ЕВТИМИЕВАТА ШКОЛА В КОНТЕКСТА НА ЕВРОПЕЙСКОТО ДУХОВНО РАЗВИТИЕ

КРАСИМИР СТАНЧЕВ

0.0. Темата на тази статия би могла да събуди смущение и вероятно възражение: не като научен проблем, а като безразсъдство той да бъде разискван на няколко страници. Затова веднага трябва да бъде направена уговорката, че не става дума за опит от няколко факта да се правят предпоставени изводи, т. е. да се върви по псевдоаналитичен път, а в порядъка на едно *тезисно изложение* да се потърси мястото на Евтимиевата школа (такава, каквато я познаваме в резултат на почти едновековни изследвания[1]) в духовното развитие на Европа през XIV—XV в. (на което са посветени не едно и две синтетични, концептуални съчинения[2]).

0.1. Основните понятия, с които боравим при разглеждане на така поставената тема, са широко известни и многократно употребявани: Евтимиева школа, исихазъм, Ренесанс. Но именно широката им употреба и възможността между тях да бъдат установявани зависимости по различни линии ни карат да уточним тяхната употреба в случая. Днес вече терминът „Евтимиева школа" не може да се счита за синоним на „Търновска книжовна школа" — последната възниква още през XIII в. и има свое повече от столетно развитие (недостатъчно проучено досега) до 70-те години на XIV в., когато възниква школата на Евтимий Търновски като най-висок *етап* в развитието на Търновската школа, в който определени стилови белези вече напускат нейния регион. Що се отнася до исихазма, И. Ф. Майендорф вижда четири аспекта в съвременната употреба на този термин: за означаване съответно на стародавната „безмълвническа" практика на индивидуалното отшел-

[1] Пълна библиография на литературата за Евтимиевата школа досега не е съставяна. Тук ще посоча само най-важните изследвания с по-обобщаващ характер, които използувам в работата си: П. А. Сырку. К истории исправления книг в Болгарии в XIV веке. Т. I. Вып. 1. Время и жизнь патриарха Евфимия Терновского. СПб., 1898. Т. I. Вып. 2. Литургические труды патриарха Евфимия Терновского. СПб., 1890; К. Ф. Радченко. Религиозное и литературное движение в Болгарии в эпоху перед турецким завоеванием. Киев, 1898; Хр. Ив. Попов. Евтимий — последен търновски и трапезицки патриарх. Пловдив, 1901; П. Динеков. Стара българска литература. Ч. II. С., 1953; История на българската литература в четири тома. Т. I. Старобългарска литература. С., 1962; Търновска книжовна школа. Международен симпозиум. С., 1974; Търновска книжовна школа. 2. Ученици и последователи на Евтимий Търновски. Втори международен симпозиум. С., 1980; Кл. Иванова. Агиографската продукция на Търновската книжовна школа. Канд. дис. (машинопис). С., 1979.

[2] Подробна библиография за Ренесанса вж. у А. Ф. Лосев. Эстетика Возрождения. М., 1978, с. 615—623.

ничество; на психосоматическия метод на „умната молитва", прилаган от атонското (но не само от него) монашество през XIII—XIV в. (а има и доста по-късни случаи); на философско-богословските възгледи на Григорий Палама (т. е. „исихазъм" = „паламитство"); на т. нар. „политически исихазъм", оказал голямо влияние върху православните славянски страни.[3] Тук под „исихазъм" ще се разбира онова религиозно-политическо и философско-богословско *движение,* което обхваща всички тези аспекти и като цяло изкристализира към средата на XIV в., макар че отделните му съставки понякога идват още от ранното християнство. Най-сетне терминът „Ренесанс" ще бъде използуван не в този неоправдано разширен смисъл, който той получи в трудовете на Н. И. Конрад,[4] а като *един от възможните модели* на преход от средновековието към новото време, реализиран най-пълно в Италия през XIV—XVI в. Именно с този м о д е л ще бъде съпоставен Евтимиевият *етап* в развитието на българската литература и култура, който от своя страна е органично свързан с *движението* на исихазма.

1.0. Промените, които Евтимиевата школа внася в литературния и изобщо в духовния живот на България през втората половина на XIV в., са безспорни. Спорна е тяхната културологическа интерпретация, поради което съвсем накратко ще бъде направен опит за очертаването им, т. е. за очертаване на *основните насоки* на Евтимиевата реформа.

1.1. В областта на *книжовния език* и на правописа Евтимий цели (и частично успява) да наложи *единство,* основано на опит за частично *реставриране* на Кирило-Методиевия език и правопис (така, както са си го представяли през XIV в. в България). Успоредно с това се проявява и очевидна тенденция към известна елинизация на книжовния език (а в някои случаи дори и на писмото). Реставрацията и елинизацията са подчинени на идеята за постигане на ч и с т о т а на свещените и обредни текстове, чрез които говори *истината,* а за средновековното съзнание чистотата и истинността на „свещеновидното изображение" (Псевдо-Дионисий Ареопагит), било то словесно или иконографско, се свързват с придържането към древния (и затова автентичен) първоизточник, който е и най-близо до първообраза — в случая придържане към възможно най-старите преводи или към самите гръцки текстове. Търсеното единство на езика и правописа, осигуряващо чистота и истинност на текстовете, е призвано да служи за *охраняване на православието* от възможни еретически отклонения (за което пряко говори Евтимиевият последовател Константин Костенечки). С други думи, Евтимиевата езиково-правописна реформа в крайна сметка цели да не позволи индивидуалистични тълкувания на религиозните текстове, да не позволи на *индивида* възможност за *свое* тълкуване на истината, което да не бъде контролирано от църквата (като единствена институция, осигуряваща контакта на човека с бога). Възможните непрограмирани последици — осъзнаване на езиково-правописното единство като народностно единство на литературата и др. — не променят основната *антииндивидуалистична* насоченост на езиково-правописната реформа. А нейното налагане извън региона на Търновската школа — в Сърбия, Русия и отвъддунавските княжества — допълнително потвърждава, че целите не са културно-национални, а религиозно-тоталитарни.

1.2. *Стилът,* който Евтимий налага и който по-късно получава названието „плетение словес", има за основна цел максималното използуване на

---

[3] И. Ф. М е й е н д о р ф. О византийском исихазме и его роли в культурном и историческом развитии Восточной Европы в XIV в. — ТОДРЛ, т. XXIX, 1974, 292—295.

[4] Срв. статиите му в кн.: Н. И. К о н р а д. Запад и Восток. М., 1972.

словото като средство за разкриване на божествената същност на нещата в духа на исихазма. Показателно е, че в своите житийно-панегирични произведения Евтимий не въвежда нови за българската литература теми, а подлага на стилова обработка и сюжетно разширяване фабули, които черпи от българската традиция от XIII в. или пък от византийската литература. С други думи, като писател той внася известно обновление в *каноните* (системата от нормативни средства за художествен израз), без да засяга същностната основа—литературния *етикет* (системата от нормативни етико-естетически представи, свързани със същността на средновековния художествен идеал).[5] Когато в увода на житието си за Иван Рилски Евтимий роптае срещу предходниците си, че били пишели „грубо и неумело", той изхожда не от позициите на рушител на средновековната нормативност, а от позициите на *блюстител на нормативността*, който е недоволен от начина, по който тя е била реализирана в непосредствено предхождащата неговото време традиция. Други аспекти на Евтимиевото стилово новаторство, като например използването на непознати дотогава за оригиналната българска литература източници на библейски цитати (например „Песен на песните") и пр., също говорят за стремежа му към най-дълбоко и най-съвършено разкриване (чрез всички възможни средства) на *божествената символика* във видимия свят. Що се отнася до исихастките характеристики на Евтимиевите житийни герои, те са напълно съгласувани с традиционното за източното християнство ограничаване на индивидуалния мистицизъм в рамките на църковната интерпретация на религиозното чувство, недопускащо отклонения по посока на индивидуалистичното боготърсачество.

1.3. *Жанровото новаторство* на Евтимий и последователите му проявява: 1) от въвеждането на новия (Ерусалимския) *църковен устав* и 2) от стремежа да се реализират в максимална степен вътрешноструктурните възможности, заложени в *традиционните* литературни жанрове. При това тук не е без значение примерът на византийската литература (в която процесите се обуславят от също такива причини). Интеграцията на жанровете в сферата на официалната литература, която е една от ярките характеристики на Евтимиевата школа, както и въвеждането на някои нови жанрове (молебен канон и др.) са очевидни свидетелства за това, че през втората половина на XIV в. средновековната литературна система, изградена в България през IX—X в., достига максимума на своите възможности за реализация.

1.4. В областта на преводната литература епохата на Евтимий се характеризира с попълване на преводния корпус с произведения от първостепенна важност за идейния живот на средновековния византийско-славянски свят, останали дотогава непреведени като цяло (познати само в откъси или перифрази) — например Исаевият превод на съчиненията на Псевдо-Дионисий Ареопагит и пълният превод на „Небеса" от Йоан Дамаскин[6] (двама автори, върху които до голяма степен се крепи цялата философска система на Ви-

---

[5] За по-точното разграничаване на понятието „литературен етикет", въведено от Д. С. Лихачов, и понятието „канон", както и за тяхното различно отношение към традиционността вж. Кр. Станчев. Нормативност на средновековната естетика и поетика. — Старобълг. литература, кн. 6, 1980.

[6] За превода на Ареопагитския корпус вж. Г. М. Прохоров. Корпус сочинений с именем Дионисия Ареопагита в древнерусской литературе (Проблемы и задачи изучения). — ТОДРЛ, т. XXXI, 1976; Кр. Станчев. Концепцията на Псевдо-Дионисий Ареопагит за образното познание и нейното разпространение в средновековна България. — Старобълг. литература, кн. 3, 1978. За пълния превод на „Небеса" вж. Б. Ст. Ангелов. Пълен южнославянски превод на съчинението „Небеса". — В: Страници из историята на старобългарската литература. С., 1974.

зантия, които са стълбовете на *средновековния неоплатонизъм*). На фона на тези преводи на капитални трудове бледнеят оскъдните (и слабо разпространени) преводи на чисто исихастка (включително антиварлаамитска) литература. Очевидно в кръга на Евтимий се е отдавало много по-голямо значение на превеждането на трудове, основополагащи за средновековната философско-богословска мисъл и отдавна включени в светото предание, отколкото на съчинения, навлизащи в деликатни сфери на богословието или пък запознаващи, макар и в порядъка на полемиката, с все още актуални учения с неортодоксален характер. И още нещо — Г. М. Прохоров с пълно основание свързва оскъдността на преводите на антиварлаамитски съчинения с неразпространеността на възгледите на Варлаам и Акиндин сред православното славянство.[7]

1.5. Поради липса на други извори пак от литературното творчество на Евтимий сме принудени да черпим сведения и за някои други негови възгледи, които нямат литературно-естетически характер, но са важни за културологическото осмисляне на неговата реформа. В частност у някои автори се набляга върху новото отношение на Евтимий към царската власт и нейните задължения. То наистина е ново, но не в насоката, в която обикновено се интерпретира. В известния момент от Житието на Иван Рилски, където в епистоларна форма е предаден отговорът на отшелника до царя, който му изпраща храна и злато, Евтимий открито изразява своето виждане за царската власт като абсолютно подчинена на църквата. Това наистина е нещо ново за традициите на Европейския Югоизток, където политическата власт винаги е държала в подчинение църковната. Но именно в периода на разпространение на исихазма, който е и период на упадък на Византийската империя и на нейните политически институции, на Балканите се ражда идеята за *универсалната теокрация*. Както изтъква и Майендорф, концепцията на „политическия исихазъм", възприемана буквално, предполага „Константинополският патриарх да стане истински източен папа, управляващ целия свят чрез посредничеството на своите наместници-епископи".[8] С други думи, на заника на Византийската империя (и с мисълта да се спаси византинизмът) традиционният византийски цезаропапизъм се превръща в папоцезаризъм, и то в момент на най-остра конфронтация с папството, активно поддържана именно от исихастите — един от многото и същевременно един от най-ярките парадокси в хилядолетната история на Византия, по-точно на нейната политическа мисъл. Разбира се, по ред причини тази идея не успява да се реализира нито във Византия, нито в славянските страни, на които тя я предава. Но самото стигане до нея, и то в момент, когато на Запад, където е господствувала през цялото средновековие, тя вече търпи своя крах, е показателно: както и в други случаи остава впечатлението, че византийският цивилизационен модел в много отношения се развива в обратна посока спрямо западния.

2.0. Независимо от отделните паралели, прокарвани по-горе, едно поцялостно съпоставяне на така очертаните основни параметри на Евтимиевата школа с духовния живот във Византия през XIV—XV в. е първата (и задължителна!) крачка към изясняване на мястото ѝ в европейското развитие от това време.

2.1. Тенденциите към езиково реставраторство и стилово съвършенство в Евтимиевата школа имат свой типологически паралел в своеобразната „класицистична" насоченост на официалната византийска литература през

[7] Вж. Г. М. Прохоров. Сочинения Давида Дисипата в древнерусской литературе. — ТОДРЛ, т. XXXIII, 1979, с. 43.

[8] И. Ф. Мейендорф. Цит. съч., с. 303.

XIV—XV в. Този „класицизъм" на Палеологовската епоха е свързан с ново (след епохите на Фотий и на Псел) увлечение по гръцката античност, изразяващо се в опити да се въплъти строго християнското съдържание в считаните за съвършени езикови и стилистични форми на античната литература. Както изтъкват изследователите, през този период византийската „висока" литература „в своя формален израз се опира най-вече именно на тези изваяни в древността, доведени до естетическо съвършенство, но изгубили реалната си среда традиции. Оттук е в тази литература култът към старогръцкия език и култът към формалните средства в жанров и стилов план, изработени от древногръцките автори."[9] На античния художествен опит се гледа в духа на *реставраторството,* а не в духа на същностното обновление на литературния процес — напротив, именно увлечението в подражание на античните образци в много случаи възпира собствено творческите изяви на късновизантийските писатели. Впрочем античността в една или друга степен винаги е била за византийската литература образец и източник на литературно-техническо съвършенство, така че „класицизмът" на XIV—XV в. е по същество именно максимална изява на някои същностни тенденции в развитието на тази средновековна литература, а не средство за преодоляването ѝ. По класификацията на Х. Мор т. нар. „Палеологов ренесанс" остава на равнището на първата (характерна за средновековието в развития му стадий) рецепция на античността, докато възраждането на класическата древност в Италия по същото време има съвсем други функции, това е вече втората рецепция на античността, която се превръща в средство за преодоляване на средновековната естетико-художествена концепция.[10]

2.2. Съпоставката в жанрово отношение има по-други измерения. Отдавна е известно, че обновлението на агиографските жанрове и по-точно интеграцията на житието и похвалното слово в Евтимиевата школа има своя паралел в доста по-ранен момент от развитието на византийската литература — в творчеството на Симеон Метафраст (X—XI в.), — макар че стилистиката на Евтимиевите житийно-панегирични произведения ги сближава и с някои творби на византийски автори от XIV в. Що се отнася до някои жанрови нововъведения, вече бе казано, че те са породени от въвеждането на новия църковен устав — т. е. от една извънлитературна причина, обща за балканските православни страни през XIV в. Но трябва да се отбележи, че българската литература остава неутрална към такива процеси във византийската през XIII—XIV в. като разцвета на романа в стихове, широкото разпространение и непрекъснатото обогатяване на народната литература (доста различна от традиционната апокрифна литература) и др. Иначе казано, равнището на развитие на българската литература през този период я прави възприемчива само към някои обновления на *традиционните* богослужебни жанрове, докато във Византия се наблюдава пълният разцвет на една изключително богата средновековна жанрова система.

2.3. В областта на философските възгледи, изключително важни за характеризирането на културния тип през епохата, България при Евтимий е под въздействието на победилия исихазъм, но е останала вън от десетилетните борби, вън от умственото брожение, което предшествува тази победа. Явленията на византийския хуманизъм,[11] концентрирал се през XIV в. в средите на варлаамитите, а през XV в. в още по-тесния кръг на Георги

[9] Л. А. Фрейберг, Т. В. Попова. Византийская литература эпохи расцвета. IX—XV вв. М., 1978, с. 220.

[10] Вж. Х. Мор. „Ренессанс" и Ренессанс. Рецепция древней культуры в Средние века как всемирно-историческая проблема (тезисы). — В: Средние века. Вып. 40. М., 1976.

[11] Вж. И. П. Медведев. Византийский гуманизм XIV—XV вв. Л., 1976.

Гемист Плитон, остават практически непознати за България. Но веднага трябва да се припомни, че и в самата Византия те не намират благодатна почва за по-широко развитие. Рационалистическите възгледи на Варлаам и Акиндин, повлияни от ренесансовия богословски номинализъм, биват отхвърлени и обявени за ерес, понеже са в противоречие с насоката, в която Византия търси изход от кризиса, с реставраторската линия на развитие, на която залага политическият исихазъм. А философско-политическата концепция на Плитон през XV в. не само не намира някаква що-годе по-широка поддръжка, но и сама по себе си пак е пронизана от духа на реставраторството — само че не християнско, а езическо. Класицистическата насоченост на Палеологовска Византия в тях стига до крайност, до своята логическа завършеност — опит за пълно връщане към античността, но именно *връщане*, а не използуването ѝ за целите на едно органично развитие. От средновековния неоплатонизъм през късноантичния Плитон се връща към самия Платон, спори с Аристотел, проповядва многобожие и гносеологически индивидуализъм, като с всичко това оказва благоприятно влияние върху Италианския ренесанс, но за самата Византия резултатите от този негов *платонизъм* са следните (сумирани по Сюзюмов)[12]: аристократична философия (закъсняло езичество с разсъдъчна митология), неприемлива за масите, които в момента по-скоро биха приели едно реформирано християнство, отколкото отказа от него (при надвисналата външна опасност единствена опора остава традиционната религия), и намираща почва само сред отделни аристократи, за които чрез дискредитирането на християнството създава прецедент, облекчаващ по-късно прехода на някои от тях към исляма. Отчитайки и елинизма на Плитон, бихме могли да го характеризираме като патриот с напълно безпочвени идеи, неприемливи в голямата си част и за италианските ренесансови дейци — и ако те го боготворят, то е преди всичко поради факта, че Плитон им разкрива истинския Платон. И нека повторим още веднъж — тези крайни течения в развитието на византийската философска мисъл остават напълно непознати в България.

2.4. Що се отнася до византийските възгледи за държавата и властта, ако изключим отново крайните позиции на Плитон, те вече бяха обобщено характеризирани във връзка с възприемането им от Евтимий. Исихастите стигат до идеята за универсалната теокрация и се опитват да я реализират, но на практика това става само частично, и то само в сферата на една духовна и културна общност на балканските православни народи, градена на една обновена основа в момент, когато политическата разпокъсаност и нестабилност правят невъзможно функционирането на старите имперски идеи на византинизма. И все пак, ако си позволим да поразсъждаваме с категорията бъдеще в миналото, тази идея вероятно щеше да ни предложи адекватен модел на развитие на тези държави, ако те не бяха изгубили политическата си независимост, във всеки случай много по-съответствуващ на органиката на византийско-славянското средновековно развитие, отколкото реставраторско-романтичните идеи на Плитон.

2.5. И така от казаното дотук можем да направим извода, че Евтимиевата школа напълно се вписва в кръга на основните тенденции, които характеризират развитието на Европейския Югоизток през XIV—XV в., като запазва изконно съществуващата дистанция в степента на реализация на развойния модел във Византия (където той се формира и реализира напълно) и в България.

---

[12] Вж. История Византии в трех томах. Т. 3. М., 1967, с. 255.

3.0. Обръщайки поглед към западноевропейското духовно развитие през разглежданата епоха, трябва първо в максимално обобщен вид да очертаем основните елементи, които характеризират Ренесанса и които вече са изкристализирали в Италия, а е започнало разпространението им и в други западноевропейски страни. След мащабните построения на Я. Буркхард[13], който подхожда към Ренесанса, като до голяма степен абсолютизира неговото противопоставяне на средните векове, и след „бунта на медиевистите", намерил най-ярък израз в прочутата книга на Й. Хъйзинга[14], като че ли най-обективни и максимално съобразени със сложността и разнородността на явлението са културноисторическата концепция на П. Бицили за Ренесанса[15] и аналитично-синтетичните разсъждения на А. Ф. Лосев за ренесансовата естетика,[16] които взаимно се допълват. Именно върху последните двама автори се опира и предлаганата по-долу обща характеристика на Ренесанса.

3.1. В противовес на богословския реализъм (на неоплатоническа основа), който е философската база на средновековния символизъм, Ренесансът се обръща към *номинализма,* чрез който се преодолява и символизмът и изкуството се насочва към търсене на конкретно пластичното като пряко породено от бога. В противовес на средновековната митологично универсализираща типизация центърът на вниманието се премества върху частното, *конкретното.* Тези процеси са органично свързани с преодоляването на средновековната корпоративност (която охранява индивида и му служи за опора, но същевременно му пречи да се изяви като личност) и с разгръщането на *съзнателния индивидуализъм,* който в частност може да намери израз и в засилване на мистичните течения и изобщо в религиозна автономия на личността. Важното в случая е раждането на представата за свободомислещата личност, независимо къде тя се проявява: в занаятите, в литературата, в изкуството, в обществено-политическия живот или в мистиката. Ренесансът е свързан и с античността, и със средновековието, но, както изтъква Лосев, той преодолява античния „вещевизъм" и космологизъм, както и средновековната абстрактност и теоцентризма, за да стигне до „антропоцентризма и стихийно утвърждаващата себе си индивидуална човешка личност, стигаща до артистическо творческо самоутвърждаване"[17]. Именно *антропоцентризмът* характеризира ренесансовия *хуманизъм,* докато в средновековието, което не по-малко се занимава с човека, безусловно господствува *теоцентричната* гледна точка. И пак Лосев изтъква като една от основните черти на ренесансовата естетика (и най-важна във философски план) антропоцентричният *неоплатонизъм,* който същностно се отличава както от античния, така и от средновековния неоплатонизъм. Най-сетне по отношение на възгледите за държавата и властта ренесансовите мислители се противопоставят на средновековната универсална теокрация и сочат като алтернатива *националната държава,* автономната и суверенна държавна власт.

3.2. В сферата на художественото творчество и на филологическата култура тези характеристики на Ренесанса се конкретизират като осъзнаване

---

[13] Я. Буркхард. Култура и изкуство на Ренесанса в Италия. С., 1947.

[14] J. Huizinga. The Waning of the Middle Ages (използувам английското издание от 1979 г.; първо англ. изд. — 1924; оригинал на датски език — 1919).

[15] П. Бицили. 1. Увод в изучаването на новата и най-новата история. С., 1927; 2. Място Ренесанса в историята на културата. С., 1933 (изследването е поместено и в Год. на Соф. унив., Истор.-филол. фак., кн. XXIX, 1, 1933).

[16] А. Ф. Лосев. Цит. съч.

[17] Пак там, с. 55.

на *творческата личност,* разграничила се от средновековния майстор, творящ със създадени от бога вещи и създаващ символни подобия на трансцендентното; като възникване на *реализма* и освобождаване на изкуството от теоцентричната гледна точка даже когато се борави с чисто религиозни теми и сюжети; като търсене на съвършенство на латинския език и усвояване на гръцкия, но преди всичко за нуждите на една *хуманистична* духовна дейност, а далеч не за постигане максимална близост до първообразите на свещените книги (макар че филолозите-хуманисти правят и първите тексткритични издания на Библията), при което успоредно с това се развиват и *националните* литературни езици, които в повечето сфери доста бързо изместват изсушения от самите хуманисти латински език. И още нещо. В епохата на Ренесанса постепенно в ядрото на литературната система заемат трайно своето място жанрови форми, които в средновековието са в нейната периферия, принадлежат към народната, но не и към официалната, „високата" литература: роман, новела, светска лирическа и епическа поезия (включително сатирична), светска драма и пр., и пр. Типично средновековните жанрове остават да обслужват църковнообредната сфера, чието влияние вече е значително ограничено — тя не господствува изцяло над духовния и културен живот, както през средновековието, извършила се е *секуларизация на културата* (което в никакъв случай не означава непременно нейната атеизация).

3.3. Когато говорим за европейското духовно развитие през XIV—XVI в., не можем да отминем факта, че не всички западноевропейски страни са обхванати от ренесансовото движение. В някои от тях — предимно северните — ярко се налага *готическата* линия на развитие, имаща обща основа с Ренесанса, но тръгнала в друга посока. Лосев отнася готиката към формите на модифицирания Ренесанс и изтъква, че макар да се е зародила по-рано, в логически смисъл тя е само „подчинен момент на Ренесанса"[18]. Тук няма да се занимаваме с готиката — изтъква се само фактът на неоднородност на европейското духовно развитие през периода, което все пак има своята водеща линия в лицето на Ренесанса, към последиците от който рано или късно се присъединява културата на всички европейски народи.

3.4. Изводът от съпоставката на духовното развитие в Европейския Югоизток и в Западна Европа през XIV—XV в. се налага сам и по принцип отдавна е известен: *страните от византийско-славянския кръг не преживяват ренесансово развитие.* Отделни съвпадения могат да се намерят, могат и да се изучават, но не откъснато от контекста на съответния културен модел. И на Балканите, и в Западна Европа по това време се засилват мистичните движения, но западният мистицизъм, свързан с номинализма, довежда пак до ренесансовия индивидуализъм (Бицили), а мистицизмът на исихастите влиза в конфликт именно с носителя на номиналистични идеи Варлаам и в крайна сметка от позициите на мистическия теоцентричен реализъм варлаамитството бива осъдено като „западна" ерес — непримиримостта между две на пръв поглед много сходни явления е очевидна. До същите резултати би ни довела и съпоставката по линия на неоплатонизма. Това, че той е основа на естетиката на Ренесанса (Лосев) и в същото време на него се основават и исихастките възгледи (както и впрочем почти цялата средновековна византийска философия), още не говори за родство на двете движения. И показателно е в това отношение, че при публичните спорове в средата на XIV в. и исихастите, и варлаамитите еднакво използуват съчиненията на християнския интерпретатор на неоплатонизма Псевдо-Дионисий Арео-

[18] А. Ф. Лосев. Цит. съч., с. 504.

пагит в своя защита, т. е. в защита на две абсолютно противоположни позиции.[19] Що се отнася до активизацията на филологическите занимания, нейните измерения са различни и в трите разглеждани региона, като между византийските „класицисти“ и Евтимиевата школа все пак има типологически сходства, противопоставящи ги като цяло на ренесансовия филологически хуманизъм. Изобщо сродни, дори еднакви (ако ги вземем сами по себе си в тяхната външна очевидност) елементи, но включени в различни структури се оказват свързани с различни съдържания.

4.0. Отрицателният отговор обикновено не задоволява (апофатическият метод на Прокъл и на средновековния неоплатонизъм е недостатъчен за нашето рационалистическо съзнание), затова констатацията, че през XIV—XV в. във византийско-славянския свят няма Ренесанс, обикновено поражда желанието да се установи какво тогава има. Д. С. Лихачов преди години предложи своята концепция за Предренесанса,[20] която намери последователи и ярки защитници и у нас,[21] при това с надхвърляне на разумната сдържаност на неговите формулировки. Лихачов предупреждава, че източноевропейското (византийско-славянско) Предвъзраждане не е просто неразвило се Възраждане, т. е. той го третира като *тип култура*. Но същевременно разглежда Предвъзраждането и Ренесанса като два *етапа* на едно и също движение. По неговите думи, „в движението Предвъзраждане са били заложени много явления от духовната култура, които в съответните условия е трябвало да доведат до Възраждането“[22]. С други думи, така или иначе съотношението между двата европейски региона в културно отношение се разглежда като отношение между два етапа на един задължителен процес. Предвиждайки, че винаги ще има несъгласни с такава постановка, Лихачов пише: „Но отричайки Предвъзраждането, те ще са задължени да дадат свое обяснение и своя типологическа характеристика на явленията от тази епоха.“[23] Нека направим един такъв опит.

4.1. Можем да тръгнем от една мисъл на Лихачов, често повтаряна от наши изследователи. Тя отразява Конрадовата концепция за „всемирния Ренесанс“, която все по-често и основателно се подлага на критика. Впрочем ето самата мисъл: „Предвъзраждането и последвалото го Възраждане са стадии в културното развитие, които са общи за цялото човечество. Както вече казахме, те могат да не бъдат достигнати или могат да бъдат пропуснати в културното развитие на един народ, но тогава тяхната липса трябва да бъде запълнена по-късно за сметка на културния опит на човечеството или за сметка на опита на отделните страни. Източното славянство, след като встъпва в общия път на човешкото развитие през X и XI в. и след като завързва

[19] Срв. Г. Острогорски. Светогорски исихасти и њихови противници. — В: Сабрана дела Георгија Острогорског. Књ. V. Београд, 1970.

[20] Тя бе лансирана още през 1958 г. на IV международен конгрес на славистите, но получи най-пълната си разработка в книгата му „Развитие русской литературы X—XVII веков. Эпохи и стили“. Л., 1973, 75—126 (гл. II); тук се цитира по българския превод „Чертите на Предвъзраждането“ в кн.: Д. С. Лихачов. Големият свят на руската литература. С., 1976, 307—359.

[21] Например В. Велчев. 1. Творчеството на Григорий Цамблак в светлината на южнославянския Предренесанс. — Език и литература, 1961, кн. 2; 2. Търновската книжовна школа и предренесансовото движение на Балканите. — Език и литература, 1972, кн. 3; Ем. Георгиев. 1. Търновската книжовна школа и нейното значение за развитието на руската, сръбската и румънската литература. — В: Търновска книжовна школа. Международен симпозиум. С., 1974; 2. Grundetapen und Strömungen in der Entwichlung der bulgarischen Literatur von ihrer Entstehung bis zur Wiedergeburt. — Palaeobulgarica, 1979, No 3.

[22] Д. С. Лихачов. Големият свят на руската литература, с. 309.

[23] Пак там.

тесни връзки с европейската литература, без да прекъсва тези връзки дори в най-тежките години на татаро-монголското иго, неизбежно е трябвало заедно с Византия и южното славянство да достигне до Предвъзраждането."[24]

4.1.1. Първото и основно възражение можем да отправим към изходната мисъл — за общовалидността на развойния модел, включващ като свои съставки Предвъзраждане и Възраждане (Ренесанс). Общовалиден закон на историческото развитие (макар че и от него има изключения) е прогресивната смяна на обществено-икономическите формации. Но никой никога не е доказвал, че културно историческите епохи, обхващащи времето на постепенната смяна на една обществено-икономическа формация (в случая феодалната) с друга (капиталистическата), са задължително еднакви в различните региони. Напротив, културно историческата характеристика на прехода от античност към средновековие в териториите на Западната и Източната римска империя показват точно обратното. И именно тази разлика би трябвало да ни подскаже, че ако тези два региона на Европа по различен начин влизат в средновековието и го изживяват по доста различни пътища, то и изходът им от него би бил различен.

4.1.2. Втората част на цитираната мисъл също буди възражения. Твърди се, че източните славяни „встъпват в общия път на човешкото развитие" през X—XI в., т. е. след християнизацията (значи за южните славяни това е средата на IX в.), и веднага след това този „общ път" се идентифицира с развитието на Европа. Първо, и до християнизацията си славяните (както и прабългарите, варягите и пр.) *се намират* в общия път на човешкото развитие, който далеч не е единен и не е прокаран единствено от западноевропейските народи. Второ, в един момент от този път те наистина влизат в тесен контакт с Европа, но чрез включването си в източноевропейския цивилизационен кръг, който върви по пътища, доста различни от тези на западния християнски свят. А неизбежността на предренесансовото и ренесансовото развитие, както видяхме, се оказва исторически доказана само за западнохристиянската цивилизация.

4.1.3. Тук става дума за една грешка, която по принцип е известна, но все още се допуска, а именно за *европоцентризма*. Развитието на един от продуктите на античния свят — западноевропейската цивилизация — се взема като модел и критерий за характеристика и оценяване на историческите процеси в цяла Европа и изобщо в Стария свят. Оттам и термините, които характеризират определени явления, специфични именно за западноевропейския развоен модел, неправилно се прилагат спрямо региони, които са носители на други развойни тенденции, макар и в рамките на закономерната смяна античност — средни векове — ново време.

4.2. И така нашата теза се основава на противоположен изходен постулат: културно историческото развитие в различните световни региони не следва един и същ модел, поради което формите на преход от една обществено-икономическа формация към друга са също така различни, както е различна характеристиката на културата в тези региони в рамките на една и съща формация. Византия и православното славянство се развиват по един цивилизационен модел, Западна Европа — по друг, макар и в рамките на една обществено-икономическа формация — феодализма, — идеологически санкционирана от една и съща религия — християнството (но третирано с доста големи разлики на Запад и на Изток).

4.3. През XIV—XV в. западноевропейският развоен модел стига до закономерната за него фаза на Ренесанса като форма на изход от средно-

[24] Д. С. Лихачов. Големият свят на руската литература, с. 311.

вековието. По същото време византийско-славянският свят реализира последните възможности на *своя* средновековен културен модел и в този смисъл наистина се изправя пред прага на *своята* форма на изход от средновековието, която обаче така и не успява да намери предимно поради външни причини. Но има и някои вътрешни причини. Западът, изградил културата си върху руините на Западноримската империя, поема едно развитие, което без застой продължава и в периода на разлагане на средновековието. Византия е обременена от почти безконфликтния преход от античност към средновековие и на залеза на средните векове тя като че спира, за да огледа и съпреживее още веднъж дългата си история, чиито корени се губят някъде в империята на Александър Македонски. България, приобщила се през IX в. към византийския цивилизационен модел (приложен със съответната местна специфика) и неизчерпила докрай неговите възможности, използува това спиране, за да навакса — според силите си — пропуснатото, да достигне в лицето на Евтимиевата школа върха на своето средновековно развитие. И именно тогава османската вълна залива целия полуостров, оставяйки ни да гадаем по какъв път биха тръгнали нататък тези държави, изживели — всяка по свой начин — един общ модел на средновековно развитие. Но да се занимаваме с футурология в минало време е безсмислено. Важна за нас е констатацията, че през епохата на Евтимий Търновски България изживява *последния разцвет на своята средновековна култура,* който определено подсказва за начало на изчерпване на възможностите, заложени в средновековната художествена концепция, без обаче да е навлязъл в процеса на трансформирането ѝ в нова философско-естетическа концепция. Следващият етап в развитието на Византия и на България, ако то бе продължило органично, вече щеше да бъде *адекватен* на Западноевропейския предренесанс, без да се покрива с него по форма. Но този етап остава неизживян — насилственото прекъсване на културното развитие го тласка по други пътища.[25]

4.4. Констатацията, че Евтимиевата школа представлява връх в средновековното развитие на българската култура по време, когато на Запад вече процъфтява Ренесансът, не понижава нейната стойност в ценностно отношение — стига да не се робува на европоцентризма, да не се превръща един развоен модел в критерий за оценка на всички останали, да не се приема априори, че изгревът над Апенините е непременно по-красив от залеза над Балкана.[26]

---

[25] Някои мисли за тези пътища съм споделил в статията си „Литературата на българите-католици през XVII—XVIII в. и преходът от средновековие към Възраждане" (Лит. мисъл, 1981, кн. 3) и в доклада си „Типология на прехода от средновековие към Възраждане в българската и гръцката литература", четен на II българо-гръцки симпозиум „Културни връзки между българи и гърци през XV—XIX в." (София, септември, 1980 г., под печат).

[26] Тази статия с незначителни изменения е докладът, четен от автора на Първия конгрес по българистика (София, май 1981 г.). В своя пленарен доклад на същия конгрес акад. Д. С. Лихачов внесе доста корекции и уточнения към своята теза за Предренесанса и за общността (респективно различието) в развитието на различните културни региони. Бих искал тук само да цитирам една мисъл от този доклад: „Законите на развитието не са едни и същи в разните времена и на разните места." Против европоцентризма на конгреса говори и проф. Р. Пикио в своя пленарен доклад. Изобщо може да се каже, че на сегашния етап сред водещите слависти в световен мащаб увлеченията по „ренесансовия" или „предренесансовия" характер на българската литература и култура през XIV в. са преодолени. Но доколкото у нас продължава да се настоява от някои учени върху очевидно несъстоятелни тези, запазвам непроменена в текста полемиката с по-стари твърдения на Д. С Лихачов, които самият той напоследък коригира.