсалните общоевропейски културни ценности.

Проблемът за взаимодействието на българите с Русия и славянската общност е твърде обширен, той е многократно и детайлно изследван и затова тук ще бъде само илюстриран с отделни крайни примери, които са очертани в най-общи линии от гледната точка на разглежданата проблематика.

В по-ранните векове традиционните връзки с Русия са двупосочни, като в някои периоди Русия е предимно възприемащата страна във взаимоотношенията. В последните векове на робството, включително и през Възраждането, движението е обратно, българите предимно възприемат, а Русия съзнателно и целенасочено излъчва културни импулси. Основната част от тях е свър-

зана с православието и неговото единство, с идеята за славянската общност и нейния център в Москва. Някои от носителите на тези идеи, като К. Леонтиев, търсят единството между славянството и Византия и разглеждат византизма като „противоотрова срещу болестите на европеизирането“⁹, като подобни разбирания пряко рефлектират върху отношението към българите и техните представи за включване в големите културни общности.

До българите достигат и литературни образци, които получават значителен резонанс — поезията на А. С. Пушкин, част от творчеството на Н. М. Карамзин и т. н. Далеч невинаги те носят в себе си крайните идеи на славянофилството. Наред с това и някои българи, живели в Русия, съумяват да се разграничат от официалната имперска идеология, и дори да полемизират с нея — Г. Раковски, Л. Каравелов и др. По правило това са емигранти, които по някакви причини не завършват руските висши учебни заведения, не се интегрират изцяло в местната култура, докато университетските възпитаници по време на следването се оказват по-податливи спрямо славянофилските концепции.

Фактът, че българо-руските отношения са в голямата си част еднопосочни и съзнателно регулирани от различни институции, не изключва, а в известен смисъл дори стимулира участието на българи в руския културен живот. Разбира се, това участие е важно от гледна точка на българската, а не на руската култура, за която приносят на българите, а и на останалите южни славяни едва ли представлява особено значима ценност. Същевременно в отделни случаи българските емигранти се възприемат не единствено като славяни, но и като представители на една общност с център Гърция, т. е. като жители на Балканите, и поради това един Н. Бончев например става преподавател по гръцки език, и дори превежда Херодот от гръцки на руски.

Участието на българите в културния живот на Русия, съчетано със собствените тенденции и особености на руската култура, поражда една интересна линия в руската култура — създаването на произведения със сюжети и герои, взети от живота на българите, като част от тези творби в превод се връщат обратно при българите. Под някаква форма и в различни жанрове за българите пишат В. Тепляков, Фадей Белгарин (превеждан от П. Калянджи през 1861 г.), А. С. Пушкин, В. Белински, Я. П. Полонски, Ив. Тургенев („В навечерието“) и др. Интересът към поробените

⁹Вж. Жечев, Т. Българският Великден или страстите български. С., 1976, с. 157 и др.

южни славяни се засилва по време на Априлското въстание (Тургенев, Ф. М. Достоевски) и последвалата Руско-турска война (Вс. Каршин, Вл. Короленко)¹⁰. Най-силно въздействие имат трудовете на Ю. Венелин, преведани многократно, а също и на В. Григорович, предприел научно пътешествие в Европейска Турция през 40-те години, и на редица други слависти.

Разгледани типологически като група, породените от Априлското въстание и Освободителната война произведения, а в някакъв смисъл и изследванията на славистите, напомнят за интереса към Гърция, проявен по време на борбата ѝ за независимост. Страната на класическото за цяла Европа минало печели широки симпатии, поражда множество творби, а и прякото участие на един лорд Байрон в освободителното ѝ движение. В известен смисъл това, което е Гърция за европейската културна общност, напомня за това, което е България за славянството. Освен разликата в мащабите има и нещо друго, което намалява ефекта от подобие — споровете около класическото славянско наследство, тъй като за правото да се нарекат негови приемници претендират и други народи. По-малко основателна, но също възможна е и една друга аналогия — през XIX в. големите метрополии започват да проявяват някаква форма на интерес към културата на отвъдморските си територии, която те имат претенцията да цивилизоват. В нашия случай става дума не за реално колонизиране, а за колонизиране, възприемано като възможно, естествено и предстоящо.

Реконструирането на славянската древност освен чрез исторически изследвания се извършва и чрез фолклористиката, чрез словесността и достига до българите чрез преводи, правени главно от руските възпитаници. През 1852 г. под редакцията на проф. И. И. Срезневски е публикувано издание на „Краледворски ръкопис“ (известната старочешка мистификация на В. Ханка), което включва частични български преводи на К. И. Петкович и на Ив. В. Шопов, който остава анонимен под обозначението „природен българин“. По-късно към същата творба се насочва и Р. Жинзифов — възрожденецът, който е изцяло потопен в идеята за славянското единство. Той първи превежда и руското „Слово за похода на Игор“ — една творба, която изиграва подобна консолидираща роля, въпреки че автентичността ѝ не се подлага на съмнение от голямото мнозинство изследвачи. В същата насока

¹⁰ Вж. Германов, Г. Окървавено навечерие. България и българите в руската литература. С., 1984.

са и останалите изяви на Р. Жинзифов като поет, преводач и публицист. Неговата „Новобългарска сбирка“ (Москва, 1863) налага във възрожденската ни книжнина един модел за епическа поезия, за отношение към миналото, за средствата, с които то се пресъздава. Заслужава да се отбележи фактът, че относително широкият интерес към творби като „Краледворски ръкопис“ и „Слово за похода на Игор“ предхожда интереса към „Илиада“ и „Одисея“.

Едно произведение носи в подчертан, заострен вид разбиранята на характерна част от руската интелигенция за българите. Същевременно то има показателна рецепция у нас, която заслужава да бъде спомената във връзка с разглеждания тук проблем. Става дума за поестта на Александър Велтман „Райна, королева българская“ (1843). Както е известно, В. Белински я определя като „фантасмагория, подобна на всички произведения на г. Велтман“, но същевременно малко неочаквано ѝ признава „известен старобългарски колорит“ и допълва, че на места „тя не е лишена от интерес“¹¹.

Българският сюжет и изображението на симптоматични отношения между руси и българи събуждат интереса на мнозина възрожденци. През 1852 г. независимо един от друг се появяват два превода — на Елена Мутева от руски и на Йоаким Груев от сръбски, към сюжета се насочват още Д. Войников, Н. Павлович и др.¹² „Райна“ е един от малобройните случаи през Възраждането, когато сам преводачът свидетелствува за своя труд. В спомените си, публикувани през 1906 г., Й. Груев представя историята на своето издание, а много по-рано, в една обява разкрива отношението си към поестта, като наред с другите ѝ достойнства подчертава: „доста сполучливо са развити българските обичаи и народни характер, и покрай други любопитни и забавни предмети в нея ся намира и приглед от българска история и опис на сходствата, *что са приемали българи с руси* и преди в 10-то столетие“¹³.

Л. Каравелов обобщава оценките на съвременните рецензенти, насочили се към различните издания: „Райна“ на Велтмана по мнението на българския читател изображава твърде

¹¹ Белински й, В. Г. Собр. соч. М., 1955. Т. 8, с. 96.

¹² Вж. Райна българска царкиня. Приказ на А. Ф. Велтмана. Преведе от руски Елена Мутева. Санктпетербург. Издание на Калоферското училище. 1852; Райна княгиня българска. Повест от Велтмана. Преведена от Йоакима Груева. Белград, 1852; вж. още Райна Княгиня. Драма в пет действия от Д. П. Войникова. Браила, 1866, и т. н.

¹³ Цариградски вестник, В, № 62, 24 ноемв. 1851. Курс. Н. А.

вярно избраната местност в България и времената на Петра Симеоновича и е *имала за българите национални интереси*.¹⁴ Сюжетът и героите на повестта вълнуват българите, превръщат се в една от основните ни исторически митологеми. По-късно и Ив. Шишманов ще потвърди, че „творбата приятно гали националното самолюбие на българина от оная епоха“¹⁵.

Всеобщата готовност за подобен прочит е попречила дълго време да бъде забелязана невинаги благоприятната светлина, в която Велтман представя нашите сънародници. Руският писател ги използва като фон, на който изпъкват необикновените достоинства на великия княз Светослав и неговите войни. Велик и Преслав за Велтман е разположен някъде между полюсите на киевската благородна сила и цариградското коварство, разврат и суеверие. България се оказва място, където властта на злото може да бъде отхвърлена само с чужда помощ, където предателите правят кариера, а доблестните хора са преследвани. Неслучайно българският народ е олицетворен от една красива, но безпомощна девойка, която непременно трябва да бъде закриляна от нечия мъжка ръка.

Естествено „Райна“ на Велтман не е пряко инспирирана от институциите, изразяващи имперските амбиции на Русия, прокарвани и чрез каналите на културното общуване. Но повестта носи тези амбиции в един достатъчно ясен за непредубедения читател вид, а рецепцията ѝ разкрива готовността на възрожденците да приемат подобни чужди аспирации. Така творбата на Велтман в известен смисъл попада в един ред с политиката на масово преселване на българи в Русия, с усилията да се притъпи борбата за църковна независимост и да се разгромят униятите и протестантските религиозни мисли и т. н.

Четвъртата голяма тенденция в българската възрожденска култура се появява до голяма степен като реакция на панславянските амбиции на „руската убийствена политика за българите“, както я формулира нейният първостроител Георги Раковски. Което не означава, че руски учени и руски възпитаници не подпомагат някои от по-умерените ѝ изяви. Според тази концепция миналото на българите трябва да се разглежда в една друга координатна система, станала възможна благодарение на развитието на сравнителното езикознание, етнографията, митологическите изследвания и историята в трудове на учени като Я. Грим, Ф.

¹⁴ Свобода, I, № 24, 22 апр. 1870. Курс. Н. А.

¹⁵ Шишманов, Ив. Студии из областта на Българското възраждане. — Сб. БАН. Т. 4. С., 1916, с. 131.

Боп, Е. Бурнуф и др. Раковски упорито търси пряка връзка между българите и древната *индоевропейска общност*, което от гледната точка на анализирания тук проблематика означава и приобщаване към една голяма културна общност, включваща в себе си не само славянството, но и християнството като цяло, а също и античността и други цивилизации. Според крайните положения на тази концепция българите стоят някъде в центъра на тази общност. По-важното е, че тук за първи път по принцип се отхвърля идеята за някакъв значителен съвременен център, около който да гравитира културното развитие на българите, и се настоява за уникалността, за самобитността на българския етнос и неговата култура.

Индоевропейската тенденция не формулира пряко своята стратегия за общуване с чуждите литератури. Нейните носители не са особено многобройни — Раковски и неговият кръг, Иван Гологанов, Цани Гинчев и т. н. Всички те поставят многобройни различни акценти в своите книжовни занимания, а в оригиналните си литературни произведения настояват за разкриване на самобитността на българския народ. Показателно е едно многозначително противоречие, което се забелязва в отношението им към чуждите култури. В публицистиката и историографските творби на Раковски, откъдето може да се извлече „програмата“ на тази стратегия, се откриват няколко ласкави идеи и оценки за античната култура. Характерно е например заглавието на една негова статия, публикувана в „Българска старина“ през 1865 г. — „Преимуществото българского языка над староеленского, или истинный состав еленского языка“. Когато обаче се достигне до реконструиране на търсената древност, то присъствието на античността е осезателно, то се изразява не само в преки отпратки и полемични тълкувания, но и в едно по-дълбоко и може би невинаги осъзнато привличане на модели от неговия репертоар. Това личи както при опитите на Раковски, така и при творчеството на Гологанов, независимо от това, дали то ще се разглежда като поезия, мистификация, фолклористика, или нещо друго. В някаква степен същото важи и за моделите на славянската митология, които впрочем в съзнанието на нейните първи тълкуватели също се опират на класическото антично наследство.

Показателно е обвързването с подобни идеи на една друга фигура, олицетворяваща заплетените отношения на балканския етнически и културен възел: Стефан Веркович — босенец, получил католическо образование, който се увлича по илиризма и постъпва на служба към сръбската пропаганда, но се сближава с българи и

работи за българската кауза в Македония. Чрез него тръгват към широкия свят загадъчните народни песни, записани или мистицизирани от Гологанов.

Основните тенденции в развитието на българската култура, очертали се през XIX в., продължават да съществуват в трансформиран вид и по-късно, като интерференциите между тях се засилват, а интензивността им преминава през различни фази и постепенно затихва. Спецификата им все повече се размива и често може да бъде доловена и разбрана само чрез исторически ретроспекции. Но и днес се откриват варианти на споменатите рецепционни стратегии, включително и на концепциите на Паисий и Раковски. Всяка от тях има своите балкански аналогии, но би било неправомерно наблюденията да спират до тях. Защото съществуват и извънбалкански, европейски явления, с които разгледаните тенденции могат да бъдат съпоставени. Като цяло насочени към приобщаване към европейската културна общност, разбираана по различни начини, самото наличие на тези тенденции вече е белег за поне частично включване в голямата общност, която в никакъв случай не е хомогенна, още по-малко — застинала, нещо, което често се забравя. В нея се наблюдават някои константи (особено в сравнение с далекоизточните цивилизации), но и множество динамични процеси; ясно се открояват не само национални, но и регионални образувания, във взаимното обогатяване на хронологически и регионално специфичното се крие една същностна черта на европейската културна общност, която като цяло и по правило се покрива с представата за това, което К. Попър нарича „отворено общество“.