

НИКОЛАЙ ЦВ. КОЧЕВ (София)

ТЪРНОВСКАТА КНИЖОВНА ШКОЛА В КОНТЕКСТА НА КУЛТУРНИЯ КИПЕЖ ВЪВ ВИЗАНТИЯ И НА ЗАПАД ПРЕЗ XIV ВЕК

Културно-творческата активност в българската държава и Византия по време и след исихастко-варлаамитския спор е явление, чието обяснение не е трудно. Трудността е в изясняване характера на насоката на отделните направления в религиозната философия, тяхното единство, вътрешно и взаимно противопоставяне и единност (или еднопосочност) на византийско-балканската култура с тази на Запад. Обикновено се смята, че Западът изпреварва Византия, че когато на Запад се говори за хуманизъм, т. е. че човекът е не само създател на културни ценности, но и техен център, че културата се прави от човека и е предназначена за човека, на Изток, във Византия, властвуват теократизмът и теоцентризмът, че културните ценности, създавани от човека, нямат за цел човека като земно същество, а като пътник към небесните селения. Всичко това е резултат от недооценяване мястото на нагласата на западния и източния човек и оттук на единството, но в различни насоки, в социално-класовото и икономическото развитие и еднаквата степен и равнище на културно-творческия процес.

От XIX в. в науката се използва понятието *хуманизъм*, което се свързва с културно-творческия процес на Запад. Но за хуманисти (*humanista*) се говори по време на Ренесанса и тяхната дейност се свързва с т. нар. *studia humanitatis* — изучаване на духовната култура. Франческо Петрарка в „Писмо към потомците“ пише: „С най-голямо усърдие изучавах древността, защото времето, през което живях, не ми беше по душа, че ако не ме възпрепятствуваше привързаността към моите любими, бих желал да съм роден в който и да е век и, за да забравя това, старах се по душа да живея в други времена.“¹ И по-нататък допълва: „На древността трябва да се подражава така, че тя да не си остава древност, а да носи със себе си нещо ново.“² Ако тук се говори за хуманизъм, трябва да кажем, че според самия Петрарка това е измъчен хуманизъм, роден от силни личности, живели в трудни и неблагоприятни времена. Чрез затваряне в себе си те откриват човека и човечността в едно далечно минало, което им е нравствена опора и им дава сили да съществуват. Това означава, че италиятският търговски нюх с нищо не е спомогнал за „разкрепостяване“ на човешкия дух освен с отрицател-

¹ Фр. Петрарка. Избранное. М., 1974, с. 13.

² Epistolario di Coluccio Salutati, a cura di F. Novati. V. 2. Roma, 1891, p. 148, цит. по Л. М. Брагина. Италийнски гуманизм. М., 1977, с. 110, бел. 1.

ното отношение към него, което го правело по-твърд и по-жизнеустойчив. Във Византия феодализмът не дава повече на човека от това, което дават западните търговци. Тук процъфтява градската култура, свързана с политиката на империята да запази мястото си на културен център на независимост от Запад и от Изток. Манастирските школки центрове, както и Света гора, влизат в общия образователен комплекс на империята. Процесът на затваряне в себе си е такъв, какъвто и на Запад. В империята обаче не се създава понятие *humanista*. На запад *studia humanitatis* е израз, заимствуван от Цицерон, у когото той означава „възраждане“ на древната гръцка култура на римска почва³. Ще рече, хуманистът създава нови светогледни знания, чиито корени обаче са в миналото. Тези светогледни истини са съобразени и с народната психология, и със степента на общественото развитие. В Италия понятието *humanista* е образувано по аналогия на *legista artista*⁴ и ще трябва да означава възраждане на древната римска култура на италианска почва. Тази терминология, пренесена на византийска основа, трябва да означава възраждане на античната гръцка култура. И всъщност нещата стоят точно така — докато Италия черпи с пълни шепи от римската култура, от древните западни църковни автори и най-вече от Ипонския епископ Августин, Византия използва създаденото в антична Елада директно или прекарано през призмата на собствените си църковни автори. И, което е особено важно, що се отнася до възприемане на постигнатото през античната епоха, Византия изпреварва Запада.

Извършването на преводи от гръцки на латински език през XIV в. не е ново явление. Нов обаче е обратният процес — превеждането от латински на гръцки. Квинт Хораций Флак (65 — 8 г. пр. н. е.) признал влиянието на гръцката култура върху римската и го характеризирал като *победа*. През XIV в. културно-творческият процес в Италия стои по-назад от този в империята. Неговото съдържание обаче продължава да бъде обогатявано с това, което са оставили античните философи. В това отношение антична Елада остава ненадмината. Превеждането на трактата на Тома Аквински на гръцки език⁵, осъждането на основното произведение на Йоан Скот Ериугин⁶ *De divisione naturae* от папа Хонорий III през 1225 г. и отричането на учението на Варлаам и Акиндин от папа Йоасаф през 1397 г.⁷ подсказват, че както във Византия, така и на Запад са налице философско-религиозни направления, отричащи се едно друго. Петрарка изучава миналото и съпоставяйки само с него, търси истината. Той смята, че от античните философи най-голяма почит заслужава Аристотел, а след него Платон — този „княз на философията“ на античността. Във Византия въпросът за връзката на Аристотелевата и Платоновата философия с християнското учение бе решен от патриарх Фотий през IX в. и от Анна Комнина през XI в. Това, което в империята Фотий и Анна Комнина бяха поставили като основа на своите философски възгледи, на Запад Франческо Петрарка формулира като културно-историческа категория. Именно че християнското учение и философията на Платон са по-близки, отколкото това може да се каже за категориите на Аристотел. Той „не можал да разбере или ако е разбрал,

³ Срв. Л. М. Брагина. Цит. съч., с. 7.

⁴ Срв. Р. О. Кристиелер. *La tradizione classica nel pensiero del Rinascimento*. Firenze, 1965, р. 9, цит. по Л. М. Брагина. Цит. съч., с. 7.

⁵ Преводът е направен от Димитър Кидон.

⁶ Върху философските му възгледи е писал А. Бриллиантов. Иоанн Скот Эригена и его отношение к богословия восточному и западному. — Хр. Чтение, т. 206, ч. II. СПб., 1898, 44—62.

⁷ F. Miklosich, J. Müller. *Acta et diplomata graeca medii aevi sacra et profana collecta*. Vindobonae, 1—6, 1860, 1890, t. 2, p. 295 sq.

пренебрегнал това, без което щастието е абсолютно невъзможно — вярата, т. е. безсмъртието⁸. Тази мисъл на Петрарка не го прави противник на вярата, а още по-малко привърженик на философията само на Аристотел или само на Платон. Той не остава назад от представителите на философското мислене, които възприемат философията на древна Елада като цяло, прекарана през призмата на собствения си християнско-религиозен светоглед. Затова когато използваме мисълта на Леонардо Бруни, че той бил „човекът, който възкресил за живот предадената на забравата *Studia humanitatis*, . . .⁹ можем да я коментираме в две посоки: 1) става дума за Италия, защото там до XIV в. античната култура в нейните две форми — гръцка и латинска, била забравена, и 2) под *studia humanitatis* трябва да разбираме светския характер на поезията му. Ако второто положение е по-близо до истината, то първото буди немалко съмнение, тъй като и тук, в Италия, макар и в по-малка степен, отколкото в империята, „външното“ знание изобщо не е било забравено. При използването му през предшествуващите столетия може да се говори за степени на приближаване до неговата същност, но не и за степени на абсолютна отчужденост. Защото пред средновековния човек стои дилемата за вярата, която за Италия най-пълно е изразена от Петрарка. „Докато [вярваме], че съществува само един бог, от когото зависи всичко, което съществува, науката за бога [трябва] да се подчини и да служи на всички други науки.“¹⁰ Тази мисъл на Петрарка е казана обратно на Тертулиановата, че „философията е слугиня на богословието“. Франческо Петрарка и Квинт Септимий Флоренс Тертулиан (155—222), и двамата латинци, бележат началото на две отричащи се епохи — на Средновековието, когато господстващо знание е религиозното, и на следващата епоха, когато господстващо положение има положителното знание, на което трябва да служи „науката за бога“, сиреч богословието. Но за Петрарка всичко, което става, е резултат на разум. „Едно се извършва от хора, а друго — от природата по волята и промисъла на бога.“¹¹ Той признава, че, запален от красотата на природата в градеца . . . близо до Авиньон, иска да напише „Буколическа песен“ с пастирско съдържание и две книги „За уединения живот“¹². За Петрарка Илиадата е „знаменита“¹³. Той иска да напише героическа песен за Сципион Африкански, „чието име по непонятни за мене причини ми бе скъпо още от детството“¹⁴. Петрарка, подобно на собствените си родители, се възхищава от римската древност¹⁵. Но като рожба на своята епоха той изучава основите на граматиката, диалектиката и риториката¹⁶ и приема, че коренът на злото е в самите тях, в хората¹⁷. И в същото време обществото не стои на едно място; то се развива, но „грамадното колело се върти не по-бавно, затова че по него се движи мравка. Накрая ще кажат, че не обстоятелствата, не времената, не светът

⁸ Цит. по Л. М. Брагина. Цит. съч., с. 82.

⁹ *Prosatori latini del Quattrocento*. Milano—Napoli, 1952, p. 94, по Л. М. Брагина. Италиански гуманизм . . . , с. 76.

¹⁰ E. Garin. *Storia della filosofia italiana*. V. 1. Torino, 1966, p. 248; Л. М. Брагина. Цит. съч., с. 87.

¹¹ Фр. Петрарка. Лирика. М., 1980, с. 337 — писмо до Генуезкия архиепископ Гвидо Сетте.

¹² Пак там, с. 313 — писмо към потомците.

¹³ Пак там, с. 329.

¹⁴ Пак там, с. 313.

¹⁵ Пак там, с. 311.

¹⁶ Пак там.

¹⁷ Пак там, с. 335.

се изменя, а само хората.¹⁸ Не е необходимо да коментираме тази мисъл на Петрарка. Тя сама твърде красноречиво говори за своя автор.

Съвременникът на Петрарка Джовани Бокачо също не смята, че нравката оказва някакво влияние при движението на грамадното колело на историята. Поетът, ако не бъде увлечен от движението напред, изоставя и колелото го изхвърля още по-назад. Поезията и митът имат една и съща цел, осъществена в различен план. Митът в своята *Genealogia deorum gentilium* има историческа основа. Но „ако задачата на поезията е да изобразява истината под покривалото на прекрасна измислица, митът поучава чрез добродетелта и дава знание за природата“¹⁹. Четиринадесетият век не е период, през който социалната и културната действителност създават предпоставки за раждането на митове. Митът отдавна е станал предмет на историята; на него се гледа като на необходим етап от развитието на човека и обществото. Но митът е необходим и на съвременното на Бокачо общество със своето нравствено въздействие и с възможността да учи човека какво е той самият — не в биологичен, а в генетичен план. „Поетът според силите си се старее в тържествени химни да възпее това, което природата създава, и това, което се извършва постоянно по нейните закони.“²⁰ За Бокачо митът и поетическият текст са необходими не само като история, но и като едно настояще, което проправя пътя на обществото към бъдещето.

Връщането към миналото и откриването в него на тласък за излизане извън орбитата на настоящето поставя въпроса за отношението към самото настояще като степен на културно развитие. То се изразява в търсенето на освежаващата знанието струя. Този момент е налице в употребата на думата *renovatio* — *rinascenza*²¹, която характеризира този процес и която традицията в науката превръща в културно-историческа категория. Изхождайки от самото използвано понятие *renovatio*, е трудно да се приеме мнението на Е. Гарен²², възприето и от Л. Брагина²³, че „Възраждането има религиозно-етичен характер“. Ако основното във Възраждането като явление и процес е религиозно-етичното, тогава едва ли би била използвана думата *renovatio* — *rinascita*; много по-точна би била думата *rigor* или изявата на движение, подобно на това на Новациан в Рим през III в.²⁴ През XIV в. в римокатолическата църква има не малко монашески ордени, чиято задача и цел била грижата за религиозно-нравственото състояние на обществото, а и те самите били резултат на определено, и то не на ниско религиозно и нравствено равнище, на това същото общество.

За това, че *renovatio* и *rinascita* в творчеството на авторите през XIV—XVI в. нямат религиозно-етичен характер, говори употребата още през X в. във Византия на думите *παλιγγενεσία* и *παλινζωϊα*, които изразяват актуализиране на античното и ранното византийско знание²⁵. *Renovatio* — *rinascita* на Запад и *παλιγγενεσία* и *παλινζωϊα* във Византия изразяват процес на отделяне на религиозното от нерелигиозното знание чрез противопоста-

¹⁸ Пак там.

¹⁹ Срв. Л. М. Брагина. Итальянският гуманизм..., с. 90.

²⁰ G. Vossaccio. *Genealogia deorum gentilium*, a cura di V. Romanno. V.2. Bari, 1951, 731—733, по Л. М. Брагина. Цит. съч., с. 90—91.

²¹ Думата *rinascita* е употребена от Дж. Вазари през 1550 г. в трактата му Жизнеописание на най-известните живописци, ваятели и архитекти.

²² E. Garin. *L'Attesa dell'età nuova e la „Renovatio“*. Tobi, 1962, p. 2.

²³ Л. М. Брагина. Цит. съч., с. 7.

²⁴ Eusb., Hist., 6, 44—46; VII, 8.

²⁵ Л. А. Фрейберг, Т. В. Попова. Византийская культура эпохи расцвета IX—XV вв. М., 1978, с. 21.

вяне религиозното на светското, което за средните векове е предхристиянското антично-гръцко знание, поетическа концепция и митология.

Че Възраждането е процес, в който светското начало чрез античната философия и поетизация се утвърждава като независим клон на човешкото познание, говори появата на коментари към произведенията на някои от античните философи. Необходимо е да се отбележи, че коментирането на отделни антични философски трактати е сравнително късно явление. Неговата поява се синхронизира с настъпващите промени в развитието на обществото. Авторите до VIII—IX в. използват античното философско и изобщо писмено наследство, като го превръщат в принцип на собствения си религиозно-философски светоглед. Античният текст бива четен през призмата на една утвърдена светогледна константа, каквато е християнството. Опитът за абсолютизиране на отделно взет античен философ или гледане на християнския категориален апарат през призмата на неговата философия водел до ерес и следователно до отлъчване от обществото. Йоан Дамаскин през VIII в. и патриарх Фотий през IX в. не пишат коментари. При тях антично-светското — по-пълно у патриарх Фотий, отколкото у Йоан Дамаскин, се проявява при разглеждането на проблеми, свързани с обществото, например у Фотий теорията за държавата. Но още през IX в. философът и математик Лъв пише стихотворни епиграми, посветени на патриарх Фотий и на пет термина и десет категории на Аристотел²⁶. През XI в. Михаил Псел (1018—1078 или 1096)²⁷ пише парафраза към „Категории“ и коментар към „За тълкуването“ на Аристотел. Йоан Ксифилин тълкува „Органон“²⁸. Някои части на „Органон“ били коментирани от Михаил Ефески. Той написал парафраза на „Категории“, тълкуване на „Първа натуралия“²⁹, към „Никомаховата етика“³⁰ и „За възникване на животните“, „За движението на животните“ и „За вървежа на животните“. Евстратий Никейски (ок. 1050—1120) пише коментар на „Никомаховата етика“³¹ и „Втора аналитика“³². Йоан Итал пък коментира „Първа натуралия“, „За тълкуването“ и „Топика“³³. През XII в. поетът Йоан Цец пише стихотворен коментар към „Въведение“—то на неоплатоника Порфирий и тълкуване на трактата на Аристотел „За частите на животните“³⁴. Съвременникът на Цец Теодор Продром пише парафраза на „Втора Аналитика“, диалог против „Въведение“—то на Порфирий и оригинално произведение, озаглавено „За голямото и малкото, за многочисленото и малочисленото“³⁵.

Парафраза на „Първа Аналитика“ и „За софистичните опровержения на „Първа натуралия“ и на „За душата“ написал Софоний. В. П. Зубов предполага, че нему принадлежи и анонимната парафраза на „Категории“³⁶.

Още по-близо до античната мисъл е архимандрит Никифор Влемид (1197—1272). Той пише учебници по логика и физика напълно в Аристотелев дух и стил³⁷. По Аристотел Влемид пише и трактатите си „За душата“

²⁶ В. П. Зубов. Аристотель. М., 1962, с. 203, бел. 45.

²⁷ В. П. Зубов. Цит. съч., с. 203.

²⁸ Пак там, бел. 46.

²⁹ Пак там, с. 204, бел. 48.

³⁰ Пак там, бел. 49—50.

³¹ Пак там.

³² Пак там, бел. 52.

³³ Пак там, с. 204.

³⁴ Пак там, бел. 54—55.

³⁵ Пак там, бел. 53.

³⁶ Пак там, бел. 56. Κ. Μανῶφίς. Ὁ παραφραστὴς τοῦ Ἀριστοτέλους ἱερομόναχος Σοφονίας (δεύτερο ἥμισυ ἢ ἀρχαὶ ἰδ' αἱ). Παραλήπτης τῆς ἐπιστολῆς αὐτῆς τοῦ Κωνσταντίνου Ἀκροπόλεως, Ἐπιστ. Ἐκτ. φιλοσ. Σχολῆς Πανεπιστ. Ἀθηνῶν, 26 (1976—1977), 268—294.

³⁷ Пак там, бел. 57.

и „За тялото“³⁸. Изпод перото пък на неговия съвременник и ученик Георги Пахимер (ум. 1310) излиза съчинението „Съкратен очерк на Аристотелевата философия“³⁹. В Аристотелевски дух са лекциите на Мануил Холобол. Той също пише коментар към Първата книга на „Първа Аналитика“ и извършва коментарен превод от латински на съчинението на Боеций (480—525) за диалектиката и хипотетическия силогизъм⁴⁰.

Краят на XIII и началото на XIV в. бележат нова степен на разширение на античната проблематика. Обект на коментар и изучаване са не само Платон и Аристотел, но и други антични автори. „Пробив“ в това отношение прави Теодор Метохит (1332). Трудно е да се каже дали Метохит започва с математиката и свършва с философията или обратното. Във всеки случай той познава и античните математици Птолемей и Евклид, Аполоний и Никомах. На Метохит не са чужди заниманията с история, писането на стихове и риторически произведения. И в същото време пише коментари и парафрази към трактатите „За душата“, „За движението на животните“, „Първа натуралия“, „Физиката“ и пр.⁴¹ Той пише коментар към „Алмагест“ на Птолемей. Теодор Метохит е оригинален мислител. Той полемизира с Аристотел и се приближава към Платон⁴².

Не остава по-назад и ученикът на Метохит Никифор Хумн. Характерно е, че Хумн бил ученик и на Григорий II Кипърски (1241—1290). Той изучава произведенията на Евклид и Аристотел под ръководството на Георги Акрополит. В своята философска ориентация Никифор Хумн бил по-близо до Аристотел, отколкото до Платон, ратувал за чист аристотелизъм и за аристотелизиран платонизъм⁴³. При дилемата Аристотел или Платон предпочитанието му било на страната на Аристотел. Йоан Кантакузин пише парафраза на първите пет книги от „Никомаховата етика“, а мителенският митрополит Лъв Магентин — коментар към целия „Органон“⁴⁴. За краткост ще избегнем имената на философа Йосиф Ракендид, на Никифор Грегорас и споменаването на преписите на различните философски произведения.

Опитае ли се да разгледаме явленията във Византия и на Запад в типологичен план, става ясно, че културният процес и на Изток, и на Запад тече в две успоредни русла. Този факт се корени в психологията на източния и западния човек. Психологията на отчужденост между Рим и Константинопол била подхранвана постоянно от аспирациите на константинополския патриарх и на папата — първите за предимство по чест, а вторите — за световно понтификатство. Тази отчужденост характеризира и насоката в културното развитие и дава основание да се говори за латински Аристотел и Платон и за византийски Аристотел и Платон. Отчуждеността оказва влияние и върху изучаването на по-широк фронт на гръцки език на Запад и на латински — на Изток. Разбира се, неправилно и исторически неточно би било да се говори за пълна езикова отчужденост. През втората половина на XIII в. Петър Испански — папа Йоан XXI (1276—1277), превежда от гръцки на латински съчинението на Михаил Псел *Σύνοψις εἰς τὴν Ἀριστοτέλους λογικὴν ἐπιστήμην*, общ преглед на Аристотелевата логика под загла-

³⁸ Пак там, с. 205, бел. 61.

³⁹ Пак там, с. 204, бел. 58.

⁴⁰ Пак там, с. 205.

⁴¹ Пак там, с. 206, бел. 62.

⁴² В. Ч а л о я н. Восток—Запад. М., 1968, с. 148.

⁴³ В. П. З у б о в. Цит. съч., с. 206, бел. 63.

⁴⁴ Пак там, с. 206, бел. 64—65.

вие *Summulae*⁴⁵. Доминиканският архиепiscop Гулиелмус де Моербек превежда от гръцки на латински съчиненията на Аристотел „Физика“, „Μεταφυσικά“, „Εтика“ и „За животните“ и някои други, които напомнят за Аристотел, например на неоплатоника Прокъл, на Архимед, Птолемей, Гален и Хипократ. През април 1278 г. станал архиепископ на Коринт, където останал до края на живота си (1286)⁴⁶. Първите преводи на трактатите „Физика“ и „Μεταφυσικά“ обаче по всяка вероятност са извършени през XII в.⁴⁷ През IX в. Маркос Викторинос превежда на латински *Περὶ Ἑρμηνείας*, а през X в. на латински се появява и *Περὶ Κατηγοριῶν*⁴⁸.

Голямата слава на Аристотел на Запад се дължи не толкова на Тома Аквински, колкото на доминиканския монах Алберт Велики (1193—1280)⁴⁹.

Развитието на културния процес на Запад не било повсеместно явление. През XIV в., особено през неговата първа половина, някои от културните средища заглъхнали. Бокачо съобщава, че при посещението си в големия културен център Монте Касино намерил ръкописните свитъци в тежко състояние. На въпроса му, защо тези толкова ценни неща са в окаян вид, монасите отговорили, че части от пергаментите се използват за писане на молитви и на Псалтира или пък се продават.

Византия не познава такъв застой. След рухването на Латинската империя през 1261 г. Константинопол отново е населен с астрономи, лекари, математици и естественици⁵⁰. Погледът към миналото минава през настоящето. Историята не се схваща като сбор от факти. Нейното предназначение е да покаже истината, а именно истината трябва да бъде душата на историята⁵¹. Онова, което е станало, и това, което се извършва, минава през призмата на Аристотелевото творчество. Тук обаче не бива да се изпуска фактът, колкото и парадоксално да звучи, че Георги Пахимер свързва възгледите на Псевдо-Дионисий Ареопагит с Аристотел. Наблюдава се един колкото странен, толкова и закономерен за империята след Йоан Дамаскин и патриарх Фотий факт, дефиниран от Анна Комнина: Аристотел да бъде поставян пред Платон. Става дума не за абсолютизиране на неговата философия, а за изнасяне на преден план на логическото ядро при изясняване на християнско-верските категории, което пък спомага за превръщането им във философски категории. Тъкмо в този процес, който за Византия е твърде продължителен, се открояват „школите във философията“, в които, използвайки като „материал“ верски понятия, се проявява разликата между тях. Никифор Грегорас не приел обясненията на Григорий Паламас за „същност“ и „енергия“ у бога. И защо? — отговор намираме у самия него.

⁴⁵ Повече за преводачеството и авторството на Петър Испански вж. у В. К. Чалоян. Цит. съч., с. 145, бел. 30.

⁴⁶ Ст. Г. Παπαδοπούλου. Συνάντησις ὀρθόδοξου καὶ σχολαστικῆς θεολογίας (ἐν τῷ προσώπῳ Καλλίστου Ἀγγελικοῦδης καὶ Θωμᾶ Ἀκινάτου. Θεσσαλονίκη, 1970, σ. 26, 2.

⁴⁷ Срв. Mélanges Mandonnet. Etudes d'histoire littéraire et doctrinale de moyen âge. II. 1930, p. 30; M. Grabmann. Die Geschichte der scholastischen Methode. 2. Berlin, 1957;

⁴⁸ M.-D. Chenu. Introduction à l'étude de Saint Thomas d'Aquin. Montreal—Paris, 1954, 28—29. Въпросът за преводите на Аристотелеви произведения на Запад и за тяхното проникване в D. A. Callus. Introduction of Aristotelian Learning to Oxford. London, 1944.

⁴⁹ H. Ch. Scheeben. Albertus Magnus. Köln, 1955; Παπαδοπούλου. Цит. съч., p. 23.

⁵⁰ Ст. Παπαδοπούλου. Цит. съч., p. 37, 2.

⁵¹ Георги Пахимер пише: ἱστορίας γάρ... ψυχὴ ἢ ἀλήθεια καὶ τὸ τῆς ἀληθείας χρῆμα ἐπ'ἀναγκῆς ἱερὸν ὃ δὲ πρὸ ταύτης τὸ φεῖδος ἄγων ἀντικρὺς ἱερόσυλος.

Той казва, че изучил Омир и Хезиод, но най-много му допаднал Платон⁵². Грегорас не може да бъде характеризиран като Платоник. Неговата „Антиретика“ е пълна с цитати от Аристотел и от неоплатониците, но у него, както и у Григорий Паламас, се очертават контурите на школите на Платон, Аристотел и неоплатониците. Когато Грегорас описва водените от империята войни, подчертава, че в живота няма нищо постоянно и че човешките съдби според Платон са играчка на бога⁵³.

Грегорас не следва Платон пряко. Той не казва: „Както казва Платон, човешките съдби са играчка на бога.“ У него платонизмът е идейна насока, която му дава възможност да разсъждава. Позоваването на античния автор само утвърждава едно виждане за обществените явления: в живота няма нищо постоянно, не съществува чиста радост нито чиста скръб и т. н.⁵⁴

През средните векове политическата власт играе определяща роля във философските и религиозните взаимоотношения в империята. През XIV в. тази роля запазва действителността си и поради обстоятелството, че са очертани контурите на двете църковнополитически партии, от една страна, и на римокатолическата религиозно-философска и политическа пропаганда — от друга. И на трето място е свързването на идейнорелигиозно-философските насоки с тези партии. След окончателното отстраняване на Йоан Калекас от патриаршеския престол в началото на 1347 г. (по-нататък няма никакви сведения за него) и лишаването на Анна Палеологина и на Йоан V Палеолог от политическа власт намаляла и политическата роля на партията на политичите за сметка на партията на зилотите. Останало без политическа подкрепа и религиозно-философското направление на Варлаам. Грегорас, който не споделял възгледите на Варлаам, но бил още по-далече от концепциите на Паламас, след политико-династичните промени през 1347 г. не проявява никаква активност в защита на собствените си философски възгледи. Паламитите написали няколко съчинения, в които засягали неговите възгледи и личност⁵⁵. Срещу Грегорас написал три слова и самият Паламас, който го обвинил в клеветничество. Тук не става дума за политическо клеветничество; Паламас се защитава от нападите на Грегорас, които се отнасят до собствените му философско-религиозни и монашеско-аскетически принципи. Против философско-религиозните схващания на Грегорас писал и бъдещият патриарх Филотей⁵⁶. По предложение на Йоан Кантакузин Филотей написал дванадесет книги против Грегорас и две слова за божествената светлина, насочени срещу Акиндин⁵⁷. И други няколко в защита на възгледите на Паламас⁵⁸. Според Йоан Кантакузин Грегорас бил сразен като от содомски огън⁵⁹. В тази оценка има немалка доза истина, тъй като политически подкрепената, свързана с управляващата църковнополитическа партия на зилотите религиозно-философска насока на исихастите (паламитите) се превръща в характеризиращо епохата направление.

⁵² Nikephoros Gregoras Antirrhethika I. Einleitung, Textausgabe, Übersetzung und Anmerkungen von Hans-Veit Beyer. — Wiener byzantinischen Studien, Bd. 12. Wien, 1976, p. 20, 25.

⁵³ Срв. Закони, 803 C; Gregoras, I, 257, 3—7.

⁵⁴ Gregoras, III, 1014, 8—10; 15—16.

⁵⁵ Вж. R. Guillard. Essai sur Nicéphore Grégoras. Paris, 1926.

⁵⁶ Вж. Иеромонах Антоний. Сочинения патриарха Константинопольского Филотея. Одесса, 1884(1).

⁵⁷ PG., 151, 773—1138.

⁵⁸ Iqid., 1139—1186.

⁵⁹ Вж. Г. М. Прохоров. Публицистика Йоанна Кантакузина. — В. Вр., 29, 1968.

Едва ли може да се мисли, че след като Варлаам напуснал Византия, поддържаната от него религиозно-философска насока е заглъхнала. Това не е могло да стане поради политическата ѝ обвързаност с църковнополитическата партия на политиците, или поради съществуването на нееднопосочност в религиозно-философския процес в империята и проникването на западната интерпретация на философските положения на Аристотел, Платон и неоплатониците от Тома Аквински. Гръцкият учен Стилианос Г. Пападопулос⁶⁰ говори за съществуването на осем Томисти и девет антитомисти. Пападопулос прави уговорката, че тези цифри не дават ясна представа за истинското положение, тъй като според изворите само част от философстващите богослови се обявили против томизма или оставали негови привърженици. Такива били Варлаам, Нил Кавасилас, Матей Панарет, Димитър Хрисоларас и някои други, които, бидейки в кръга на философско-богословските възгледи на Тома Аквински, превеждали произведенията му и от тази позиция се стремели към опознаване на истинското богословие. Макар и по-близки до томистката философия, отколкото до Григорий Паламас, Мануил Калекас, Димитър Кидонис и техните последователи не правели изявления за или против философската интерпретация на Аристотел от Тома Аквински. На разширен синод в Константинопол през 1368 г. учението на Т. Аквински било осъдено в лицето на Прохор Кидон. Тази категорична оценка на томизма от византийската църква говори за подчертано единна платформа на църквата и държавната власт спрямо Запада. В същото време обаче тя подсказва, че в самата империя е налице неединност в културно-творческия процес, че исихастко-паламитската насока е господстваща, но не и обединяваща, а още по-малко е могла да заглуши съществуването на насоки във философското мислене. Или може да се приеме схващането на споменатия гръцки учен Ст. Пападопулос, че в по-голямата си част църковната йерархия е била настроена против томизма⁶¹. Влияние за това е оказал и фактът, че партията на зилотите и исихастите се изявявала като последовател на едно патриотично направление, което, независимо от грозящата империята османска опасност, продължавало да поддържа високото ѝ политическо и културно достойнство. Към подобен извод насочва срещата на Йоан Кантакузин с папския пратеник през 1367 г., на която били обсъдени пътищата за уния и дипломатическото пътуване на Йоан V Палеолог при папата. На срещата на Кантакузин с папския пратеник разговорите са насочени не към периферни въпроси, а към проблеми, които за времето имат определящо значение: за кръщението, за *filioque* и за папското главенство. Резултатът пък от унията, сключена от Йоан V Палеолог, остава на книга. И ако допуснем, че византийският владетел искрено е вярвал в нея, той би направил всичко възможно тя да бъде реализирана. Шом като той не проявява никаква активност за нейната защита, значи, че или не е имал власт да стори това, или не е пожелал. Фактът, че сключената уния била акт, който, характеризирани със съвременния политически речник, трябвало да покаже някакво видимо предразположение за съюз между Рим и Константинопол и да скрие истинските намерения на византийската столица. И не на последно място да демонстрира пред напиралите османци единството на християнския свят.

В. Татакис смята, че от Н. Грегорас и насетне аристотелизмът не бил сравняван с Платон, а с византийската традиция, а самият Аристотел —

⁶⁰ Ст. Г. Παπαδοπούλου. Ἑλληνικαὶ μεταφράσεις Θεωμιστικῶν ἔργων. Φιλοθεμιστὰ καὶ ἀντιθεμιστὰ ἐν Βυζαντίῳ. Ἀθήναι, 1967, 78—172.

⁶¹ Ст. Г. Παπαδοπούλου. Συνάντησις ὁρθοδόξου καὶ σχολαστικῆς Θεολογίας (Ἀναλέκτα Βλατάδων). 4. Θεσσαλονίκη, 1970, 71—72.

с латинската схоластика⁶². Пападопулос⁶³ смята, че това е невъзможно, тъй като се говори за един период от класицизма и следователно не е било възможно да се забрави собственият Аристотел. Според нас в схващането на Татакис има доста логика. Аристотел в неговата византийска интерпретация не е бил забравен. Налице е обаче борба на византийския аристотелизъм с томизма, който е аристотелизъм в западна трактовка. Разделянето на Аристотел на западен и на източен е резултат на опосредствувано възприемане, обогатено от призмата на определена нагласа. Във Византия той е възприеман през погледа на източните църковни автори, но и непосредствено на Запад е възприеман през погледа на западните църковни автори и посредством арабския аристотелизъм. Преводите от гръцки на латински идват след утвърждаването на определена позиция. Оттук и мястото на традицията, която нито лесно се пропуква, нито е могла да разруши сградата на отчуждението между западния и източния човек.

Никифор Грегорас пише, че противници на богословието на *Θεοπτίας* били Димитър Кидонис, Мануил Калекас, Йоан Кипарисиот⁶⁴, братята Хрисоверги⁶⁵ и др. Тъкмо тези автори създават разнопосочност във византийската религиозно-философска мисъл. Те обаче остават в лоното на православно-славната традиция, макар в някои пунктове на своите философски възгледи да се доближават до томизма. Във всеки случай те не стигат до отричане на византийската традиция и не преминават към томизма. Различието между отделните автори в империята не създава школи, нито стига до остри противоречия, които да достигнат до обвиняване в ерес. Осъждането на Н. Грегорас и на П. Кидонис през 1368 г. има политически параметри и цели заличаване следите от възгледите на Варлаам. Едва ли може да се предполага, че след смъртта на Андроник III Палеолог през 1341 г. дипломатическата мисия на Варлаам при папата е била забравена и че отричането на исихазма като монашеска практика и връщането му на Запад и ръкополагането му за епископ на Иеракос в Калабрия през 1348 г.⁶⁶ са били смятани за епизоди в дипломатията и културата на империята без особена стойност. За Византия всичко това било форма на папско проникване на Изток. Не е било забравено и по какъв начин Андроник III идва на престола, лишавайки от трон Андроник II, след което бил изпратен в манастир и постриган за монах с име Антоний.

Църковнополитическата партия на зилотите била подкрепяна идейно не само от исихастите, начело на които застанал Паламас. Противници на унията с папата били и останалите византийски монаси, несвързани с върхушката на политиките, както и несъгласните с някои пунктове от теоретическите възгледи на Паламас, какъвто бил Н. Грегорас. Всичко това не било забравено и поради факта, че папата чрез ордена на доминиканците, които имали седалище в столицата на империята, подклаждал разложителния процес. Доминиканците в Константинопол, опирайки се на съчинението на Тома Аквински *Contra errores Graecorum*, непрекъснато пишели против православията⁶⁷.

Най-известен противник на томизма във Византия през XIV в. бил Калист Ангеликудис, чието акме се отнася към втората половина на XIV в.

⁶² Срв. В. Tatakis. *La philosophie byzantine*. Paris, 1949, p. 258.

⁶³ Παπαδοπούλου. *Συνάντησις* . . . , σ. 72.

⁶⁴ Β. Δεγτάκη. *Ἰωάννης Κυπρισιώτης, ὁ σοφὸς καὶ διδάσκαλος*. Ἀθήναι, 1965.

⁶⁵ Παπαδοπούλου. *Συνάντησις* . . . , σ. 73.

⁶⁶ Θ. Στ. Νικολάου. *Αἱ περὶ πολιτείας καὶ δικαίου ἰδέαι τοῦ Γ. Πληθωνος Γεμιστοῦ*. Θεσσαλονίκη, 1974, σ. 42.

⁶⁷ Παπαδοπούλου. *Συνάντησις* . . . , σ. 73.

Поради това, че произхождал от Меленикон, бил наричан и Меленикиотис. Той написал най-значителното антиотомистко съчинение, което озаглавил *Κατὰ Θωμᾶ Ἀκινάτου*⁶⁸. Ние можем да се съгласим с мнението на Пападопулос, че хуманистическото движение в Италия и Византия се развива успоредно, но не можем да се съгласим, че разликата между тях се изразява в неговия антирелигиозен дух на Запад и в религиозния му характер в империята⁶⁹. Подобно твърдение е толкова пресилено, колкото изворите говорят обратното: че и в империята, и в Италия религиозната философия и културните насоки се градят върху една подчертано религиозна основа и религиозна насоченост. Хуманизмът на XIV в. и на Изток, и на Запад е религиозен хуманизъм. Светското в него е само елемент, който съпътствува обществения прогрес. Във Византия то се проявява много по-рано, отколкото в Италия. През XII в. Евматий Макремволит пише любовната повест „Исминий и Исмина“, в която не крие голотата на тялото. Исмина не иска да бъде похитена и затова сама тръгва след своя любим. В Италия Джовани Бокачо пише „Лов на Диани“ (1335). Диана предлага да принесе в жертва на Юпитер убитите животни и да остане дева. Но дамите се бунтуват. Те заявяват, че „друг огън“ гори в техните сърца. С повестта „Амето“ Бокачо поставя началото на пасторалното повествование в западната литература. Във Византия пасторалният жанр е известен и на автора на „Исминий и Исмина“, и на автора на героическия епос „Дигенис Акритас“. Ако за Бокачо се смята, че със своите „Елегии“ поставя началото на платоническата повест в европейската литература, то този сюжет е разкрит и в „Дигенис Акритас“ преди раждането на самия Бокачо. Ако пък става дума за използването на античната фраза и сравнения при характеризиране на явления и образи, византийските автори предхождат и превъзхождат западните. Йоан Век поради това, че възприел учението на римската църква за filioque, бил свален от патриаршеския трон. Но когато Георги Пахимер иска да защити неговото нравствено достойнство, пише, че не той, а по-скоро Ахиловият баща Пелей може да бъде обвинен в нещо, или в сребролюбие повече Аристид, отколкото Йоан Век⁷⁰.

Белег за излизане извън рамките на „затвореното“ християнско благочестие във Византия е появата на т. нар. театри (τέατρα). По своята същност те представлявали нещо средно между предишните школи, в които се преподавало знание, и публичната изява на светското виждане и стремежа към показване греховната природа на човека. Тези „театри“, макар и неконтролирани, не били осъдени от строгата ортодоксална църковност, което означава, че със своята зрелищност те не са напомняли за античните театрални представления. Тук по-скоро е налице стремеж към личностна изява и у философите, и у риторите, и у поетите, и у певците, които, всеки със своето знание, услужвали на другите. Според нас „театрите“ в империята през XIV в. са развитие на по-ранните кръжоци, сведения за които намираме у М. Псел. В едно писмо до Псел Йоан Мавропод пише, че той е заобиколен от „свят хор от божествени философи“⁷¹. Цитирайки това пис-

⁶⁸ Текстът не е видян от автора. Заглавието е взето по библиографски път от изданието *Καλλίστου Ἀγγελικοῦδῃ κατὰ Θωμᾶ Ἀκινάτου. Εἰσαγωγή, κείμενον, κριτικὸν ὑπόμνημα καὶ πῖνακες ὑπὸ Στ. Παπαδοπούλου. Ἀθήναι, 1970.*

⁶⁹ Παπαδοπούλου Στ. *Συνάντησις* . . . , σ. 38.

⁷⁰ G. Pachymerise Michaelis et Andronico Palaeologis libri tredecim. T. 1—2. Bonn, 1835, lib. V, cap. 10.

⁷¹ Johannes Euchaitorum metropolitae quae in codice Vaticano graeco supersunt P. de Lagarde edidit Abhandlung d. hist. philolog. Cl. d. Königl. Gesellsch. d. Wissensch. zu Götting, Bd., 28, 1881 N 122.

мо⁷², Я. Н. Любарски смята, че Мавропод говори за свои студенти — тълкуване, което не почива на сериозни податки. Но ако приемем подобно виждане, то говори за засилено изучаване на философията — факт, който е недвусмислен по отношение твърдението, че за Византия XIV в. не е начало на разделителния процес между философията и богословието.

В едно писмо на Йоан Ксифилин до Псел се говори за дружбата, сътрудничеството, образованието и философията⁷³. Тези категории се доизясняват у Псел. До племенника на патриарх Михаил Керуларий Константин Керуларий той пише: „Ти си възприел смисъла на писмото не като игра, а нали аз дето само не подскачах, когато го съчинявах, и предполагам, че и ти ще заподскачаш заедно с мене и ще се приобщиш към театъра.“⁷⁴ И понататък: „Ако ти видиш някого от тези, които в театрите изобразяват Перикъл или Милтиад, хлебопродавеца Мифайка и кулинера Феорион, нима не би се посмял над тези герои? Разбира се, ти би се възхитил от театралното представление или от престореността и би се смял на глас над тях. А ето, когато аз, философът, заради тебе се превърнах в артист и като забравих за сериозното, се смях високо на оркестрата, ти не признаваш това право.“⁷⁵ Този текст говори, че през XI в. в империята били давани театрални представления и че театърът, в който излизат философът, поетът, риторът, може да бъде едно писмо; че този вид театрални представления не са били неизвестни за византиеца и главно за Константинопол и че този театър преследвал наред с личностното представяне разширяване на образователния кръг.

В научната литература⁷⁶ се смята, че във Византия през средните векове нямало театър и че онова, което било смятано за театър, не било нищо друго освен реминисценции и театрална образност⁷⁷. Няма запазени и поетически произведения, предназначени за театрална режисура, нито пък сведения, че са били писани. Това ще рече, че и театърът, за който говори Псел, и театралните представления през XIV в. показват зараждането на нов вид сценично представление. Негова сърцевина са не стиховете и музиката⁷⁸, а действията на философа, ритора или поета.

Византийските театри били частни. Организираните ги имали за цел не само да излязат на показ; те били своеобразна трибуна за противопоставяне на насоката на друг автор. Т. Метохит се надсмива над Н. Хумн, който организирал театър. В това отношение на Метохит прозира противопоставянето на двете философски направления — платонизма и аристотелизма. Платоникът Метохит се противопоставя на постъпката на Хумн с оценката, която дава за мястото му в този „театър“. Комичният вид, в който Метохит представя своя философски противник, не може да бъде обективен⁷⁹. Тези „театри“ е трябвало да бъдат отражение на античните школи. В такъв „театър“ бил проведен диспутът между Никифор Грегорас и Варлаам⁸⁰, на който Варлаам бил победен⁸¹.

⁷² Вж. Я. Н. Любарски и Я. Н. Любарский. Михаил Псел. Личност и творчество. М., 1978, с. 43.

⁷³ *Bibliotheca graeca medii aevi*, v. IV. Ed. C. Sathas. Athen—Paris, 1874, 440, 27 sq.

⁷⁴ Пак там, V, 467, 12 сл.; Я. Н. Любарский. Цит. съч., с. 67.

⁷⁵ Пак там, 468, 19 сл.; Я. Н. Любарский. Цит. съч., с. 67.

⁷⁶ Я. Н. Любарский. Цит. съч., с. 67.

⁷⁷ Пак там.

⁷⁸ D. Cydonès. *Correspondance*. Ed. R.-J. Loenertz. II. Cita della Vaticano, 1960, p. 170, Ep. 262, 28—83; И. П. Медведев. Византийский гуманизм XIV—XV вв. Л., 1976, с. 14, бел. 10.

⁷⁹ И. П. Медведев. Цит. съч., с. 14, бел. 11.

⁸⁰ Пак там, с. 15, бел. 17.

⁸¹ Пак там, с. 16, бел. 18.

Според Н. Грегорас театърът, който бил „школа на всякакви добродетели“⁸², разкрива собствената философска насока (има предвид театъра на Андроник II), че Андроник II, както и Григорий Кипърски, бил платоник⁸³. У Андроник II Грегорас вижда практическо приложение на онова, което у Платон е теория, и че той, ако е жив, би взел немалко от опита на Андроник, с което би обогатил своите закони⁸⁴. Като се вземе под внимание, че Н. Грегорас и Т. Метохит и др. организирали подобни срещи, не без основание може да се смята, че думата „театър“ е близка по съдържание с *φιλία* (може би *κοινωνία*), т. е. място, където философи, ретори и литератори общуват и в същото време могат и да се забавляват, да водят диспути и пр.⁸⁵

След тези общи бележки за културния процес на Запад и във Византия естествено изниква въпросът за мястото на културата в българската държава в общия контекст на културното творчество през XIV в. Когато се говори за Златен век на българската литература и култура изобщо, това явление в българската държава се свързва с името на княз Борис и най-вече с времето на цар Симеон. Всъщност разцветът на културата при българските владетели Борис и Симеон е връх на един процес, в основата на който лежат икономически, социално-политически и идейни предпоставки. Това е процес, който започва при Омуртаг, минава през Пресиан и се извисява при Борис и Симеон. Вторият Златен век на българската култура, чийто връх е книжовната дейност на търновския патриарх Евтимий и неговите ученици, също води началото си от времето на Петър и Асен, Иван Асен II и Иван Шишман. Развитието на българската култура след въстанието на Асеновци се влива в потока на културния процес на империята и на Запада и има своето дученто и треченто в Търновската книжовна школа. Евтимиевите ученици и творчеството им поставят българската култура в синхрон с културния кипез в империята и на Запад.

По-горе бе посочено, че Западът не изпреварва империята. Разликата в творческия процес, доколкото такава съществува, има друга основа. Културно-творческия процес в българската държава през XIV в. не само се синхронизира с Византия и със Запада. През този период българската култура излиза от степента на натрупване и заимстване на идеи отвън и изгражда народността си облик, в който прозират тенденциите на Европейския ренесанс. Тъкмо на българска почва исихазмът като идейно-философско направление показва двойствеността си — като манастирско-монашеска практика и като знание (*θεωρία*), свързано с проблемите на личността и обществото. При Евтимий се изявява хуманистичното и жизненото начало на исихазма, открива се човекът в неговата скритост като културно-творческа и политическа личност.

Евтимиевата търновска книжовна школа се характеризира с няколко момента: 1) продължава народностното начало в културно-творческия процес; 2) Патриарх Евтимий и неговите ученици развиват един политически

⁸² Пак там, бел. 20; Gregoras, I, p. 372—373.

⁸³ Пак там, с. 17, бел. 21; P. L. M. L e o n e. Nicéphori Graegorae ad imperatorem Andronicum II Palaeologum Orationes. — Byz., 1971, 41, 504—505; Gregoras Oratio in laudem Andronici II Platonis amantis (Byz., 41, 1971); Gregoras, II, 650, 10—12.

⁸⁴ И. П. Медведев. Цит. съч., с. 17; L e o n e. Цит. съч.

⁸⁵ И. П. Медведев. Цит. съч., с. 14, бел. 12. Като говори за „театъра“ на Н. Грегорас, с. 15, бел. 13, цитира R. G u i l l a n d. Correspondance de Nicéphore Grégoras, Ep. 74, p. 105. Тук има само резюме на френски и в кавички стоят думите „théâtre des savants“. Цитира също H. H u n g e r. Klassizistische Tendenzen in der byzantinischen Literatur des 14. Jahr. — Actes du XIV Congr. Byz. Bucarest, 1974, p. 150.

исихазъм; 3) правописната реформа запечатва верската и народностната особеност между Изтока и Запада; 4) в рамките на Търновската книжовна школа се регламентират принципи и схващания за езика, непознати през този период не само в империята, но и на западните автори. Тези положения разкриват два основни момента в дейността на Търновската книжовна школа — единство по степен на развитие с империята и със Запада и, на второ място, чрез целенасочено верско разграничаване от Рим разработване на въпроси, които търновските книжовници поставят на полето на нецърковното знание, т. е. в рамките на една църковна проблематика се тръгва към разграничаване на научното от верското познание. В творчеството на търновските книжовници посоченият процес се развива успоредно във всички посоки на културно-творческия процес. Налице е едно закономерно явление, проявяващо се в период на политически упадък. Българският патриарх Евтимий и неговото обкръжение от книжовници са исихасти. И тъкмо те доказват, че исихазмът не е главозамайващ мистицизъм, който проповядва дуализъм и спомага за разкъсване на народностното единство отвътре. Еретизмът във всичките му форми се оказва пагубен в същата степен, както и феодалният сепаратизъм. Съборите в Търновград против еретиците целят изграждането на морално-политическо единство. Чрез подчертаване на победата над еретиците Патриарх Евтимий се стреми към създаване на морална и политическа опора на държавното единство. На това единство служи и проведената правописна реформа, и отстраняването от богослужебните книги на всичко, което разделя народа верски и създава политически противници. Тази норма на поведение сред търновските книжовници се основава на психологическата теория на исихазма, която в империята е теоретически обоснована, а от българските исихасти творчески приложена. Може да се отиде и по-нататък и да се посочи, че ако съдим от Житието на Теодосий Търновски, представителите на „българския“ исихазъм са виждали по-ясно опасността, надвиснала над Балканския полуостров, отколкото самата Византия. Империята продължава да робува на своя отдавна преминал авторитет. Тук искам да използвам един голям цитат от доклада на Д. С. Лихачов, изнесен на пленарното заседание на Първия международен конгрес по българистика: „... насочването към старите норми на българския език, към старите правописни правила, към старите почерци . . . помага за самосъхраняването на българската култура, а заедно с това и на българската народност . . . В съзнанието на българския народ се запазва чувството за значимостта на неговата култура и едновременно за неговото единство . . . В българските манастири пристигат преписвачи от много страни, а българските книжовници пътуват из другите славянски страни . . . Значението на българския език и на българската писменост е било ясно осъзнато първо от Византия, а след това и от гръцкото духовенство в Османската империя . . .“ Но „... като говорим за значението на българската писменост за опазването на българското национално самосъзнание, ние не бива да абсолютизираме това обстоятелство . . . литературните течения, културните явления в тяхната цялост винаги са многостранни по своя произход и своето значение. Като говорим за Евтимиевата реформа на правописа . . ., а също за съчиненията на Константин Костенечки, Владислав Граматик и др., би трябвало да отбележим и онова изключително значение, което те са имали за опазване единството на целия славянски литературен език, славянска писменост в цялост . . .“

Евтимиевата реформа на писмеността през XIV в. не само отразява новите явления в литературата и в писмеността (к. а. — Н. К.), но има и систематизиращ характер, подпомага да се запази езикът, противостои

на проникването на нови форми и появяването на национални редакций на славянския литературен език.

Стилистичната реформа на Евтимий предвижда също създаването на своя собствена естетика, поетика, опираща се . . . на своите стари славянски и гръцки метафрастовски, в известна степен консервативни, но прогресивни в своя консерватизъм за своята епоха явления — именно в този момент, когато е трябвало да се опази българската култура пред лицето на османските завоеватели и през периода на вече настъпилото османско иго.

Този прогресивен консерватизъм може да се забележи и у Григорий Цамблак, и у Патриарх Евтимий, и у Константин Костенечки, и у Владислав Граматик, и у много други дейци от XIV—XVI в.

Като говорим за „прогресивния консерватизъм“, т. е. за придържането към националните традиции, което е спасило българската държавна култура от нейното разтваряне в културата на чужденците, искам да обърна вниманието си още върху една важна особеност в развитието на средновековните култури въобще. Това ще ни обясни и същността на този прогресивен консерватизъм. Културното развитие в ново време и в Средновековието съществено се различава. Различават се и се развиват не само самите култури, но и законите на развитието. Законите на развитието съвсем не са абсолютни. Законите също се променят. Те съвсем не са едни и същи в разните времена. Ако в ново време всяко ново явление идва, за да смени старото, да изтласка, да отрече старото (така става при смяната на литературните стилове, културните формации — реализмът идва да смени романтизма, романтизмът сменя класицизма, отричайки своите предшественици), то през средните векове новото е равносметка на старото, то събира, обобщава и съвсем не отрича старото. То се създава върху основата на натрупаното старо, върху основата на старата традиция се изгражда нова система.

Търновската школа затвърди онова, което се е развивало постепенно в продължение на много векове. Именно в това е нейното колосално значение. Тя се е образувала така, както кристалът се образува в пренаситен разтвор — получила се е нова структура. Оформяйки се като нова структура въз основа на продължително натрупване, тя придобива значение за цялата българска култура, като ѝ дава устойчивост, отбранителна способност, самостоятелност — много важни черти против проникването на влиянието от други страни. Именно кристализацията, кристалната твърдост от Търновската епоха, на нейния стил е спомогнала Търновската литературна школа да изиграе колосална роля в развитието на руската литература от края на XIV, XV, XVI и XVII в. . . „Тези мисли на Д. С. Лихачов не се нуждаят от коментар. Те са обобщение на една конкретност. Защото много по-лесно е да се пише по конкретен въпрос, отколкото погледът на учения да се извиси над конкретното и, тръгвайки от него, да види общото. По конкретни въпроси на среднобългарската култура е писано и ще продължава да се пише. Все още тази култура не е видяна в цялост, именно като култура, която съществува на културата на Византия и на Запада. Българската култура се развива по свои закони, но развитието ѝ не стои настрана и от общата закономерност на XIV в. Тези закономерности се основават на общото и частното във феодализма на Запад, в империята и в българската държава. Феодализмът като социално-политическа система следва една обща закономерност, която е съприсъща на собствената ѝ природа. Но той притежава и специфични особености, които се основават на народностни, политически и др. причини. Тези именно „конкретни причини“ дават и народностния облик на културата, задържат или подкрепят нейното развитие. Четиринадесетото столетие е благоприятно за политическото развитие на българската

държава, но в по-голяма степен е неблагоприятно. Тъкмо тази неблагоприятност засилва творческите възможности на представителите на Търновската книжовна школа в историко-културен план. Търновските книжовници тръгват от желанието да се противопоставят на Запада и да демонстрират своята привързаност към византийското православие. Този „консерватизъм“ се оказва явление за устременост напред. И всичко се върши не с многословие, а с тиха скромност. На Запад и в империята отделянето на светското от религиозното като знание в немалка степен има показан характер. В българската държава този процес се развива в границите на една „вътрешна закономерност“. Българският автор не търси миналото на далечните си прадеди, своята енергия той търси и открива в настоящето и в близкото минало. Затова българската култура през средните векове няма външен блясък, но притежава дълбока съдържателност. Патриарх Евтимий, Григорий Цамблак, Константин Костенечки не използват античната философия. Оставяйки в границите на религиозното, с разкриване устоите на народността виждат те очертават релефа на едно бъдещо знание, каквото и в империята, и на Запад е забудено в многословие. И в същото време търновският книжовник показва, че знае и разбира културата на древна Елада и философията на Платон и Аристотел. Но той не тръгва по пътя на подражанието, а на развитието не на „купешка“, а на народностна култура. Този момент прави българската култура във всичките ѝ прояви близка на културно-творческия процес на епохата. Тя не остава затворена нито за империята, нито за Запада, нито пък културата на Византия и Запада бива отхвърлена от културно-творческия кръжок на търновските книжовници. Този момент на откритост и на взаимно обогатяване не прекъсва и с падането на българската държава под османска власт. През този многовековен период на липса на българска политическа независимост българската култура се „законсервира“ като народностна съпринадлежност.

Търновските книжовници обръщат сериозно внимание на езика — момент, който е чужд за империята и Запада. „Евтимиевата книжовна реформа — пише Д. С. Лихачов, — засягаща принципите за преводи от гръцки, реформа на литературния език, правилата на правописа и графиката, появата на първата граматика именно в Евтимиева епоха, за съжаление не стигнала до нас, но намерила отражение в съчиненията на ученика на Евтимий — Константин Костенечки, е имала за цел стабилизацията на духовната култура на цялото славянство.

Константин Костенечки в своето граматическо съчинение се стреми да премахне всичко, което му се струва в езика, правописа и писмото неправилно, а в разсъжденията си, какво счита за правилно и неправилно насочва към мисълта, че всичко в думата и в писмото има смисъл и не е случайно. Даже самите ереси според него се появяват поради недостатъците или излишествата в писмото . . .

Реформата на Евтимий в областта на литературния стил придвижвала литературата не само напред, засилвайки изобразителността, но и частично я връщала назад към традиционните изразни средства, традиционната образност и традиционните изразни системи, също и отчасти към нормите на Кирил и Методий. Смисълът е бил все един и същ: описанието да не загуби езиковото единство на писмената култура в епохата, когато страната и народът са били заплашени от външно нападение, когато това нападение ставало реалност и когато е било необходимо да се поддържа единство с цялото славянство.

Благодарение на Търновската литературна школа, чиито основни принципи са били възприети и в Русия, България застава начело на обедине-

нието на цялата славянска писменост, което придобива огромно значение не само за България, но и за цялото южно и източно славянство.

И тази роля на България за културното обединяване на славянството не е изкуствено измислена от Търновската литературна школа или приписана на Търновската литературна школа. Делото на Константин-Кирил и Методий, а също и на техните ученици се е възприемало от самите тях като дело, предназначено за цялото славянство...

Националното самосъхранение в рамките на единната славянска култура е било една от главните задачи на Търновската литературна школа в навечерието на османското иго.

Грижата за запазването на националното единство и заедно с това на широкия поглед към собствената култура не само като тясно национална, но и като култура на цялото славянство — ето главната черта на българската духовна култура чак до наше време. Много трудове трябва да бъдат посветени върху изследването на тази черта и нейните отделни прояви. Тази черта не се ограничава само с IX—XV в., „тя се проявява във всяка бъдеща писмена реформа, във всяка поправка на книгите, във всяко обръщане на погледа към националната старина“⁸⁶.

След тези мисли на Д. С. Лихачов в заключение може да се добави само, че Търновската книжовна школа като връх на българската култура през XIV в. се вмества плътно в представите ни за културата на Европейския предренесанс.

⁸⁶ Извадките от доклада на Д. С. Лихачов са от Симетрия на времето (Срещи и разговори с акад. Дмитрий Лихачов). С., 1984, 199—203.