

Евелина Джевиецка

Институт по славистика на ПАН

ewelina.drzewiecka@gmail.com

За мястото на библейския текст в новата българска литература. Рецепции – интерпретации – предизвикателства

Ewelina Drzewiecka

(Instytut Slawistyki, PAN)

On the place of the Biblical text in the modern Bulgarian literature. Reception – Interpretations – Challenges

The paper raises the question of the place of the Biblical text in Bulgarian literature and the autostereotype of the religious indifferentism of the Bulgarians. Both the key texts of the famous Bulgarian literary critics (B. Penev, D. Konstantinov, A. Dalchev) and their reception in the latest Bulgarian literary studies are analysed. The cultural context of the perception of the Bible (and religion) is given in terms of formation of modernity, as the emphasis is put on the role of the Orthodox and Protestant thought. It is indicated that a new perspective on the phenomena can be provided by the postsecular thought.

Keywords: Bible, Bulgarian literature, Modernity, postsecular thought

Темата за мястото на библейския текст в новата българска литература е много широка и сложна. В рамките на една статия не може да се обхване въпросът за присъствието на Библията в модерната култура. Представянето на историята на рецепцията ѝ също не е целта. Става дума по-скоро за формулиране на няколко предположения във връзката с българската самоидентификация. Защото темата е тясно свързана с въпроса за българската културна идентичност, по-точно

как се вижда българинът, или как по-скоро го вижда родният културен елит. И затова отправната точка трябва да бъде известната, придобила статуса на автостереотип, теза за религиозния индиферентизъм на българина и то точно заради това, че е поднесена от най-образованите представители на нацията. Затова изложението ще засяга както „Библията“, така и самата „религия“.

През последните три десетилетия интересът към Библията и религиозната тематика в българската литература се е увеличил сериозно, което е свързано, първо, с освобождаване на науката от идеологията на тоталитарния режим и породените от това опити за ревалоризиране на културното наследство, второ – с навлизане на нови литературни подходи, а в това число и с постмодерното откриване на перифериите. Оказва се, че библейското се смята като че ли за *апокрифното* в канона на българската литература. Тук могат да се изброят много имена на заслужили се изследователи, като започнем с Иван Радев и Димитър Ефендулов и завършим с Цветана Георгиева, Татяна Ичевска или Сава Сивриев например. Изобщо темата за религиозното и библейското е навлязло в актуалното изследователско поле, дори ако не се отнася пряко към българския случай – за това свидетелстват – сами по себе си съвсем различни – опитите на Милена Кирова и Калин Михайлов.

Както обобщава Иван Радев, интересът към религиозните и библейските аспекти в новата литература се забелязва едва през 20-30-те години на XX век. Той прекъсва – по разбираеми причини – след 1944 година, но това не означава, че самата тема изчезва от полезрението. Свързващото звено се оказва утвърдилата се през междувоенния период теза за не-религиозното естество на българската литература. Интересното е, че поколението на проф. Александър Балан, Иван Шишманов, Йордан Иванов не обръща внимание върху религиозните теми, като че ли не ги забелязва. Не ги вижда и Боян Пенев, а именно неговият прочит оставя най-сериозния белег върху рецепцията.

Именно междувоенният период се оказва ключовият, но всеизвестният прочит възниква в определена ситуация – на дискусиата за българската идентичност и нейното място в Европа. Непосредственият контекст на възникването на интерпретациите на връзката „Библията/религията – българската литература“ е съществено противоречивият опит на модернизацията. Именно в тази светлина трябва да се чете случващото се, а така и – известната теза на Б. Пенев, повтаряна до днес и то не само от т.нар. обикновен българин, но и от някои литературоведи.

С своя рационализъм и с практичността си той се спира на онези ценности, които произлизат от службата, семейството, отечеството, държавните и обществени задължения. В това се изразява неговия принципиален религиозен индиферентизъм. За него религията се свежда към обредност, а не към едно по-дълбоко настроение на душата. Религиозно съзнание, чувство на единство с абсолютното, с Бога не му е свойствено. (...) Отбелязаните особености на българската психика пластично изтъкват и в литературата (Пенев 1921: 241-242).

Целта на това изложение е анализ на литературно-критическия дискурс, който поставя основи за мита за нерелигиозността на българската литература, а впоследствие и определяне на нова изследователска перспектива. Въпросът е много важен не заради това, че засяга голямата – и многократно разработвана – тема за българската само-идентификация, а понеже разкрива – чрез семантиката на ключови термини на модерното време – опита на модернизацията, а в това число и на секуларизацията на българската култура. В този контекст тезата на Б. Пенев трябва да се разглежда като симптом, а не диагноза.

1.

Мнението, че новата българска литература е „крайно бедна откъм религиозните мотиви“ (Константинов 1927: 501), се утвърждава още

през 20-те години на миналия век. В този контекст се посочват три имена: на Б. Пенев („Основни черти на днешната ни литература“, 1921), Георги Константинов („Религиозен дух и образ на Исуса в българската литература“, 1927) и Атанас Далчев („Религиозното чувство в българската лирика“, 1929). Първите двама автори подхващат Хердеровата идея, че литературата е израз на националния дух. Третият я отхвърля, като забелязва: *Не извеждаме ли ние по този начин тая народна психология пак от литературата и, следователно, не попадаме ли в един порочен кръг – да обясняваме едно нещо със същото, което искаме да обясним?* (Далчев 1929: 405), но въпреки това като че ли допринася към това схващане, като още в първото изречение заявява: *Ние нямаме религиозна лирика, макар че се срещат в нашата поезия религиозни мотиви* (Далчев 1929: 405).

Понеже студиите на тези трима автори се цитират до днес, трябва да се разкрият значенията на ключовите категории, т.е. да се извади дефиницията на „религиозността“, а също така и възгледът за „изкуството“ (в това число и за „религиозното изкуство“). При Пенев религиозното съзнание се свързва с чувството за единение с абсолютното, с Бога. Авторът говори за мистицизъм, духовно вглъбяване, потребностите от метафизичен характер, търсене на общочовешки морал. Литературата трябва да ги документира, като представя връзка със свръх-реалното/вечното.

Константинов започва от дефиниране на религиозността като „психична проява като постоянна склонност към мистичното вдълбочаване, с цел да се търсят далечните етични и смислови основи на битието“ (Константинов 1927: 494). След това набляга върху приближаване към Исус, върху осмисляне на екзистенциални проблеми. В този контекст оценява „християнството на българина“ като „позитивно, земно, фанатично“ (Константинов 1927: 502).-

Далчев подчертава, че „религиозният опит е индивидуален“, а „личното своеобразие на религиозната преживелица е признак за

нейната истинност“ (Далчев 1929: 405). *В своето 50-60 годишно съществуване българската литература не е дала нито един лиричен или епичен поет, в чието творчество главна ос да е идеята за Бога, както у Достоевски или Р. М. Рилке* (Далчев 1929: 404) – признава, след което започва да анализира идеята за Бога в творчеството на утвърдените български поети, като се отнася към писателите от края на XIX и началото на XX век: Ботев, Вазов, П. П. Славейков, Яворов, също како Пенев и Константинов.

Интригуващо е, че не се обръща специално внимание върху Ст. Михайловски. (Далчев дори изобщо не го споменава!) Пенев говори за проблясъци при П. П. Славейков и Яворов, Константинов се възхищава от Йовков, Далчев анализира различни „религиозности“, в крайна сметка като че ли одобрявайки чувствителността на Дебелянов. Разбира се, критиците се водят от различни идеали, което най-добре се вижда при Пенев и Константинов. И двамата наблягат върху народопсихологията, и двамата изхождат от тезата за липсата на „религиозност“ у българина, но първият има предвид романтично-месианския образец, отъждествен с полската литература, вторият изповядва толстоизъм. И в крайна сметка единият остава с констатацията за реализма в българската литература, другият – създава апология на повестта „Жертварят“, като възхвалява образа на „българския Исус“ като „сеятел и закрильник“. Въпросът с Далчев е от същото естество, защото и в неговата статия се крие специфичната – авторска – визия на „религиозната лирика“ и изобщо изкуството, както казва Михаил Неделчев (2004).

По-внимателен прочит показва обаче, че във всички студии зад емоционалния заряд, личната ангажираност на авторите, дори определена тенденциозност, се крият вътрешни несъответствия и противоречия. Те представляват за мен най-голям интерес, защото именно те свидетелстват за наслагването на различни идейни пластове в процеса на българската модернизацията.

И така, Пенев от една страна признава, че българинът по природа е религиозно индиферентен, т.е. разбираемо е, че литературата му е „доста бедна откъм религиозните мотиви“, от друга – не само очаква, но дори призовава към промяна, като отделните ѝ симптоми вижда в поезията на Славейков и Яворов. От една страна упреква писателите, които правят в това отношение първи опити, че не са оригинални, от друга – смята, че трябва да се следва образецът на Гьоте или полските романтици. От една страна признава, че реализмът произлиза от българската душа, от друга – негодува срещу обвързването на родните творци с реалното, националното.

Константинов, от своя страна, отбелязва, че българската литература е „чужда на всякакъв мистицизъм, на всякаква религиозност“ (Константинов 1927: 497), от друга обаче заявява, че „цялата наша стара литература, която знае само черковни и религиозни книги, не е литература народна, българска“ (Константинов 1927: 498), т.е. религиозното в литературата е чуждо. От една страна недоволства, че българинът не е религиозен, а суров и прагматичен, от друга – възхвалява епохата на богомилството, която *хем* е изключение, *хем* израз на оригинално, родно мъченичество и търсене на екзистенциалните истини. Старата литература според него не е „народна, българска“, но християнството на българина се е изразявало в службата на народа. В новата литература се появявали религиозните мотиви, но са били „крайно сухи и резонийорски“ (Константинов 1927: 503), а при това сведени до чисто обществени проблеми.

В този контекст критикът твърди, че „християнството никога не е било стихия, фактор в нашия племенен живот, в смисъл: – да го е движило в неговото исторично развитие и да е давало особен смисъл и религиозен отпечатък на неговите дела“ (Константинов 1927: 498), но след това признава, че „християнството, бидейки силен фактор в личния духовен живот на българина, се е издигнало в съзнанието му като негова отличителна национална същност и гордост“ (Константинов

1927: 500). Анализирайки образа на Исус в родната поезия, обвинява авторите в подаване на руско влияние, т.е. критикува русифицирането на фигурата на Христос, но едновременно идентифицира религиозността с определен национален модел, в случая – руския. В крайна сметка обаче стига до извода, че българска религия съществува и че тя се изразява именно в оригиналните черти на богомилството: яснота, справедливост и суровост. *Българинът търси преди всичко социална справедливост. За него тя е религия* (Константинов 1927: 502).-

Несъответствията в студията на Далчев се отнасят към други въпроси, но и те сигнализират смислово напрежение. Поетът предполага, че съществува религиозна лирика, като посочва имената на Достоевски и Рилке, но като че ли казва също, че религиозният опит, когато се поетизира, т.е. предоставя съзнателно, интенционално, декоративно, губи същността си. В крайна сметка Далчев се изказва срещу третиране на религиозното като гарант за поетичното, т.е. срещу инструментализиране на религиозните реквизити, но и естетизиране на личното преживяване.

2.

Струва ми се, че горепосочените противоречия може да се мотивират с наслагването на два порядъка: националния и универсалния. Първият предполага култа към родното, българското. В тази категория намира мястото си и идеята за изкуството като израз на националния/народния дух. Впоследствие, литературата е детерминирана от родния дух, но е и истинска, *автентична*, именно понеже точно него изразява. И затова тя образува, утвърждава националната идентичност, т.е. изпълнява възпитателна функция. Затова, когато Константинов критикува романа на Николай Райнов „Между пустинята и живота“, подчертава, че тя „има много малко религия в себе си“, но и „не издава никакво сродство с народната душа“ (Константинов 1927:

508). От друга страна обаче се забелязва и стремеж към универсалното, което предполага преклонение пред индивидуалния опит, постигнат в сферата на духовното. Тогава литературата се явява като израз на този опит, който се разбира като израз на общочовешко търсене, и по този начин тя става – според думите на Пенев – „не-субективна“. И затова тя трябва да бъде искрена, „от сърце“, а освен това и „не-литературна“ (според Пенев), „не-маниерна“ (според Константинов), „не-естетическа“ (според Далчев). Тогава тя дава свидетелство – на националния дух или личното преживяване – и така влияе върху читателя.

Свързващото звено на двата порядъка се оказва категорията на „автентичност“, която в първия случай означава родното, българското, във втория – собственото, духовното. Разбира се, мечтата за автентичността е лайтмотивът на модерното време, но тук интересното е, как тя се трансформира чрез националното.

Струва ми се, че оценката на религиозното/библейското в българската литература се подчинява на идеята за автентичното, което се разбира едновременно като „не-естетизираното“ и „не-чуждото“. Решаващият критерий е „българското“ – разбира се, схващано есенциалистски като обосновано върху постиженията на родната народопсихология. Литературната творба трябва да бъде *оригинална* в двата смисъла на думата: без чужди влияния (т.е. да произлиза от Духа) и без вторична обработка (т.е. да бъде от Сърце). И в тази перспектива трябва да се интерпретира фактът, че българските библейски парафрази или други произведения с религиозни мотиви се обвиняват в копиране на чуждото и вторично естетизиране, и впоследствие – в изкуствено прилагане в родния контекст.

Тезата, че българската литература е нерелигиозна (независимо, дали се приема положително или отрицателно) произлиза от народопсихолоичното възприемане на реализма като националната черта (който сам по себе си е свързан с възрожденския образ на литература-

та), но получава силата си вследствие на сблъсъка с романтично-модернистичния образец, а по-точно – с полския романтизъм и руския Сребърен век. Документира културния процес на възприемане на европейските модели, а дори идеята за догонването. В този контекст Пенев се оправдава, че само сравнението с другия може да разкрие собствения характер, но това сравнение го води към като че ли непоносими за него изводи. Идеалът е романтично-модернистичната визия на религиозното чувство като контакт с цялостното и на изразяващата него литература, но се прилага в ситуацията на доминиране на народоцентричния принцип, където литературата трябва да възпитава народа, като го тематизира и по този начин създава.

Канонът на българската литература изразява „българското“ и именно затова е *нерелигиозен*. Защото религиозното се явява от една страна чуждо, от друга – неискрено/изкуствено. Нерелигиозността означава тук обаче само това, че религиозните мотиви не функционират поотделно. Религиозното/библейското не е *автономно*. То го има, разбира се (за което свидетелстват не само съвременните изследвания), но преди всичко като знак на националната идентичност. Това сливане на религиозната идентичност с националната се вижда и при анализирания автори. При Пенев това може да се забележи, когато критикът се оплаква, че българският поет, дори боравейки с религиозните мотиви, е обвързан от народното. Константинов заявява това изрично, коментирайки епохата на турското робство и Възраждането.

Това се вижда и при защитниците на тезата за религиозността на българския поет, произхождащи предимно от църковните среди. Те се активизират през 30-40-те години, като дават отговор на комунистическия дискурс, превземаш мита за „индиферентния“ българин. Текстовете им са предимно полемични, а понякога и открито църковно-апологетични, т.е. явяват се като израз на борбата за смисъла на вярата и религията изобщо. Забелязват се две тенденции. Едната група автори признава, че съвременният български писател действително е имал в

миналото си периоди, когато е заставал срещу Църквата (главно под влиянието на Запада, но и на „руския nihilизъм“), но сега се завръща (вж. напр. Рашев 1938). Втората внушава:

Хората на изкуството са преди всичко поетите, са най-чувствителни към тия, така наречени вечни въпроси – за Бога, за безсмъртието, за истината, за красотата и т.н. (...) Хората на изкуството в България, и специално българските поети, стоят будно на своя пост. Нежните им, неподкупни, искрени души вървят по правия, цветист път към Бога, пътя по които се вървели техните бащи, и по който ще вървят поколенията, които ще дойдат след тях (Волен 1936: 259-260).

Особено интересна в това отношение е статията на архим. Евтимий „Отрицатели на религията ли са българските поети и писатели“ (1942), тъй като, първо, тезата ѝ е изградена върху риториката на двойно отрицание; второ, предоставения в нея подробен анализ на видове „отрицателно отношение към религията“ води автора към извода, че „от гледна точка на положително отношение към християнската вяра на нашия народ, (...) на първо място трябва да бъде поставен Тодор Влайков“ (Евтимий 1942: 33-34). Критерият е отношението към *темата*, но то не пречи значение да има и самият факт на употребата на религиозните мотиви, независимо от смисъла на авторовия жест. Целта е да се покаже, че религията присъства в българската литература, особено в исторически разказ, което пък доказва важноста ѝ в живота на българина и днес. В крайна сметка решаваща е пастирската перспектива:

Един положителен отговор на този въпрос би бил твърде силен аргумент против църковната ни вяра и с възможността на такъв аргумент християнският апологет трябва постоянно да се съобразява. Едва ли обаче може да се оспорва, че дори и един повърхностен поглед върху новобългарската литература от гледна точка на този въпрос не може да намери никакви данни за положителен отговор на него (Евтимий 1942: 3).

Отъждествяването на религиозната идентичност с националната служи за потвърждаване на историческата ролята на християнството. Художественото му тематизиране и регистриране в положителен

аспект изпълнява възпитателна функция. Литературата трябва да остава в тясна връзка с Църквата – метонимията на нравствено-религиозния мироглед на българина. В случай на поетите се подчертава, че тяхното търсене е израз на заложената в душата на всеки човек идея за Бога. Липсата на „гениалността“ по отношение на религиозното чувство се обяснява с творческата природа. Като цяло обаче идентифицирането е пълно. Разбира се, като национална се окачествява народната религиозност. По този начин дори църковните среди свеждат религиозното към народното, обредното, природното, а интелектуализираният „логос на гърците“ остава на заден план. Може би и затова не се споменава името на Михайловски... Разбира се, връзка с произлизащия още от Паисий Хилендарски образ за българина като прост селянин, е видима, но засега само я маркирам.

Духът на народопсихологията се носи както над междувоенните литературоведи, така и над църковните дейци. Грехът на есенциализирането се намира обаче и днес. Елка Константинова повтаря тезите на баща си, а дори ги доизработва, като признава: *В сравнение с други християнски култури и литератури нашата е бедна откъм църковна религиозност и откъм задълбочаване в метафизичните и мистико-етични съдържания на източното православие. Това съвсем не означава, че в националната ни култура не са проникнали идеите и духът на Божествените Исусови проповеди* (Константинова 2001: 212). Тя се произнася срещу интелектуализма, като българската литература смята за прекрасно свидетелство за „народното българско православие“, което е уникално. Българите според нея подчертават смисъла на земния живот и именно тук търсят контакт с Бога, който да бъде личен, нравствен, а не интелектуален, бихме казали – спекулативен.

Истината е, че българската духовност носи своя неповторима религиозна чувствителност и своя религиозна идея, различна от мистиката на другите християнски народи. Ние, българите, сме по своему религиозни. За нас християнството е преди всичко морален кодекс, източник на граждански добродете-

ли, а Божието присъствие усещаме в душите си, в угризения на съвестта си, в красотата и безкрая на Вселената (Константинова 2001: 210).

Въпросът за уникалното в/на българската култура е все актуален в някои среди, но интересното е, че като тема той се среща и сред най-съвременните изследователи. Например, младият литературовед-полонист, Камен Риков, в статията си „В търсене на духовни истини или за така наречения мистицизъм в българската литература“ (2011) признава, че тезите на Пенев и другите показват по-скоро гледа на българските елити за мистичното, породен от сблъсъка със западния романтизъм/модернизъм и свързания с него (вид) мистицизъм, но след това той отново решава да потърси „автентичната българска духовна традиция“. Намира я в „естествения мистицизъм“, който за разлика от западния, не е телесен, чувствен, и не се свежда към контакт със свръхестествената сила, а засяга цялостно светоусещание. Като пример Риков дава „Под манастирската лоза“ на Елин Пелин, а за образец на специфично българско „мистичното“ съзерцание посочва стихотворението „Камък“ на Далчев.

3.

Ще се опитам да формулирам по-общи наблюдения, като осъзнавам, че те са основани върху фрагментарен анализ, както че има опасност от есенциализирането и конструирането на изследователския предмет.

Българската рефлексията за религиозното и библейското в родната литература е подчинена на националното. И това – разбира се – не е нищо ново като твърдение. Струва ми се обаче, че все пак е нужен по-подробен анализ на този дискурс. Статиите на Пенев и Константинова свидетелстват всъщност за присъствието на дълбоко просвещенски идеи. И то не само заради възпитателната концепция на литературата, а заради идеята за автентичността, която (все още) е

постижима, а при това се отнася към народа. Художественият опит на романтизма и модернизма посочва, че изкуствеността е съдбата на модерния човек (Lovejoy 1924: 240-249), защото няма (вече) съгласие между чувството и мисълта, връзката им никога не е непосредствена (срв. Nycz 1997). Загубата на хармонията превръща автентичното в предмет на несбъднато желание. Изкуството (литературата) се явява като образец за формиране на личност, огледало, в която автентичността само се отразява. В този смисъл модерната култура е култура *par excellence* изкуствена (литературна) (Warchała 2006: 102-105). Модерната литература не е нито прозрачна, нито автентична. При гореспоменатите критици (на модерната литература) обаче автентичността остава решаващия критерий. Изглежда, че само Далчев осъзнава тази пукнатина, като намеква, че религиозната лирика сякаш не е възможна, щом естетизирането на религиозния опит е вторична обработка, съзнателна, тенденциозна, „с умисъл“. И така, остава му само критика на съвременните му поети, които създават според него псевдо-религиозни текстове.

Именно въпросът за инструменталното третиране на религиозното/библейското свързва анализиранияте тук критици, защото именно в това всички те виждат пречка към автентичното. Въпреки че Константинов като че ли насърчава (дори) „тенденциозното“ писане, като възхвалява книгата за Исус на Джиовани Панини, определяйки я като „пето евангелие“, свидетелство на вярващия мирянин, адресирано към отчуждените днес интелектуалци (Константинов 1927a), смята също така, че декоративното, естетическото, инструменталното е грешно, като визира както романа на Райнов, така и на Барбюс (Константинов 1927b). Вярвайки в искрена изповед, Константинов отхвърля лицемерната (и/или изкуствена) игра с мотивите.

И тази гледна точка се среща сред съвременните български литературоведи. Струва ми се, че в капана на обвиненията в декоративност и инструментализъм, попада дори Ив. Радев, когато пише за „нулево“

присъствие на библейските мотиви в българската литература, изброявайки два типа: неафиширания, херметичен по същество текстов детайл, който да актуализира библейския подтекст само в случай на ерудицията на читателя, и единичен знак, който по-скоро провокира очакванията, отколкото истински разгръща възможностите на библейската семантика (Радев 2001). При това той разглежда функционирането на Библията в твърде естетически план, така че повече го интересуват „апокрифните“ трансформации, отколкото „повторенията“. Независимо от това обаче именно Радев е първият, който се захваща с темата. Интересно допълнение представляват студии на Димитър Ефендулов, който повече гледа към хоризонта на религиозното. След тях тръгват множество изследователи, които или анализират някое забравено творчество/писател, или търсят религиозното/библейското в канона. По този начин те всъщност оспорват тезата на Радев и допринасят към ревалоризирането на утвърдените през комунизма възгледи за родната култура. Религиозното/библейското съществува в българската литература, а начинът на неговото възприемане се оказва прекрасен извор за вече освободената от народопсихологичното история на идеите. Защото именно връзката „Библията/религията-литературата“ става свидетелството за модернизиранието на българската култура.

4.

И тук си струва да се обърнем към историческия контекст на формирането на модерната българска култура, защото именно той се ползва като нужен коректив (но и оправдание!) за гореизброените наблюдения. Обикновено се посочва специфичното място на Библията в православната традиция. Като Светото Предание тя се реализира в пространството на храма, в литургията и иконографията. Освен това ценен източник на знанието са народните легенди и популярни четива.

ва. Български възрожденски текстове свидетелстват също, че самата Библия функционира като предмет на култа, а не книга за четене (Аретов 2016). Това *не-четене* е породено не толкова от ниска грамотност на населението, колкото от факта, че Светото Писание е на неразбираем вече църковно-славянски език. Пълният му новобългарски превод, обединяващият верните на Православната църква излиза едва през 1925 г. Преди това Словото е предоставено в протестантския превод, както и от чужди – и не винаги религиозни – произведения.

И така, в края на XIX и началото на XX век българският писател има достъп до два източника на знанието за Библията: православната литургията и чуждата, и често инославна по произход, литература. Колкото по-слаба е връзката със църковния ритуал, толкова по-голямо става влиянието на светските парафрази. Популяризирането на Библията в извън-литургичния контекст означава опростяване на преданието, но и присвояване на критическата рефлексия, не само на протестантката либерална екзегеза, но и на материалистическата критика за религията изобщо. В крайна сметка се утвърждава едно знание за Библията като *културен текст*, свободно цитиран и реинтерпретиран извън авторитета на Църквата, т.е. знание възникнало и разпространило се в неправославния културен контекст.

Напрежението във възприемането на Светото Писание се вижда особено през междувоенния период. Много добре свидетелство за това е случаят „Николай Райнов“. Анализът на актуализираната по случай юбилея на писателя през 1938 г.¹ рецепция на „богохулния“ му роман „Между пустинята и живота“, както и на цялото му творчество показва, че има две взаимно изключващи се интерпретации (за повече вж. Drzewiecka 2014). Но и двете потвърждават проблемността на модерния апокриф като текст, който функционира едновременно в два порядъка – религиозния и естетическия, и така потенциално

¹ Юбилейните тържества се организират от специален комитет и се планират за ноември 1938 г. В крайна сметка се преместват за март 1939 г., като се ограничават до една приятелска среща (вж. Мокрев 1970).

внушава алегоричен (или символичен) и миметичен (а дори митичен) стил на рецепция (Głowiński 1998: 144-147), актуализирани съответно от литературните критици и богословите (или представителите на църковните среди).

Интересното е, че в случая и двете групи се концертират върху богохулното, а не литературното в текста, т.е. подминават неговата условност (за нея ще се говори едва след 1989 г. у Стойчева 1991), както и взаимно си навлизат в полето на компетентност. Църковните среди дискредитират Райнов чрез препратките към идеала за научност и художественост, което разкрива слабостта на християнската апологетика, както и наличие на модерното (просвещенско-позитивисткото) формиране у читателите. Впоследствие, романът се представя като лъжлив религиозен трактат и/или литературна творба, която е нехудожествена и не-оригинална. Самият писател пък е определен като „българския враг на Богочеловека“ (Снегаров 1919: 50) и/или „голям книжник букваюд“ (Димитров 1919: 6). До фундаментално неразбиране се стига поради факта, че текстът му се чете съгласно мирогледната система на читателя, т.е. не се взимат предвид спецификите в семантичните полета на понятията, ползвани от автора. И при литературните критици дискусията се фокусира върху правото за трансгресията. Дори тези, които го защитават, не одобряват в това отношение книгата на Райнов, тъй като не е достатъчно гениална (Стоянов 1919). Оказва се, че това право принадлежи само за най-големите (интересното, че това твърдение се повтаря и след 1989 г. – у Жечев 1994), а Райнов не се приема като такъв.

Ако аргументите от 20-те години се свеждат до въпроса „науката и изкуството“, то тези от 30-те години актуализират темата „нацията и обществото“. Противниците на Райнов се основават върху идеала на християнската нравственост и отговорност. „Народните избраници“ трябва да функционират в рамките на традицията, така че романът „Между пустинята и живота“ е *престъпление*. Защитниците виждат

тук жест на великия дух, креативност и индивидуализъм, които се намират извън компетенциите както на държавата, така и на Църквата. Интересното е, че разликата между двата лагера се изразява в погледа върху отношението между духовната и светската сфера на живота. Това, че писателят трябва да поддържа духовите ценности на общността му, говори за (желанието за) единния хоризонт на духовната и светската власт. Това, че той има право на всякакъв ексцес, показва пък автономизирането на светското.

И двете страни обаче в крайна сметка актуализират идеала за националното развитие. Образът на Райнов като велик богохулник, унищожител на вярата се основава върху тезата, че изкуството трябва да утвърждава традиционните ценности, защото „духът“ на нацията се проявява в обичаите и религиозната традиция. В тази светлина богохулникът се превръща в предателя на народа. Образът на Райнов като духовен титан и пророк на новите ценности се основава върху тезата, че изкуството трябва да гради величието на народа, при което „духът“ се изразява в постиженията в сферата на културата и науката. В тази светлина писателят се явява като българския Джордано Бруно (*Николай Райнов и Джордано Бруно* 1939), а неговият противник – като предател. Но и в двата случая доминиращият се оказва инструменталният стил на рецепцията (Głowiński 1998: 147-148). Творчеството на Райнов служи за създаване на дихотомен образ на света. И в двата случая религията се подчинява на въпросите на нацията, макар и разбиранията за нея се различават. Ако при противниците на Райнов те се отнасят до идеята за Църквата като емблема на националната идентичност, то при защитниците става дума за духовната истина като източник на морала и човешкото единство и в този смисъл - като *средство* за съхранение на народа.

Случаят „Николай Райнов“ показва не само сблъсъка на двата порядъка на функционирането на Библията в модерното пространство, но и проблемите във възприемането на литературата, която борави

с библейските (или религиозните) мотиви. Понеже в художествения контекст те присъстват чрез парафрази, цитати и асоциации, има все по-голяма опасност от неразбиране на идейните хоризонти на източника, но и авторовото произведение, от прилагане на неадекватни понятийни рамки в процеса на тяхното четене. По този начин деконтекстуализирането се получава на всички етапи на интерпретацията. В крайна сметка, в условия на секуларизацията на обществото, четенето (на Библията, но и свързана с нея литература) се реализира предимно без най-основната теологична подготовка, като се базира главно върху тематиката на текста, при това схващана през призмата на западния критически опит.

Това *не-познаване* на библейския източник се отнася не само към писателите, но и към литературните критици. Въпросът за рецепцията и интерпелацията на Библията, но и на библейското в българската литература се отнася към начина на *възприемането* на тези феномени, което актуализира всъщност отношението между религиозното и светското. Въпросът защо поколението на проф. Ал. Балан, Ив. Шишманов и Б. Пенев не обръща внимание върху религиозните теми се отнася всъщност към това, как те разбират религията и Библията в пространството на литературата (изкуството). В този смисъл техните диагнози за българската идентичност трябва да се четат като симптоми на промените в българската култура. Разбира се, това важи и за критиците от по-късния период. Всичките имат определена представа за отношението между художественото и религиозното, както и прилагат определена методология, т.е. задават на литературното произведение определени въпроси. Може да каже обаче, че тезата за нерелигиозността на българина и литературата му е като цяло израз на „големия разказ“ за секуларизацията (или модернизацията) на българската култура. Затова ключово е именно времето на формирането на българската модерност, т.е. краят на XIX и началото на XX век. И именно то трябва да бъде наново преосмислено.

5.

Нов поглед върху явленията трябва да се реализира в перспектива на призива към освобождаване от „големия разказ“ на секуларизма, схващан като „големия разказ“ на модерността *par excellence*. За тази цел трябва да се вземе предвид факта, че понятията „религиозно“ и „светско“ се дефинират и валоризират в зависимост от културния контекст, както и че бинарната им опозиция също е конструкт. Трябва да се зададе въпросът как и защо определените представи и практики се класифицират като светски или религиозни и дали в „светското“ литературознание има съпротива срещу религиозното (Kauffmann 2009). Такъв поглед предлага постсекуларната мисъл².

Няма идеи и практики, които са религиозни или светски по същество (Asad 2003), така че значещите разлики между термините се изграждат от променящите се дискурсивни контексти. Ако контекстът помага да се дефинират понятията, то разликата помежду им помага да се установят границите на дадения дискурсивен контекст (Kauffmann 2007). Целта на постсекуларния анализ трябва да бъде деконструкция на бинарната опозиция „религиозно-светско“ в определен – в този случай български – културен контекст и установяване на генеалогия на основните значещи елементи. И тук особен принос може да има литературознанието и изобщо литературата. Защото, първо, както бе споменато, модерната култура е литературна, т.е. основана върху самомаскиращата се фикция, второ, литературата сама участва в процеса на създаване на модерността.

Ако секуларизацията се схваща като „релокация“, т.е. изваждане на определени идеи и практики от църковния контекст, именно в процеса на наричане и изместване на избрани ценности се конструира модерната категория „религия“, автономизирана и в крайна сметка

² Има вече доста обширна литература по темата. Тук ще се цитират само избрани текстове. По темата вж. Джевиецка 2014.

противопоставена на светското. В условията на модерната национална държава и светското публично пространство, под влияние на протестантската мисъл тя се неутрализира спрямо прогресивния разказ на модерността чрез приватизиране, усвояване в сферата на личното и индивидуалното. И така, термините „религиозен“ и „светски“ се ползват с цел установяване на границите на различни дискурсивни контексти, както и на идентичността на тези, които говорят в техните рамки (Kauffmann 2007).

В този контекст възниква въпросът за литературознанието, който е формирано от разказа за секуларизацията, но и само играе важна роля в развиването на този разказ. Какви представи се намират в основите на предмета и границите на литературоведския дискурс? Как това влияе върху изследванията? В този смисъл целта е правилно позициониране на литературата като източник на знанието. Благодарение на своята импровизираност и непоследователност тя може да разкрие импровизираността и непоследователността на модерния „голям разказ“ (за секуларизма). Понеже анализът на литературната творба няма претенции към пълна кохерентност, литературознанието има отношение към изследванията върху светското. Историята на секуларизирането може да се изследва като история на литературата (Stein 2014).

Модерното мислене във връзка с опозицията „религиозно-светско“ се основава върху протестантската по произход опозиция „добрата-лошата“ религия. Добрата за разлика от „лошата“ е невидима, изцяло усвоена и в този смисъл безопасна за общия поход към прогреса (вж. Fessenden 2006, 2014). Затова ключова дума в мисленето за религиозното в литературата се оказва „духовността“, схващана като следваща степен на развитието. В този контекст трябва да се зададе въпросът как българската литература (и литературна критика) е обвързана от секуларизационния разказ за свободата и прогреса? Как в тази перспектива функционира религията? Какво точно разкрива тезата за нерелигиозността на българина и неговата литература?

Според утвърденото мнение религията като цяло отсъства. Появява се само, ако служи за обозначаване на идентичността. Дефинира се като християнска, а по-точно като православна, и така функционира като един от най-важните маркери за българското. Дали обаче е невидима и лична, както е в случая на западната култура, изградена върху протестантския модел на възприемане на религиозното? В българския случай решаващото е православно разбиране, което се отнася към официалното, публичното, и така определящото идентичност спрямо другите. Трябва да се вземе предвид традицията на симфонията на властта, както и определени мисловни навици: недоверие към индивидуалните свидетелства за вярата, както и подозрителност спрямо реализирания извън общността мистичен опит. Става дума не само за различни дефиниции, но и различни начини на изразяване. Може би заради това секуларизиращите се българи се обвиняват в религиозния индиферентизъм? Защото от сферата на индивидуалното изчезват колективни, *видими* практики на православия култ? В крайна сметка става дума за секуларизация в православен контекст. От друга страна новите културни рамки се начертават от не-православно. Несъмнено всичко това изисква по-задълбочен прочит, както и по-фин методологичен инструментариум, който още чака своето разработване.

Това са само някои въпроси или предположения, които могат да се формулират във връзка с темата за мястото на библейския текст в българската литература, както и с автостереотипа за нерелигиозността на българина. При всички случаи обаче нужно е тези утвърдени представи да се преосмислят първо в перспективата на постсекуларния опит. Това не само ще доведе до преоценяване на тяхното съдържание, но и ще помогне в изграждане на нов – освободен от предразсъдъците – поглед върху българската модерност.

Библиография

- Аретов, Николай. Парадоксалната българска рецепция на Библията през епохата на Възраждането. – *Slavia Meridionalis*, 16, 2016. [Aretov, Nikolay. Paradoksalna balgarska recepciya na Bibliyata prez epochata na Vazrazhdaneto. – *Slavia Meridionalis*, 16, 2016.] (DOI: 10.11649/sm.2016.005)
- Архим. Евтимий. Отрицатели на религията ли са българските поети и писатели. – *Годишник на Университет „Св. Климент Охридски“*. Богословски факултет, № 3, 1942. [Arhim. Evtimiy. Otricateli na religiyata li sa balgarskite poeti i pisатели. – *Godishnik na Universitet „Sv. Kliment Ohridski“*. Bogoslovski fakultet, № 3, 1942.]
- Далчев, Атанас. Религиозното чувство в българската лирика. – *Философски преглед*, № 4, 1929. [Dalchev, Atanas. Religioznoto chuvstvo v balgarskata lirika. – *Filosofski pregled*, № 4, 1929.]
- Джевиецка, Евелина. За ползите от постсекуларната мисъл в изследването на балканските култури. – В: *Балканите – култури и менталитети*. Ред. Цв. Георгиева. София: Ан-Ди, 2014. [Dzeviecka, Evelina. Za polzite ot postsekularnata misal v izsledvaneto na balkanskite kultury. – V: *Balkanite – kultury i mantaliteti*. Red. Cv. Georgieva. Sofiya: An-Di, 2014.]
- Димитров, Христо. Ницшеанско-модернистка философия в свещена костюмировка (По повод новата книга на Н. Райнова – „Между пустинята и живота“). – *Сила*, № 41, 1919. [Dimitrov, Hristo. Nicsheansko-modernistka filosofiya v sveshtena kostyumirovka (Po povod novata kniga na N. Raynova – „Mezdu pustinyata i zhivota“). – *Sila*, № 41, 1919.]
- Жечев, Тончо. Неслято и неразделно. – *Култура*, № 19, 1994. [Zhechev, Toncho. Neslyato i nerazdelno. – *Kultura*, № 19, 1994.]
- Константинов, Георги. Проблемът за Исуса. С оглед към българската литература. – *Българска мисъл*, № 5, 1927а. [Konstantinov, Georgi. Problemat za Isusa. S ogled kam balgarskata literatura. – *Balgarska misal*, № 7, 1927.]
- Константинов, Георги. Проблемът за Исуса. С оглед към българската литература. – *Българска мисъл*, № 6, 1927б. [Konstantinov, Georgi. Problemat za Isusa. S ogled kam balgarskata literatura. – *Balgarska misal*, № 7, 1927.]
- Константинов, Георги. Религиозен дух и образ на Исуса в българската литература. – *Българска мисъл*, № 7, 1927с. [Konstantinov, Georgi. Religiozen duh i obraz na Isusa v balgarskata literatura. – *Balgarska misal*, № 7, 1927.]
- Константинова, Елка. Образът на Исус в новата българска литература. – В: *Християнската идея в историята и културата на Европа*. Ред. Д. Овчаров. Варна: Община Варна, 2001. [Konstantinova, Elka. Obrazat na Isus v novata balgarska literatura. – V: *Hristiyanskata ideya v istoriyata i kulturata na Evropa*. Red. D. Ovcharov. Varna: Obshtina varna, 2001.]
- Мокрев, Стефан. Забраненият юбилей на Николай Райнов. – *Септември*, № 7, 1970. [Mokrev, Stefan. Zabraneniyat yubiley na Nikolay Raynov. – *Septemvri*, № 7, 1970.]
- Неделчев, Михаил. „Молитвите на устните горят“. Образи на религиозното у Атанас Далчев. Отрицания и осъществявания. – *Християнство и култура*, № 2, 2004. [Nedelchev, Mihail. „Molovitve na ustnite goryat“. Obrazi na religioznoto u Atanas Dalchev. Otricaniya i osashtestvyavaniya. – *Hristiyanstvo i kultuta*, № 2, 2004.]
- Николай Райнов и Джордано Бруно. – *Нация и политика*, № 3, 1939. [Nikolay

- Raynov Dzhjordano Bruno. – *Naciya i polityka*, № 3, 1939.]
- Пенев, Боян. Основни черти на днешната ни литература. – *Златороз*, № 4-5, 1921. [Penev, Boyan. Osnovni cherti na dneshnata ni literatura. – *Zlatorog*, № 4-5, 1921.]
- Радев, Иван. Библейският текст – варианти на нулево присъствие в българската литература. – В: *Следите на Свещената книга в българската литература*. Ред. Ив. Радев. В. Търново: Фабер, 2001. [Radev, Ivan, *Bibleyskiyat tekst – varianti na „nulevo” prisastvie v balgarskata literatura*. – V: *Sledite na Sveshtenata kniga v balgarskata literatura*. Red. Iv. Radev. V. Tarnovo: Faber, 2001.]
- Радев, Иван. Библейският текст – насоки и равнища на естетическа адаптивност в българската литература (бегъл обзор). – В: Иван Радев, *Библията и българската литература. XIX-XX век. Справочник интерпретации*. В. Търново: Абагар, 1999. [Radev, Ivan. Bibleyskiyat tekst – nasoki i ravnishta na esteticheskata adaptivnost v balgarskata literatura (begal obzor). – V: Ivan Radev, *Bibliyata i balgarskata literatura. XIX-XX vek. Spravochnik interpretacii*. V. Tarnovo: Abagar, 1999.]
- Рашев, Йордан. Български писатели и Църквата. – *Църковен вестник*, № 38, 1938. [Rashev, Yordan. Balgarski pisateli i Sarkvata. – *Sarkoven vestnik*, № 38, 1938.]
- Риков, Камен. В търсене на духовни истини или за така наречения мистицизъм в българската литература. – В: *Истина, мистификация, лъжа в славянските езици, литератури и култури*. Ред. Н. Иванова и др. София: Лектура, 2011. [Rikev, Kamen. V tarsene na duhovni istini ili za taka narecheniya misticizam v balgarskata literatura. – V: *Istina, mistifikaciya, lazha v slavyanskite ezici, literaturi i kultury*. Red. N. Ivanova i dr. Sofiya: Lektura, 2011.]
- Снегаров, Иван. Нов опит за разрушение на Христовото учение. – *Църковен вестник*, № 7, 1919. [Snegarov, Ivan. Nov opit za razrushenie na Hristovoto uchenie. – *Sarkoven vestnik*, № 7, 1919.]
- Стойчева, Светлана. „Между пустинята и живота” – роман на българския модернизъм. – *Литературна история*, № 19, 1991. [Stoycheva, Svetlana. „Mezhdu pustinyata i zhivota” – roman na balgarskiya modernizam. – *Literaturna misal*, № 19, 1991.]
- Стоянов, Людмил. „Между пустинята и живота” от Николай Райнов. – *Сила*, № 38, 1919. [Stoyanov, Lyudmil. „Mezhdu pustinyata i zhivota” ot Nikolay Raynov. – *Sila*, № 38, 1919.]
- Asad, Talal. *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*. Stanford: Stanford University Press, 2003
- Drzewiecka, Ewelina. Apokryficzne identyfikacje. O wartościowaniu autorskich parafraz biblijnych na przykładzie recepcji powieści Nikołaja Rajnowa „Между пустинята и живота”. – В: *Konstrukcje i destrukcje tożsamości. T. 3. Narracja i pamięć*. Red. E. Golachowska, A. Zielińska. Warszawa: SOW, 2014.
- Fessenden, Tracy. The Problem of the Postsecular. – *American Literary History*, 26, № 1, 2014 (DOI: 10.1093/alh/ajt066).
- Fessenden, Tracy. *Culture and Redemption: Religion, the Secular, and American Literature*. Princeton: Princeton University Press, 2006.
- Głowiński, Michał. *Dzieło wobec odbiorcy. Szkice z komunikacji literackiej*. Kraków: Universitas, 1998.
- Kauffmann, Michael W. Locating the Postsecular. – *Religion & Literature*, 41, № 3, 2009.
- Kauffmann, Michael W. *The Religious, the Secular, and Literary Studies: Rethinking the*

- Secularization Narrative in Histories of the Profession. – *New Literary History*, 38, № 4, 2007.
- Lovejoy, Arthur O., On the Discrimination of Romanticisms. – *Publications of the Modern Language Association of America*, 39, 1924.
- Nycz, Ryszard. *Język modernizmu*. Kraków: Universitas, 1994.
- Stein, Jordan A. Angels in (Mexican) America. – *American Literature*, 86, № 4, 2014 (DOI: 10.1215/00029831-2811778).
- Warchała, Michał. *Autentyczność i nowoczesność*. Kraków: Universitas, 2006.