

ДЕБАТЪТ РЕЛИГИЯ — ЛИТЕРАТУРА И ВЪЗРОЖДЕНСКАТА КНИЖНИНА

НИКОЛАЙ АРЕТОВ

Двете понятия, двата елемента, които заглавието на тази статия събира в едно, са твърде древни и като че ли разбиращи се от само себе си. Очевидно е обаче, и това е правено многократно, че те могат да бъдат проблематизирани, както по отделно, така и като взаимоотношение. Струва ми се, че сериозният литератор днес е просто задължен да проблематизира представата за литература, и това е достатъчно очевидно. То се и прави, но по-често на територията на съвременната литература, а книжнината от XIX в. и по-рано се нуждае от принципно преосмисляне в не по-малка степен. Задачата на тези встъпителни разсъждения е да очертае една по-обща рамка на проблема и да се опита да потърси приложението на тази рамка към книжнината от периода на Българското възраждане, когато, наред с други съществени трансформации, се променя радикално и присъствието на религията във всички типове текстове на културата.

От известна гледна точка изглежда съблазнително да се проблематизира представата за религия именно сега, когато една очевидно неточна представа бива изместена в масовото съзнание (а може би не само в масовото) от друга, не по-малко неточна. Имам предвид факта, че веднага след категоричното скъсване с тезата „религията — опиум за народа“ (която отдавна не се приемаше сериозно от изследвачите) и рязкото повишаване на ценностния статут на религията, се извърши подмяна на частното с общото, при която „религия“ тихомълком се замени, при това не с „християнство“, „църква“ или „теология“, а с „православие“ и дори с „православна църква“.

Очевидно е, че в дебата за религията, който се води от светски лица, зад привидно ясното понятие всъщност стоят доста разнообразни представи. Категорично, макар и не съвсем открито, доминира представата за религията като някаква истина от последна инстанция, безусловно необходима в някакъв застинал вид, и то точно във вида, който говорещият споделя. Или който декларира, че споделя, или искрено смята, че споделя. Същевременно тази истина се разбира различно. Масова практика е религията да се разглежда като спазване на традиционни обреди (обикновено принадлежащи към т. нар. „народно“ християнство), съчетано с поразително непознаване както на основни доктринални положения, така и на най-общи постановки за същността на религията. Стана някак неудобно позоваването на друг тип възгледи — например на Фройдовия, — който разглежда религията като „иллю-

зия”¹. Затова бих тръгнал от една прекалено обобщена представа, предложена от Е. Фром, който назовава религия „всяка система от възгледи и действия, към които се придържа някоя група хора и която служи на индивида като схема за ориентиране и като обект за преклонение”².

Това е една по същество социологическа гледна точка, която изглежда подходяща при разглеждането на литературата като цяло. Тя може да бъде допълнена с разбиранията на К. Г. Юнг (в известна степен — учител на Фром), според когото „религия означава преживяване на *puniosum*”, т. е. „преживяване на субекта, независимо от неговата воля”³. Тази гледна точка може да се окаже по-подходяща при анализиране на отделни текстове и произведения.

Приемането на подобни представи е, разбира се, въпрос на избор. Задължително е обаче да се държи сметка за сложността и принципната недефинируемост на понятието религия. И това е несъмнено за светските изследвачи на проблема. Показателно е, че една от най-авторитетните книги по подобни въпроси — „Трактат по история на религиите” от М. Елиаде открито се отказва от дефиниране и заявява: „Скептични относно ползността на една предварителна дефиниция на религиозния феномен, ние се задоволихме да обсъждаме йерофаниите в най-широкото разбиране на термина (*нещо*, което проявява свещеното).”⁴

Трябва да се признае, че дори и без нахвърляните дотук проблематизации едва ли съществува някакъв консенсус по въпроса какво трябва да се разглежда, когато се коментира отношението религия—литература. Както и дали въобще подобно отношение реално съществува, или дали неговото разглеждане представлява интерес за литератора.

Нортръп Фрай говори за два подхода към Библията — „критически” и „традиционен”: „критическият подстъп установява текста и изучава историческата и културната основа; традиционният я тълкува в съответствие с онова, което единодушно мислещи теологически и църковни авторитети са обявили, че е нейното значение.”⁵ По същество това деление се отнася и до отношението религия—литература, то е работещо и за литератора. От друга страна, ми се струва принципно възможно на територията на литературната история да бъдат проблематизирани и двата подхода, и особено техните наблюдения.

Вероятно е допустимо предварително да се постави въпросът дали днес литераторът се нуждае от задължително разграничаване между религиозни и литературни текстове. Това разграничаване се променя с времето и преди векове очевидно е било разбиращо се от само себе си. По-късно като че ли игнорирането на различията става възможно. Съществуват анализи на, да кажем, „Песен на песните” като поетичен текст, и те са напълно правомер-

¹ Вж. Бъдещето на една илюзия. — Във: Ф р о й д, З. Възделение и страдание. С., 1996. Авторът държи да поясни какво разбира под „илюзия”: „И така, ние наричаме илюзия вярата, в чиято мотивация изпъква сбъдването на някакво желание, като се абстрахираме от нейната връзка с действителността, така както и самата илюзия се отказва от своето обосноваване.” Цит. съч., с. 85.

² Ф р о м м, Э. Иметь или быть? Москва, 1990, с. 140.

³ Ю н г, К. Психология и религия. — В: К. Г. Ю н г. Избрано. Т. III. Плевен, 1994, с. 135-137 и др. Вж. и У л я м Д ж е й м с. Многообразие на религиозния опит.

⁴ Е л и а д е, М. Трактат по история на религиите. С., 1995, с. 14.

⁵ Ф р а й, Н. Великият код. Библията и литературата. С., 1993, с. 14.

ни, доколкото нямат литературноисторически претенции. Диахронното разглеждане на литературата обаче предполага поредица от анализи на всеки значим текст, доколкото той променя смисъла си, когато се придвижва във времето и пространството.

Традицията представя свещените текстове като боговдъхновени в най-широкия смисъл на думата, като откровение и визия за отвъдното. Други текстове пък се разглеждат като коментар, т. е. като „превод“ на боговдъхновените. Същевременно се оказва допустимо Библията (и всички останали свещени писания, както и литературата около тях) да се разглежда „като литература“ — т. е. като текстове, построени или възприемани според литературните конвенции.

Тъй като религиозните текстове предхождат литературните, може да се приеме, че литературата се развива от тях, като съхранява нещо от същността на свещените писания. Затова традицията допуска и дори предполага обратния подход, който разглежда литературата като особен вид свещен текст, особена визия за отвъдното, светска епифания или йерофания. Възможни са различни модификации на представата за отвъдното — от стриктно придържане към „Божия град“ до някаква по-различна отвъдност — света на хармонията и красотата, някакъв национален „рай“ или „обетована земя“ и т. н.

Както всяка могъща институция, църквата се стреми да наложи своята (религиозната) норма върху литературни текстове и установяването на тяхната адекватност на нормата. В крайния случай резултатът е съставяне на списъци на неканонични текстове, с всички произтичащи от това последици. Любопитно е, че някакви рецидиви на подобно мислене се възраждат и днес, и то както при крайни консерватори, така и в най-авангардни издания. При това в наши дни санкциите не идват от някаква институция, а от отделни личности, които се чувстват овластени да определят допустимостта на един или друг тип текстове или действия.

Н. Фрай предлага друг подход, който според него стои по-близо да „традиционния“, отколкото до „критическия“. Той се основава на разбирането, че: „... човек живее в един митологически всемир, един корпус от предположения и вярвания, развили се от неговите собствени екзистенциални проблеми. По-голямата част от този корпус се крие в подсъзнанието на човека, което означава, че нашето въображение може да разпознае неговите елементи, когато те присъстват в изкуството или литературата, без осъзнато да разбира, какво е онова, което разпознава. Практически всичко, което можем да видим от този корпус проблеми, е социално обусловено и културно наследено. Под културното наследство трябва да съществува едно общо психологическо наследство, с други думи — форми на култура и въображение извън нашите традиции, които биха били неразбираеми за нас. Обаче аз се съмнявам, че ние можем да достигнем пряко до това общо наследство, ако заобикаляме отликите на нашата специфична култура. Една от практическите функции на критиката, под което аз разбирам съзнателното организиране на една културна традиция, според мен е да ни разкрие ситуацията на митологическа обусловеност, в която се намираме.“

Явно е, че Библията е главен елемент в нашата собствена традиция на въображение, каквото и да мислим, че вярваме за нея.”⁶

⁶ Фрай, Н. Цит. съч., с. 14-16.

Струва ми се, че подобно разбиране е добра изходна база за един трети тип — „митологически“: осмисляне на проблема религия—литература, което представлява твърде специфичен вариант на „традиционния“ подход. Или, казано по друг начин, основните аспекти на „традиционния“ подход са два: разглеждането на религията като литература и разглеждането на литературата като религия, по-точно на литературните текстове като сходни с религиозните. Вторият аспект има както теологически, така и митологически вариант. Теологическият вариант осмисля сходства с религиозни текстове, разбираани в догматичния смисъл на думата, докато митологическият разглежда религиозните текстове като част от един „митологически всемир“, изразяващ екзистенциалните проблеми на човека.

Сходството между религиозните и литературните текстове може да бъде търсено на различни нива: качеството им да бъде визия за нещо отвъдно, структурни подобия, близка образност или език и пр. От своя страна, констатациите за наличието на сходство на някакво ниво могат да бъдат обяснявани поне по два начина — като въздействие на религиозните текстове върху литературните (а и обратното) или като резултат от някаква по-дълбинна, „архитипна“ причина.

* * *

Очевидно разглеждането на отношението религия—литература по отношение на книжнината от епохата на Българското възраждане може да се придържа както в „традиционния“, така и в „критическия“ подход, може да ги проблематизира, а може и да се опита да си послужи с инструментариума на „митологическия“ подход, предложен от Н. Фрай. За разлика от теологията и изследването на други национални литератури, натрупали немалка книжнина по подобни проблеми, българската хуманитаристика не е разрешила дори повечето от по-елементарните проблеми, които „критическият“ подход поставя, а и не проявява особен интерес към решенията, предлагани другаде. Методологическата логика предполага „критическият“ подход да се изяви малко по-рано и след това двата подхода да се развиват успоредно.

Пред критическия подход веднага възниква един немалък кръг от предварителни въпроси. Един от първите, който винаги може да се постави в подобен контекст, е за присъствието или отсъствието на някаква национална специфика в отношението религия—литература. А и доколкото става дума за определен период, за присъствието или отсъствието на някаква специфика на периода. Общото впечатление от изследванията върху Българското възраждане е по-скоро за надценяване, отколкото за подценяване на спецификата, и това прави особено актуално непредубеденото съпоставяне със сходни чужди явления, както от „излъчващите влияние“ европейски литератури, така и от „по-периферните“.

Друг по-частен литературноисторически въпрос е например осмислянето на неоспоримото присъствие на неоплатонизма в идеологията на Ренесанса и не така неоспоримото негово отсъствие/присъствие в Българското възраждане.

Не е лишено от смисъл и питането що е религия през българския XIX в. и какво имат предвид по-късните изследвачи, когато говорят за религията на българите от това време. Отговорът предполага разграничаване между догматично и народно християнство и коментиране на присъствието на

двата варианта в литературните текстове. Както и поставянето на този проблем в компаративистки контекст, тъй като той съществува (и е обсъждан) и в литератури, развили се при съвсем различни условия. Съществени промени в утвърдените представи може да възникнат, ако се държи сметка и за съществуващи по това време други системи от „възгледи и действия, към които се придържа някоя група хора и която служи на индивида като схема за ориентиране и като обект за преклонение”.

Съществува корпус от добре познати твърдения, които могат да се коментират — от въпроса за т. нар. „принципен религиозен индиферентизъм”⁷ на българския национален характер (според Б. Пенев) до подчиняването на религиозната проблематика на национални задачи в епохата на църковните борби, и т. н. По правило подобни твърдения твърде лесно решават въпросите за спецификата.

В контекста на националната специфика имат значение практически неизследваните и наистина скромни, но все пак съществуващи български опити да се пропагандира християнството сред нехристиянска среда⁸. Не е коментирано взаимоотношението между християнски и мюсюлмански идеи в литературни текстове от разглеждания период, а и от по-ново време; дори не е задаван въпросът съществува ли подобно взаимодействие. Правени са някакви частични опити за търсене на езически реликти в новобългарски текстове, но не е търсено никакво взаимодействие с другите световни религии за времето преди кръга „Мисъл” и неговото опосредствано през немската култура позоваване на далекоизточни религиозни идеи и пр. Дори и констатирането на пълно отсъствие на подобни контакти не отменя задачата за по-задълбочено коментиране на констатациите, тъй като отсъствието често е значещо.

Всеизвестна черта на прехода от Средновековието към Новите времена е секуларизирането на обществото. Подобен преход се извършва и по време на Българското възраждане. Към него също може да се тръгне от по-различна гледна точка и да се разглежда не отстъпването на една система (религиозната), а като частичната ѝ подмяна с друга, която също може да бъде наречена религиозна в смисъла, влаган от Е. Фром. А това разбиране може да има и своите отражения върху представите за новата литература.

Друг кръг от познати въпроси, предлагани от критическия подход, рядко са отправяни към литературата от епохата на Възраждането. Става дума за същностни проблеми, изградени на чисто текстологическа и фактологическа основа. Например преводите на части от Библията — хронологията на тяхната поява, езика на преводите и връзките му с езика на литературата. Важен и слабо изяснен е кръгът от въпроси, произтичащи от авторството на проповедите, житията и други религиозни творби, разпространени сред българите. Не са ясни критериите за авторството и въобще за самостойността на един текст, когато става дума за проповед за някакъв календарен празник, за който са писали Отците на църквата, а след тях и мнозина други. Възможно е да се дискутира въпросът дали тези критерии се променят във времето, дали са същите за епохата на Климент Охридски, Евтимий или Паисий.

⁷Пенев, Б. Основни чърти на днешната ни литература. — В: Пенев, Б. Студии, статии, есета. С., 1985, с. 239.

⁸Имам предвид български издания на турски език с кирилски букви като книгата на Йоаникий Хазарет Авраамин „Жертва Авраамова”, Цариград, 1845.

Характерното за институционалния аспект на религията налагане на религиозната норма върху литературни текстове и установяването на тяхната адекватност на нормата също не особено често е разглеждано в контекста на българския XIX в. Любопитно е, че анализирането на подобни сюжети (например санкциите, които Вселенската патриаршия налага върху български книги, включително и дори на първо място върху преводи от Стария и Новия завет) се разглежда рядко и предимно от историческа гледна точка. Възможно е да се потърсят и литературни рефлексии на противокатолическата и противоположествената книжнина, както и да се осмисли степената, в която католическата и протестантската книжнина се разглеждат като част от българската литература.

Традиционният подход, разглеждащ религиозните текстове „като литература“, е прилаган към средновековната българска книжнина; той има своите основания и при разглеждането на възрожденската, въпреки че почти не е насочван към нея. При нея той е измамно лесен, когато (както често става) литературните конвенции не се дефинират, а цялата книжнина негласно се разглежда като „литература“.

Но тук стои един много съществен проблем. Когато разглежда явления от XX в., българската критика практически отказва да ползва подобен инструментариум, приемайки аксиоматично, че той не е подходящ за модерната литература. Други национални традиции не познават подобна аксиома, което автоматично поражда съмнения в нейната валидност. Но дори и да не бъде отхвърлена изцяло, остава въпросът за хронологическата граница, до която религиозните и литературните текстове частично се покриват. И тъй като тази граница очевидно не е някаква конкретна дата, то ще трябва да съществуват някакви преходни явления, при които споменатото покриване постепенно намалява. Очевидно те трябва да бъдат потърсени в епохата на Възраждането, а и да се опишат техните особености.

Разглеждането на религиозни текстове „като литература“ по принцип предполага анализирането например на възприемането на повествователни или стихотворни религиозни текстове и съпоставянето им с възприемането на литературни текстове. Специално за Възраждането съществува и проблемът дали и доколко религиозните текстове, например Софрониевият Недельник, се ползват като светско четиво, дори като (пред)литература. Възможно е да се потърсят и евентуални различия между авторско, преводаческо и читателско отношение към религиозните текстове.

Едно произведение, което не само илюстрира явленията от граничния период, но и фокусира множество проблеми, свързани както с „критическия“, така и с „традиционния“ подход, а и с друг тип въпроси, е „Житие светяго Алексия човека божия“ (1833) на К. Огнянович. За него могат да се поставят въпроси за принадлежността му към българската литература — писано на български от сърбин и отпечатано в Будин. То поставя и проблема за разграничаването между ново произведение и вариант на по-стар текст. Изследвачите го разглеждат като свързано със сходно произведение на сърбина Викентий Ракич, което обаче също не е първо. От друга страна, това е религиозно произведение, което няма богослужебно предназначение, и се разпространява, както се разпространява по това време и светската литература. Възприемането му вероятно също е по-близко до възприемането на ранните светски сантиментални повествования.

Особено интересен би бил опитът от възрожденската книжнина да се извлече „митологическият всемир“, в който тя е потопена, а след това да се потърси универсалното и специфичното, осъзнатото и несъзнаваното в проявите на тази обусловеност. Преди това обаче се налага очертаване на разглеждания корпус текстове и изясняването на един трудно преодолим парадокс. Поне в един от вариантите му проблематизирането на представите за възрожденската литература очевидно води до стесняване на корпуса от разглеждани текстове: от него несъмнено трябва да отпаднат твърде много неща — учебници, публицистика и пр. От друга страна обаче, насочването към религията и въвеждането на митологичния подход предполага разширяване на корпуса от текстове — привличане не само на догматични богословски творби (доколкото ги има) и главно проповеди, но и всевъзможни текстове, които изграждат някаква „система от възгледи и действия, към които се придържа някоя група хора и която служи на индивида като схема за ориентиране и като обект за преклонение“. За епохата на Възраждането това в някакъв смисъл означава и включването на първо място на текстове, които строят национална митология (например историческите реконструкции на Раковски). Или които въобще строят някаква митологична структура, или могат да бъдат прочетени като митологична структура — а това важи практически за цялата литература на Българското възраждане.

Несъмнено литературата винаги гради някаква своя глобална митологична система. Това най-общо положение важи в пълна мяра за литературата на Българското Възраждане. Същевременно обикновено възрожденската литература и особено прозата се интерпретира през призмата на два типа въпроси — от една страна, винаги присъства някакво фактическо уточняване (автобиографични моменти, прототипове, връзки с други произведения), а от друга, по правило се търси целенасоченото патриотично въздействие. Подобни разбирания са напълно закономерни, но само доколкото не изчерпват анализа. Парадоксално е, че преодоляването на фактологическия подход и т. нар. „интенционална заблуда“ може да се осъществи чрез въвеждането на интереса към отношението религия—литература. Парадоксът е в това, че религиозните текстове са по определение интенционални, но разглеждането на техните митологични структури и търсенето на подобни митологически структури в светската литература неизбежно отдалечава изследвача от авторските интенции и степента на документалност на творбата.

Негласно приеманата идея, че възрожденската книжнина не е висока литература в пълния смисъл на думата, води до извода, че не е обосновано в нея да се търсят никакви дълбини структури. Възможна е обаче и обратната логика — тъй като възрожденската книжнина е по-малко усложнена, по-малко софистицирана, то и дълбинните ѝ структури (които съществуват по дефиниция) присъстват по-директно.

Подходът, който разглежда литературата като визия за отвъдното, като епифания или йерофания, рядко е прилаган към възрожденски текстове. Откъслечни са опитите отделни творби да се разглеждат като епифании, било то в теологически, било в национален или друг план⁹. Практически не е

⁹ Опит да се разгледат няколко възрожденски произведения като „епифании“ вж. в: Диалогът на Българското възраждане с чуждите култури в един мотив от творчеството на Д. Чинтулов и Н. Геров. — В: Н. А р е т о в. Българското възраждане и Европа. С., 1995.

задаван въпросът дори дали някои от авторите (Паисий, Неофит Бозвели, а и по-късни възрожденци) сами не възприемат текстовете си като някакъв тип епифании. Отделни светски произведения, включително и стихове на Чинтулов, се самоопределят като представяне на преживявания, възникнали у автора независимо от волята му, т. е. като *numinosum*.

Други произведения съзнателно градят национална митология. По-директно това става в нелитературни текстове — исторически, езикови и други разсъждения — най-яркият пример е, разбира се, Г. Раковски. Идеите на тези текстове се разгръщат и в литературни текстове, които градят фигурите на националния пантеон и строят разкази за етногенезиса на българите.

Може да се потърси ролята на религиозните представи при изграждането на образа на другия, на чужденеца, както в литературата, така и в масовото съзнание, не само от XIX в. Привлекателна задача не само за литератора представлява образът на злия друговец и съпоставянето на ролята му в сюжетите на българската и на други литератури.

Жанровата и структурната проблематика също може да бъде видяна през призмата на „митологическия“, а и на „традиционния“ и дори на „критическия“ подход. Митологическото разбиране предполага, че „общото психологическо наследство“ определя няколко дълбинни архитипа, които се реализират несъзнателно в различни текстове. Съзнателно авторът може да следва някакъв модел, извлечен от известни му произведения, но под този модел може да се крие някакъв архитип. Една от задачите на „критическия“ подход е да очертае кръга на текстовете, с които новата творба има пряка или косвена връзка.

Близо до интересуващата ни проблематика е разгърнатата дискусия за жанра на „Житие и страдание“. Освен всичко друго зад различните гледни точки могат да се потърсят и аксиоматичните системи на изследвачите, които определят тези гледни точки. В едни случаи религията и литературата се разглеждат като различни по условие и констатирането на литературност автоматично отхвърля възможността за наличие на жанр, приеман за религиозен.

Съществуват опити да се интерпретират отделни произведения от възрожденската литература именно като носители на библейски образи и мотиви¹⁰. Следващият въпрос е за включването на тези образи и мотиви в една цялостна (авторова или групова) система от изразни средства. Както и възприемането на единични библейски образи и мотиви и на изразната система, която те изграждат. Както при наличието на отделни елементи, така и при обединяването им в някаква система, трябва да се изясни дали става дума за съзнателно използване, или за отсъствието на алтернатива, за естествен избор на познатото. А и за немаловажните междинни случаи.

Очевидно е, че тези няколко страници не претендират да предложат отговор на изброените въпроси. Те не претендират дори да изчерпят същностните въпроси, които отношението религия—литература поставя пред литератора. Те по-скоро представляват опит за първоначално систематизиране на въпросите, възниквали у автора по един или друг повод.

с. 82-97. Плах опит да се потърсят възрожденски национални епифании, без да се използва този термин, вж. пак там, с. 5-73.

¹⁰ Вж. напр. К о л а р о в, Р. „Обесването на Васил Левски“ и поетиката на Ботев. — В: К о л а р о в, Р. Литературни анализи. б. г. Подобни опити правят И. Пелева и др.