

ВИЗАНТИЯ И СРЕДНОВЕКОВНА БЪЛГАРИЯ В ТРИ ПУБЛИКАЦИИ В СПИСАНИЕ „ФИЛОСОФСКИ ПРЕГЛЕД“ (1929–1943)

Георги Н. Николов

*Поезията е продукт на въображението,
философията на ума, историята пък е на паметта.*

Роджър Бейкър (XIII в.)

Един бегъл преглед на авторите, изследвали темата Византия и средновековна България на страниците на сп. „Философски преглед“ в периода 1929–1943 г., показва, че само двама професионални български историци – медиевисти, са публикували свои трудове в престижното, но едва проходящо философско издание – това е една статия на българския славист и историк Йордан Иванов (1872–1947)¹ и две на нашия византолог и медиевист Петър Мутафчиев(1883–1943)².

Статията на Йордан Иванов „Проблемата за злото и за свободата на волята в старобългарската книжнина“ се основава на една нова публикация на френския славист Андре Ваян (1890–1977), посветена на славянския превод на съчинението Περί τοῦ αὐτεξουσίου („За свободната воля“), написано от Методий, († 311), раннохристиянски епископ на Олимп (в Ликия)³. В научната литература погрешно Методий е определян и като епископ на Патара (отстоящ по права линия на 110 км от Олимп). Олимп обаче е известен още през IV в., докато Патара се споменава за пръв път едва през 600 г. В действителност именуването на автора като Методий „Патарски“ става особено разпространено през средните векове във връзка с изключителната популярност на

¹ **Иванов, Й.** Проблемата за злото и за свободата на волята в старобългарската книжнина. – *Философски преглед*, IV, 1932, № 1, с. 9–16.

² **Мутафчиев, П.** Към философията на българската история. Византизъмът в средновековна България. – *Философски преглед*, III, 1931, № 1, с. 27–36; **Мутафчиев, П.** Поп Богомил и св. Иван Рилски. Духът на отрицанието в нашата история. – *Философски преглед*, VI, 1934, № 2, с. 97–112.

³ **Vaillant, A.** Le De Autexusio de Méthode d'Olympe, version slave et texte grec édités et traduits en français. – *Patrologia Orientalis*, XXII/5, 1930, № 111, p. 629–888. За значението на това издание вж. **Михаил**, архиепископ Вологодский и Великоустюжский. Святой священномученик Мефодий и его богословие. – В: Богословские труды, Сборник десятый (1973), с. 51–52 и цитираните там рецензии.

апокрифа „Откровение за последните времена“, съставен през VII в. и приписан на Методий Патарски⁴.

В началото на своята публикация Йордан Иванов представя най-общо труда на А. Вайан, като обръща внимание, че старобългарският превод на заглавието е малко по-различен: *Ѣ козѣ н со вѣщн н со самовластѣствѣ* (т.е. За Бога, за материята и за свободната воля). Както е известно, А. Вайн предатира този превод към X в. (дотогава отнасян към XI-то столетие). Й. Иванов накратко описва съдържанието на самото съчинение, а именно: един свободен диалог между християнин и двама иноверци (платоници или гностици). И макар темата на техния разговор да цели доказване правотата на християнската вяра, диалогът се води в един спокоен полемичен тон. Това което обаче е особено важно, са детайлите на този разговор. А именно: видимият свят дали е станал от нищо (*ex nihilo*) или от нещо? И ако е станал от нещо, то това нещо съществувало ли е едновременно със съществуването на Бога? Ако ли е станал от нищо, то неговият творец – Бог – дали да се смята и за творец на злото? Защо Бог е допуснал съществуването на злото, олицетворено в понятието дявол? Делата на човека дали са предвидени от Божия промисъл? Дали тогава човек е отговорен за тях, или пък злото се проявява само в човешките деяния и човек е свободен да върши и добро, и зло?⁵

Тук Й. Иванов си задава един важен въпрос – как българското общество, общество от новопокръстени, би могло да схване тази сложна материя на богопознанието: *дали българското общество е възмъжало, за да смиля безболезнено такава храна, деликатна от една страна и твърда от друга?* Отговорът на този въпрос той намира във факта, че в първия век от покръстването, наред с широкодостъпните и популярни четива, в българското общество се разпространявали и четива с отвлечено съдържание – творби на реториката, екзегетиката, философията и панегиристиката. Като примери в това отношение Й. Иванов посочва някои преводни книжовни произведения с такъв характер, станали достояние на българите в края на IX и началото на X в.: Четирите слова на Атанасий Александрийски срещу арианите, преведени от Константин Преславски; Богословие и Шестоднев, дело на Йоан Екзарх; За фигурите в поетичната реч на Георги Хировоск; Симеоновите сборници и др. По-нататък Й. Иванов привежда думите на

⁴ **Михаил**, архиепископ Вологодский и Великоустюжский. Святой священномученик Мефодий и его богословие, с. 15–16 допълва и следния факт: в съхранените до днес гръцки и славянски ръкописи авторът никъде не се споменава като Методий Олимписки. Това име се среща само в някои сирийски сборници, които съдържат преводи на негови съчинения.

⁵ **Иванов, Й.** Цит. съч., с. 10.

Презвитер Козма, че по негово време (т.е. през X в.) в болярските домове имало множество книги, не само библейски, но и от друг характер, за да заключи, че тези трудове са били достъпни само за лица с по-високо богословско и литературно образование: от болярското съсловие, от многочисленото духовенство, от гражданството, от търговското съсловие и чиновничеството⁶.

Като анализира лексикалното съдържание на диалога, написан от Методий, Й. Иванов забелязва, че неизвестният български преводач се е потрудил да установи и съответната философска терминология и е смогнал да предаде на своя незакрепнал още език, отвлечени понятия. Същевременно той отбелязва, че този преводач не е родоначалник на старобългарската философска терминология, а е по-скоро последовател на книжовниците от времето на цар Симеон (893–927) и най-вече на първия български философ Йоан Екзарх⁷. Той привежда лексикални примери от старобългарския превод на Диалога, както и техните равнозначни гръцки думи, които се срещат в оригинала на произведението (вещество, знание, действие, качество, прение, вселена, със свободна воля, материя, съгласие, творение, естество и др.).

Най-накрая заслужава да се отбележи и новобългарският превод на част от Диалога, направен от Йордан Иванов, след публикацията на Андре Вайан. Това се оказва и единствен новобългарски превод на този текст досега. Несъмнено, диалогът „За свободната воля“ заслужава да бъде преведен в специално критично издание на старобългарския превод. Дотогава ще продължи използването на публикацията във „Философски преглед“ от 1932 г. Ето защо тук този превод се възпроизвежда отново⁸:

Първи иноверец (След като наблюдавал внимателно природата, нейните явления и реда, който царува в тях, продължава): Стори ми се, че всичко това иде от един божествен строй, от една върховна сила, която по право ще нарека Бог. И тогава почнах да прославям твореца, като гледах земята закрепена, като гледах различните видове животни и многочислените цветове на растенията. Но мисълта ми не се спря само на това и аз почнах да търся, откъде иде всичкия този състав [целият този свят];

⁶ Пак там, с. 10–11.

⁷ Пак там, с. 11–12.

⁸ Текстът се възпроизвежда дословно според публикацията на Й. Иванов. Проблемата за злото и за свободата на волята в старобългарската книжнина, с. 13–16, с минимална редакция и осъвременяване на граматическия стил според днешните стандарти.

дали той не иде от нещо, което е било едновременно с Бога, или произхожда от самия Бог, а не е съществувало като нещо отделно от него? Чинеше ми се, че не е и уместно да се обсъжда предположението, че Бог бил сътворил света от нищо, защото повечето философи смятат, че това е също невъзможно, и защото е аксиома: нещо не може да се роди от нищо. Затова ми се струваше вярно, ако приема, че нищо не е съществувало вечно едновременно [заедно] с Бога и различно от него и че това, което съществува, произхожда само от Бога. Това убеждение ми се налагаше един вид от реда на нещата в природата и от тяхното честито съотношение.

(Наблюдавайки по-нататък живота, събеседникът бива поразен от злините, които се вършат от някои люде: грабежи, убийства прелюбодеяния и др., на продължава): Като бях свидетел на толкова и такива злодеяния, аз потърсих да намеря тяхното потекло: коя е тяхната първопричина, кое ли същество е породило злото у людетe, къде ли са го намерили, кой ли ги е научил на него? Да смятам Бога за създател на злото, това нямах смелост да предполагам, а още по-малко да приема, че същината на злото се заключава у Бога или че се предполага от Бога. Как да се помисли така за Бога? Той е добър, той е създал доброто и няма никаква връзка със злото; напротив, той не може, вече по самото си естество, да обича каквото и да е, което прилича на зло; той забранява да се породи злото, той отхвърля онези, които са склонни към злото, и приобщава тези, които отбягват злото. Не би ли било безсмислица да смятаме Бога за създател на злото, което той не одобрява? Той не би пречил на злото, ако да му беше създател, защото той иска от онези, които идват при него, да са му подражатели. Безсмислено ми се вижда, прочее, да се приписва злото на Бога, т.е. било, че то произхожда от неговата същина, било (стига само да може да се допусне, че от нищо може да се роди нещо), че Бог, като създател, е създал и злото...

Поради това аз трябваше да приема, че заедно с Бога е съществувало и друго нещо, което се нарича материя и която Бог със своето умение е претворил във Вселена, като разделил елементите ѝ и като я уредил по един щастлив начин: от тази именно материя ще да произхожда и злото, от този извор то се шири между людетe.

Така ми се стори, че право разсъждавам. Но ти, друже, ако ти се вижда, че казаното от мен не е право, докажи ми, защото много желая да послушам за това.

Християнинът. Признавам ревността ти, о друже, и похвалявам любовта ти за словесно обсъждане, и при все че ти допусна в своето обяснение за Вселената, че е

съществувала една първична същина, която Бог преустрои, за да направи света, за това не бих те много похулил. Защото истина е, че мнозина [философи] мислят така относно произхода на злото. Пък още преди теб и преди мен мнозина вещи люде са обсъждали тези въпроси най-дълбоко. Едни от тях заключаваха, като теб, други пък приемаха, че Бог е творец на злото, защото те не се осмеляваха да допуснат, че е имало едновременно с Бога друга същина, както и първите, от страх да не би да се допусне, че Бог е творец на злото, приемаха материята като съществуваща заедно с Бога. Така мислеха едните и другите просто от неведение на истината, защото се страхуваха да не рекат нещо лошо за Бога. Трети пък съвсем се отказваха да обсъждат този въпрос, смятайки, че до края му не ще може да се дойде. Аз обаче, поради дружбата ни, не мога да откажа да обсъждаме въпроса, толкова повече, като заявяваш, че нямаш в случая някоя предвзета мисъл, ако и твоите разсъждения да те довеждат до хипотезата, която ти ми изложи, и ме уверяваш, че желаеш да узнаеш само истината. Ето защо на драго сърце бързам да почна обсъждането. При това желая, щото и твойт другар да присъства при нашите обсъждания, защото изглежда, че и той мисли като теб по този предмет. Желая, прочее, моите доказателства да се отнасят едновременно и към двама ви; което кажа за твоето мнение, същото ще важи и за неговото. И ако наистина ти си мислиш, че е необходимо да следваме един благоразумен метод, за да се доберем да верни изводи, то аз те моля да отговаряш на всеки въпрос, който ти задавам; по този начин и ти ще се научиш да намиращ истината, и аз не ще си губя времето, като приех да водя спор с теб.

Първи иноверец. Готов съм за това, което казваш, затова погрижи се да ми задаваш въпроси, които смяташ, че ще ме улеснят да намеря доброто решение. Защото целта ми не е да спечеля несправедлива победа, но да добия познанието на истината. Вземи, прочее, думата.

Християнинът. Че не могат да съществуват две несътворени [първични] неща едновременно, това мисля и ти го разбираш, при все, че го допусна в своето разсъждение. Защото необходимо е едно от двете: или има разделение между Бога и материята, или пък Бог е неразлъчен от нея. Ако, прочее, приемем единството между двете, тогава се признава, че едно е несътвореното първично; всяко едно нещо ще съставя част от цялото на другото, и бидейки двете части взаимно части на едно и също цяло, те няма да бъдат две несътворени първични, но само едно, съставено от различни части. Така например и човешкото тяло е образувано от различни удове

[крайници, органи], но ние не делим човека на много същества; ако ли, напротив, речем, както е необходимо, че човек е единно същество, създадено от Бога от много части, ще трябва също така, ако Бог не е отделен от материята, да кажем, че има само едно първично несътворено.

Ако ли се приеме, че Бог отделен от материята, тогава трябва да има нещо между Бога и материята, което да означава разделението. Защото всъщност невъзможно е да се схване, че едно нещо е отделено от друго, без да се допусне съществуването на трети междинен елемент. Пък този аргумент ни води не само до това заключение, а и до други. Както казахме за двете несътворени, естествено е да кажем това и за случая, ако се приемат три несътворени първични същности.

Ала може някой да рече, че има трето възможно гледище, което дава задоволително решение на въпроса за двете несътворени. Може да се допусне, че между Бога и материята няма нито разделение, нито пък съединение както при частите на едно цяло, и че Бог се е съдържал в материята или че материята е била у Бога. Да видим, прочее, какво ще последва. Ако приемем, че материята е била вместилище на Бога, ще трябва по същия начин да кажем, че Бог е бил ограничен от нещото, което го съдържа, и че той е бил обграден от материята... Ако ли се каже, че материята е била у Бога, ще трябва пак да се разясни добре, дали Бог е бил разлъчен от нея и дали тя е била у него, както са животните във въздуха, дали Бог се разлъчва, за да стори място на туй, което се ражда у него, или пък материята се е намирала у Бога като във вместилище, т.е. както водата е в земята? ... [Следва разсъждението].

Първи иноверец. Понеже ти разгледа въпроса за злото и се стремеше да покажеш, че злото съществува, но че тъкмо люде са негови създатели, аз искам да ти задам още някои питання. Дали людете се домогват от само себе си към злото, или пък са били създадени от Бога такива, да вършат зло, или, най-сетне, дали има някой друг, който да ги подтиква да правят така?

Християнинът. Аз не мога никак да приема, че людете са били създадени такива от Бога, но казвам, че първият човек е бил самовластен [със свободна воля], т.е. свободен, и че тази свобода е била наследена и от неговата породица [поколение]. Да, аз казвам, че човек е роден свободен да върши каквото желае. Това е най-големият дар, който му е даден от Бога. Но човек е приел свободата, за да се повинува на когото си

иска и да избира самси своя господар, без да бъде принуден да върши това неминуемо или да бъде лишен от възможност да действа така...

Unde malum

Публикацията на Йордан Иванов за дълго време остава самотна в българските изследвания на това философско съчинение, написано от Методий Олимпски. Чак през 1977 г., т.е. 45 години по-късно, в българската медиевистика отново се обръща внимание на съчинението „За свободната воля“ и неговия старобългарски превод. Тогава се появява обстойното аналитично изследване на Иван Дуйчев (1907–1986) „Съчинението на Методий Олимпски “De libero arbitrio” и споровете между православни и еретици“⁹.

Що се отнася до личността на Методий, Дуйчев възприема тезата, че той е бил епископ на Олимп, в Ликия, и е завършил живота си мъченически в Халкидики. Неговото произведение Περὶ τοῦ αὐτεξουσίου днес е запазено във фрагментирани гръцки текстове и изцяло в славянски превод. Това е много интересен случай, който позволява гръцкият оригинал да бъде поне отчасти или приблизително възстановен от неговия славянски превод. „За свободната воля“ е полемично произведение, написано срещу гностика Валентин от Александрия, живял около 135–160 г. в Рим, и по-специално срещу неговите дуалистични схващания и философски детерминизъм. Дуйчев смята, че то е било преведено на старобългарски език по времето на цар Петър (927–969) във връзка с борбата срещу ереста на богомилите. Той отбелязва, че изданието на Андре Вайан е направено по руски преписи от XVI–XVII в., които се съхраняват в Санкт Петербург (тогава Ленинград) и Москва. По отношение на публикацията, направена от Йордан Иванов, Дуйчев заключава: Макар и много полезна, тази кратка статия на големия познавач на старобългарската литература е само преглед и обобщение на публикациите на Андре Вайан. Появата на такъв превод в славянска литература поставя не един проблем, който Иванов дори не засяга. На първо място стои въпросът за мотивите за превода на такова философско и богословско произведение, което е много трудно да се преведе особено по отношение на терминологията. Няма съмнение, че преводите на

⁹ Dujčev, Iv. L'oeuvre de Méthode d'Olympe „De libero arbitrio“ et les discussions entre orthodoxes et hérétiques. – *Балканика*. Годишњак међуакадемијског координационог одбора за баканологију Савета Академија наука и уметности СФРЈ и Балканолошког института. VIII. У част осамдесетогодишњице академика Васе Чубриловића. Београд, 1977, р. 115–127.

литературни и философски произведения от този вид не са били произволни, но са направени по много сериозни причини¹⁰. Дуйчев изтъква, че трудът на Методий представлява диалог между трима души – един „православен“ и двама „неправославни“, които не са изрично посочени. Това са добре образовани хора, в разговора на които неведнъж се откриват размисли от класическата гръцка литература, като например цитати от Омир, както и алюзии за трагичите и други автори от класическата епоха. Целият разговор – макар и между представители и различаващи се философски течения – се характеризира с тон на голяма толерантност и взаимно уважение. Основният обсъждан проблем е проблемът за произхода на злото. *Unde malum?* Ив. Дуйчев привежда твърде интересни цитати от диалога между тримата, за да стигне до квинтесенцията на отговора: дяволът осъзнал, че злото се състои в неподчинение на Бога; и затова той подбужда човека да не се подчинява. Накратко, според Методий първопричината за злото е завистта, а завистта е резултат от факта, че Бог е сметнал човека за достоен за по-голяма почит¹¹.

Очевидно е, че Методий е искал с това произведение да изясни някои от най-трудните проблеми, които са занимавали умовете на хората от Средновековието: Божият промисъл предопределя ли делата на човека, или човекът е свободен в избора си да върши и добро, и зло; каква е природата на дявола и неговият произход, като се посочва, че Бог създава дявола не като съблазнител, а като сила в служба на доброто и т.н.

Днес старобългарският превод на творбата „За свободната воля“ на епископ Методий Олимписки, който се отличава с изключителна яснота и точност, е запазен в сръбски препис от XIII–XIV в. и в късни руски преписи от XVI–XVII в.¹² Освен посоченото произведение на Методий, в България през X в. са били преведени и други негови творби¹³. Това поставя няколко важни въпроса. На първо място защо освен в борбата срещу богомилския дуализъм в образованото българско общество е имало интерес към този автор? Кой е бил този талантлив преводач на Методиевите творби и какъв е бил елитарният кръг от читатели и слушатели на неговите произведения?

¹⁰ **Dujčev**, Iv.. Цит. съч., р. 119.

¹¹ Пак там, р. 123.

¹² **Милтенова**, А. Полемическа литература. – В: *История на българската средновековна литература*. София, 2008, с. 262–263.

¹³ Според Михаил, архиепископ Вологодский и Великоустюжский. Святой священномученик Мефодий и его богословие, с. 43–46 са известни славянски преводи на шест Методиеви произведения, а именно: „За Бога, за материята и за свободната воля“, „За живота и деянията разумно“, „За възкресението“, „За различieto в храните“, „За проказата“, „За пиявицата“.

Заслужават си усилията за възстановяване на гръцкия първообраз на „За свободната воля“ според запазените славянски преписи от старобългарския превод.

В заключение трябва да се каже, че публикацията на Йордан Иванов на страниците на сп. „Философски преглед“ само е откrehнала вратата към едно съкровище на византийската и на старобългарската философия. В известна степен българските учени, не само филолози, но също философи¹⁴ и богослови, остават длъжници за изясняването на поставените въпроси. Техният отговор е труден, но със сигурност би ни открил още една пътека в лабиринта на Unde malum?

* * *

Петър Мутафчиев – историкът-философ

Според руския учен Николай Конрад (1891–1970) има два пътища за изследване на философията на историята. Първият път е следван от философите, които имат предварителна философска презумция, предопределяща цялата тяхна философско-историческа концепция. По-друг е пътят на историците. Известно е, че те навлизат в същността на философията на историята чрез изследванията на обемен изворов материал за различни събития, явления и процеси. В техните трудове преобладават аналитичността и емпиризма, които предопределят изводите им и философското обобщение. По тази причина историческите трудове за смисъла на историята и нейното национално или световно обобщение са сравнително рядко явление¹⁵. Самият Петър Мутафчиев поддържа това мнение: *Историческата синтеза е последният момент в процеса на историческото познание. Тя обективно е допустима само когато чрез подробното изследване са установени и натрупани достатъчно фактически материали. Без тях тя няма стойност и в най-благоприятен случай би представляла*

¹⁴ Интересен факт е, че през 1929 г. (т.е. преди появата на публикацията на Андре Ваян) българският философ Иван Георгов (1862–1936) публикува статията си „Проблемата за свободата на волята“, но без да засяга обсъжданите тук въпроси – Вж. **Георгов** Ив. Проблемата за свободата на волята. – *Философски преглед*, I, 1929, № 2, с. 145–157. Когато настоящата статия се намираше под печат, се появи едно ново изследване, посветено на Методи Олимпски, написано от талантливия млад български учен Георги Митов – вж. **Mitov**, G. Some preliminary remarks on the Slavonic reception of the De cibis ad Chilonam (CPG 1814) by Methodius of Olympus. – *Scripta & e-Scripta*, 24, 2024, 365–383. Авторът е цитирал по-важните извори и научна литература за Методий Олимпски. Сред тях специално внимание заслужава представянето на славянската рецепция на трудовете на Методий у: **Jouravel A., J. Sieber, K. Bracht**. Methodius von Olympus: De lepra. Griechischer und slavischer Text mit Einleitung und deutscher Übersetzung. Berlin, 2024, p. 213–217.

¹⁵ **Конрад**, Н. И. Запад и Восток. Статии. Москва, 1966, с. 54–55. Вж. и разсъжденията в този смисъл на: **Гюзелев**, В. Размишленията върху българската средновековна история на проф. Петър Мутафчиев. – В: *Мутафчиев*, П. Книга за българите. София, 1987, с. 5.

само празно философствуване над неизвестното¹⁶. Въпреки това тъкмо Петър Мутафчиев, първият школуван византолог в България, е сред българските историци, който прави пионерски опит да навлезе в руслото на философията на историята на средновековна България¹⁷.

Първата му статия от сп. „Философски преглед“ е **„Към философията на българската история. Византизизмът в средновековна България“**. Самото заглавие подсказва основната тема на разсъжденията, изложени в публикацията. В началото авторът отбелязва липсата на извори за много събития от средновековната българска история: *Редица събития, някои навярно съдбоносни за нашия живот, са отминали, без да оставят какъвто и да било помен, а за много други ние не знаем повече от няколко имена или дати, които не говорят нищо на ума. Рядко е един народ, който все още се е запазил, е съхранил тъй малко и тъй недостатъчни паметници за миналите си съдбини, както нашият* (с. 27). Тази и много други констатации, направени от Петър Мутафчиев, изглеждат верни и адекватни в картината на тогавашното българско изворознание. Наистина едва десет години по-късно, и то след смъртта на Мутафчиев, един от неговите ученици, Иван Дуйчев (1907–1986), ще публикува първия корпус с домашни исторически извори за историята на средновековна България. Това е двутомникът „Из старата българска книжнина“¹⁸. Показателно е, че Дуйчев посвещава втория том на паметта на своя учител. По-нататък Мутафчиев продължава: *Още по-оскъдни са сведенията за вътрешните отношения на средновековното българско общество, за политическата му организация, стопански и социални форми и за промените, на които са били те подложени*. Горната констатация е валидна и тук. И ако за политическото устройство на средновековната българска държава има редица постижения във времето от 60-те години на XX в. до днес, то стопанството и социалният строй остават все още недостатъчно проучени. Но това се дължи не само на липсата на извори, на което акцентира Мутафчиев. Публикациите в периода 1945–1989 г., посветени на тази тема, бяха изпълнени с марксистко-ленинска фразеология и догми, които бяха намествани в средновековното ни минало като в Прокрустово ложе. След 1989 г. интересът към тази тема не е голям и проучванията по нея са фрагментарни. Интересен е фактът, че сериозни

¹⁶ Мутафчиев, П. Цит. съч., с. 28.

¹⁷ По този въпрос вж. и: Богомилова, Н. Философия на българската история: Петър Мутафчиев. – *Nota Bene*, 57 (2022), с. 142–157 и цитираната там литература.

¹⁸ Дуйчев, Ив. Из старата българска книжнина. Т. 1. Книжовни и исторически паметници от Първото българско царство. София, 1940. Второ поправено и допълнено издание. София, 1943. Т. 2. Книжовни и исторически паметници от Второто българско царство. София, s. a. [1944].

научни публикации в тази област имаха двама съветски автори¹⁹. Мутафчиев описва историческата база за изследвания със следния печален извод: *Няколко надписа от езическата епоха и десетина грамоти из епохата на второто ни царство, между които най-малко третината са късни фалшификати или преработки, образуват всички почти материал, който историографът има*. Изминалото време, през което бяха публикувани десетки нови домашни извори, опровергава Мутафчиев²⁰. Но в едно той е прав. Наистина запазените български царски грамоти са само десетина и като изключим образцовото издание на Рилската грамота на цар Иван Шишман (1371–1395)²¹, то повечето от останалите все още се цитират по публикацията на руския учен Григорий Илинский (1876–1937), публикувана преди повече от столетие²². Петър Мутафчиев заключава, че липсата на достатъчно домашни извори е довела до използването главно на извори с чужд произход, а те от своя страна *са отбелязвали само тия външни влияния, събития или факти из нашия живот, които са имали известно отношение към техния собствен исторически живот* (с. 28).

За да направи своите разяснения на някои общи явления и факти, Петър Мутафчиев се опира на някои обобщения, дело на други учени. Сред тях е заключението на руския учен Александър Хилфердинг (1831–1872): *В цялото развитие на България има нещо скорозрейно и нетрайно, нещо болезнено и неестествено. Скорозрейността и болезнеността, това е може би най-съществената черта на българската история...*²³.
Още в първия си коментар за този извод Петър Мутафчиев го потвърждава с думите: *На първо място стои въпросът за странната липса на приемственост, последователност и равномерност в политическия и духовен живот на българите* (с. 28). В останалата в

¹⁹ Вж. по-специално Горина, Л. Социально-економическите отношения во Втором Болгарском царстве. Москва, 1972; Поливянин, Д. И. Средновековният български град през XIII–XIV век. Очерци. София, 1989.

²⁰ Вж. Каймакова, М. Българската средновековна историопис (от края на VII – до първата четвърт на XV в.). София, 1990; Гюзелев, В. Българският книжовник-летописец от XIII–XV век – опит за характеристика. – В: *Vis et sapientia: Studia in honorem Anisavae Miltenova*. Нови извори, интерпретации и подходи в медиевистиката. София, 2016, с. 35–55.

²¹ Дуйчев, Ив. Рилската грамота на цар Иван Шишман от 1378 година. София, 1986.

²² Грамоты болгарских царей. Труд Г. А. Ильинскаго. Древности. Труды славянской комиссии Императорскаго Московскаго археологическаго общества. Том пятый, с приложением семи фототипических снимков. Москва 1911. Вж. и фототипното издание Ilyinskiy, G. A. Gramoty bolgarskikh carey, with an introduction by Ivan Dujčev. London, 1970. Опитът за ново българско издание (Даскалова, А., М. Райкова. Грамоти на българските царе. Увод. Текстове. Речник. Библиография. София, 2005) в много отношения е неудовлетворителен.

²³ Собрание сочинений А. Гильфердинга. Том первый. С.-Петербург, 1868, с. 137 (Есть во всем этом развитии Болгарии что-то скороспелое и непрочное, что-то болезненное, неестественное. Скороспелость и болезненность, вот самая общая и, может быть, самая существенная особенность болгарской истории...).

ръкопис приживе на автора „Книга за българите“ Мутафчиев пояснява: *Хилфердинг бе изучавал историята само на Първото ни царство. И въз основа само на тия изучавания бе стигнал той до горното заключение. Той не бе се занимавал с историята на нашето Второ царство и навярно не знаеше, че в нея същите черти са проявени още по-изразително и силно. Още по-малко можеше да предугажда той тогава през епохата на нашето Възраждане, че по също такива пътища ще тръгне и най-новото битие на нашия народ*²⁴. В потвърждение на това Петър Мутафчиев привежда примери от политическата история на България през IX–XI в. и през XIII–XIV в. С не по-малка яснота според него са и примерите от духовния живот на България, за да направи тъжната констатация: *Вижда се – средновековното минало на България представя една странна върволица от бързо сменящи се мощ и безсилие, синтеза от противоречия, крайности и кризи, от буйни и неочаквани издигания и главоломни падения. В опит да обясни всички тези явления и процеси като една присъща на българите закономерност българският историк допуска влиянието на расата, но и сам го отхвърля като първопричина, тъй като самите расови качества или национална психология на българския народ са продукт на историческото развитие (с. 30). И тук Петър Мутафчиев произнася тежката си присъда: *Отбелязаните основни черти на българската история се дължат главно, ако дори не и единствено, на влиянието на византизма в средновековна България.**

Петър Мутафчиев представя основните елементи на византизма и неговото мощно присъствие в живота на средновековна България. За него *езическият период е най-устойчивата епоха в българската история. Скоковете и повратите започват след него* (с. 31). Според Мутафчиев началото на византизацията трябва да се отнесе във времето след покръстването и християнизацията на българския народ. Тук българският историк привежда някои логически умозаклучения, с които обяснява неравния път в нашето средновековно минало. По негово мнение националните водачи на България са заимствали всичко византийско, което според техните разбирания е осигурявало превъзходството на империята. Това заимстване е водело до изместване на естествените пътища на развитие. Мутафчиев дава следното обяснение за епохите в българската история, които блестят с бързи неочаквани постижения – те са били възможни, *защото присаждането на готовите чужди образци спестяваше усилията и бавния труд на постепенното и истинско творчество* (с. 32). Макар да споменава бегло цар Симеон Велики (893–927), Мутафчиев има предвид именно него, като казва: *Тъй в стремежа си*

²⁴ Мутафчиев, П. Книга за българите, с. 154–155.

да се изравни по сили и по средства с Византия, бе да се гледа на това, че прахосваше напразно народните сили, средновековната българска държава вършеше измяна към самата себе си... Не по-малко невъзможно бе от друга страна да се присаждат на българска почва и истинските ценности на изтънчената византийска култура. Тя имаше корените си в класическата древност, а тъкмо наследството на тая последната оставаше непонятно и непостижимо за един народ като българския, който едва чрез християнството влизаше в стадия на истинската цивилизация. Заради това между другото на българите оставаше чужда византийската богословска мъдрост, която един Симеон искаше тук да насади (с. 32–33). В действителност тези верни по същество съждения на българския историк, през втората половина на XX и началото на XXI в. се изпълниха с много изключения, особено що се отнася до сферата на културата и особено на книжнината заслужено наречена от словашкия учен Павел Шафарик (1795–1861) „Златен век на българската литература“. И тук трябва да се подчертае фактът, че книжовното богатство, създадено през управлението на цар Симеон, не се сгромолясва и не изчезва подир неговата смърт по подобие на политическото могъщество. Книжнината от Златния век продължава своето развитие, за да пусне корени и в новопокръстената Киевска Рус. Изобщо постиженията в тази област през следващите десетилетия не само че не спират, но получават и по-голяма дифузия²⁵.

Може да се оспори и следващото твърдение на Петър Мутафчиев, а именно, че старите неизживени езически вярвания на славяни и прабългари в срещата си с простите, но вразумителни учения от източните секти, раждат мирогледа на богомилството – една нова религия, която увлече масите. Несъмнено езически реликти се срещат и в раннохристиянското българско общество. Но не те са основата на богомилството. Тъкмо напротив, в Симеонова България вече живееше поколение, възпитано в християнски дух, поколение, което разбираше славянската проповед на селския свещеник. За разлика от своите майки и бащи, които почти до края на IX в. незнаейки гръцки език, посещават църквите само да извършат обредното черкуване, без да разбират същността на Христовите проповеди, без да вникнат в дълбините на вярата, през първите три десетилетия на X в. в България вярващите християни вече познаваха основните постулати на новата вяра. Затова Симеоновите войни, довели до недоимък и страдания, ги караха да се усъмнят в Божието слово, проповядващо любов и опрощение. Това

²⁵ Вж. напоследък Попконстантинов, К., А.-М. Тотоманова. Епохата на българския цар Самуил. Език и писменост. София, 2014.

съмнение е основата, върху която източните дуалистични и мистични учения като манихейство, павликянство и масалианство посадиха своите зловредни корени, чиито плод е богомилската ерес. Петър Мутафчиев разглежда богомилството не само като отрицание на ортодоксията в нейните догматични представи и ритуални или организационни форми, но и като отрицание на византинизма в политическия и социален живот на средновековна България. Приведените от българският историк примери обаче трудно могат да дадат задоволителен отговор на последвалите българо-византийски сблъсъци в края на X и началото на XI в. и залеза на ранносредновековното Българско царство. Твърдението, че *царството на Самуила бе рожба на отчаяната реакция срещу византинизма също тъй, както Преславското царство бе жертва на разложението, предизвикано от същия византинизъм* (с. 35), само отчасти обяснява появата на Самуилова България. Тук имаше не само политически, но също така географски и административно-управленски причини, които дадоха живот на провинцията на Българското царство, лежаща далеч от византийската столица Цариград. Не богомилството е крепяло държавата в югозападните български земи. Царството на Самуил имаше други съществени отлики в своето развитие. На първо място тук се виждат елементите на един политически регионализъм и административна децентрализация, която даваше сила на провинциалната аристокрация и я превърна в непоклатим щит срещу византийската армия и в неизчерпаем източник на военен рекрут за българската войска. Гарнизоните в десетките планински крепости на Самуилова България бяха най-яките гнезда на съпротива срещу ромеите²⁶. Едва ли е случаен фактът, че за сломяването на Българското царство на византийските императори Йоан I Цимисхи (969–976) и особено на Василий II Българоубиец (976–1025) беше необходимо толкова много време – половин столетие война – най-многолетната война на Балканите преди османското завоевание. Устойчивостта на България бе забелязал самият Василий II. Византийският историк Никита Хониат (ок. 1155–1215/6) съобщава, че в Состениевия цариградски манастир Българоубиеца оставил разпоредба, която определяла как трябва да се воюва, ако българите прибегнат към бунт. А именно да се построи лагер против тях, защото една или няколко победи срещу им няма да са достатъчни, а трябва да се воюва много години. Защото тъй голямо било упорството на българите, че да бъде преодоляно, нужно било да се лишат от всяка възможност и всяко средство за съпротива,

²⁶ Вж. разсъжденията в този смисъл на самия П. Мутафчиев в Книга за българите, с. 133.

да им бъде отнето и сетното убежище или крепост, гдето те могли да събират сили за нова борба²⁷.

Сурова и недотам вярна е оценката, която Петър Мутафчиев дава за средновековната българска литература: *С изключение на някои многообещаващи начинки наскоро след покръстването, задушени още в самия им зародиш, всичко в книжовния живот на българите бе заето от Византия. С преводен или подражателен характер се отличаваха почти цялата литература на Симеоновото време, а в още по-висока степен същата черта характеризираше литературното движение през XIV в. начело с Евтимия ... Няма през средновековието друга литература тъй много откъсната от народния живот, както това бе с литературата на тогавашна България* (с. 35). Българският историк се аргументира с факта, че в България са преведени много византийски хроники, а никой българин не написал изложение за битието и преживяванията на своя народ, както и никой от владетелите на християнска България не почувствал нужда да кодифицира нейното обичайно право.

Последните проучвания показват една съвършено различна картина от описаната в статията на Мутафчиев. Аргументираното оборване на неговата теза би изисквало специално научно изследване. Всъщност българският историк сам попада в клопката, която той съветва да се избягва, а именно представеният синтез да се предхожда от един продължителен анализ. Може би тук трябва да се цитира мисълта на френския историк Фюстел дьо Куланж (XIX в.) „Историята не е лесна наука. Обектът, който тя изучава, е и безкрайно сложен... За един ден синтез са необходими години анализ.“ Петър Мутафчиев е направил своето заключение прибързано и в известна степен преднамерено. Ако той познаваше постиженията на днешната медиевистика, особено в областта на литературата едва ли би сложил средновековната българска книжнина в този кюп на византизма, който той смята за най-голямата беда на нашето средновековно минало²⁸.

²⁷ Nicetas **Choniata**. Historia. Recensuit I. A. van Dieten (CFHB Vol. XI/1). Berolini et Novi Eboraci 1975, p. 373. 68–78. Вж. и: **Мутафчиев, П.** Книга за българите, с. 157.

²⁸ Преди повече от 50 години на страниците на сп. Литературна мисъл се разгоря оживена дискусия по въпроса за оригиналността на старобългарската литература и нейната византийска основа – Вж. **Лихачов, Д. С.** Старославянските литератури като система. – *Литературна мисъл*, XIII, 1969, № 1, с. 1–39; **Куев, К.** По някои въпроси на старобългарската литература. – *Литературна мисъл*, XIII, 1969, № 2, с. 48–62; **Куюмджиев, Кр.** Бележки върху антологията „Старобългарски страници“. – *Литературна мисъл*, XIII, 1969, № 2, с. 62–78; **Ангелов, Б. Ст.** За някои общи черти в развитието на старославянските литератури. – *Литературна мисъл*, XIII, 1969, № 3, с. 51–62; **Грашева, Л.** Старославянските литератури в ново осветление. – *Литературна мисъл*, XIII, 1969, № 3, с. 62–72; **Дуйчев, Ив.** По някои проблеми на старобългарската и старославянската литература. – *Литературна мисъл*, XIII, 1969, № 5, с. 8–24; **Петканова-Тотева, Д.** По повод на някои мнения за старобългарската литература. – *Литературна мисъл*,

Едно е ясно. Средновековната българска литература не е била сляпо копие на византийската нито в епохата на цар Симеон, нито в епохата на цар Иван-Александър (1331–1371)²⁹. Българските книжовници, макар да са използвали византийски творби, са ги преработвали творчески, правели са подборки от техния текст. Върху панамата на византийската литература българският книжовник е „бродирал“ своето писание, съобразно българските нужди и интереси. Тук може да се цитира само един пасаж от монументалното изследване „История на българската средновековна литература“: „Съотношението между старобългарската и византийската литература през IX–X в. по отношение на актуалните жанрове се характеризира с асиметричност... Основан на църковния ритуал и разпространението на религиозните възгледи, жанровият баланс на старобългарската литература от IX–X в. се постига главно чрез една относително широка група от химнографски, риторически, наративно-агиографски и богословско-тълкувателни съчинения, като водещи – както хронологически, така и по разпространение – са химнографските и риторическите творби. Ако литургическите практики на епохата предопределят, от една страна, появата на оригинални слова – похвални, поучителни и тълкувателни, а, от друга – на службите и каноните, то малкото на брой оригинални агиографски съчинения от това време насочват към специфичните политически импликации на изповядването на вярата... За разлика от оригиналните старобългарски проповеди и поетически творби оригиналните житийни произведения, възникнали в България до XIV в., са посветени предимно на светци,, свързани с установяването на новите български християнски култове – факт, който ясно подсказва актуалните политико-религиозни употреби на този жанр“³⁰.

Наистина през средновековието в България са преведени няколко византийски хроники (но не истории). През IX–XI в. са преведени хрониките на Йоан Малала (VI в.), на Георги Синкел (VIII в.), на Георги Монах – Амартол (IX в.) и „Летописец вскоре“ на цариградския патриарх Никифор (806–815), през XIV в. хрониките на Симеон Метафраст и Логотет (X в.), на Йоан Зонара (XII в.) и на Константин Манаси (XII в.). Те

XIII, 1969, № 5, с. 24–41; **Младенов**, Ц. За някои основни понятия и за метода на сравнителното славянско литературознание. – *Литературна мисъл*, XIII, 1969, № 6, с. 3–14; **Русев**, П. Рилската повест на Владислав Граматик. – *Литературна мисъл*, XIII, 1969, № 6, с. 14–22; **Динеков**, Петър. Старобългарската литература – наша гордост и наша тревога. – *Литературна мисъл*, XIV, 1970, № 2, с. 51–73; **Лихачов**, Д. С. Размисли за националното своеобразие и европейското значение на старобългарската литература. – *Литературна мисъл*, XIV, 1970, № 2, с. 73–86; **Динеков**, Петър. Текстология и литературна история. – *Литературна мисъл*, XIX, 1975, № 3, с. 32–41.

²⁹ Вж. напоследък и сборника с публикации за XIV в. **Сребърният век**: Нови открития. София, 2016.

³⁰ **Ангусева**, А. Жанрова асиметрия. – В: *История на българската средновековна литература*. Състав. Анисава Милтенова. София, 2008, с. 227–229.

свидетелстват за интереса на българското общество към световната история, като е проявен стремеж да се открие мястото на българите в нея. Показателно е, че българският преводач на хрониката на Константин Манаси през XIV в. е направил 27 добавки към превода, повечето от които засягат българската история. Всъщност тези добавки са формирали една старобългарска хроника³¹. Не отговаря на реалностите и твърдението, че българите не са създали исторически творби за своето минало. Такова произведение е Именник на българските ханове, летописен паметник, който е бил преведен на старобългарски език (и вероятно редактиран) през управлението на българския владетел Симеон. Все по това време българският книжовник епископ Константин Преславски е написал своята хроника „Историкии“. От по-късно време са известни и други български летописни творби като Българска апокрифна летопис (XI в.), Видение и Тълкувание Данилово (XI в.), летописен разказ от времето на цар Иван Асен II (XIII в.), Българската анонимна хроника от XV в. и др.³² Твърде интересен паметник е единствената местна градска хроника – Месемврийската, която е написана на гръцки език, и се състои от 16 кратки бележки за историята на българското черноморско крайбрежие в периода 1366–1448 г.³³ Елементи на летописно творчество в средновековна България се откриват в агиографската литература, в каменните надписи и летописни приписки и т.н. Единствено твърдението на Петър Мутафчиев за липса на собствена, българска юридическа кодификация на обичайното право има известни основания. И все пак, и тук има законодателни паметници, които макар и заимствани от Византия, са били пригодени към българските условия.

Статията на Петър Мутафчиев завършва със сравнението между историята на българите и тази на сърбите и на русите. Защо тези славянски православни народи имат друг исторически път? Отговорът на българския медиевист е: *Защото, на първо място, поради географското положение на техните земи, това [византийско] влияние сред сърби и руси не можеше да бъде тъй непосредствено и силно, както над българите. И*

³¹ Вж. **Каймакамова**, М. Българската кратка хроника в среднобългарския превод на Манасиевата хроника. 1. Текст. Превод. Коментар. – *Годишник на Софийския университет „Климент Охридски“*. Исторически факултет, 76, 1983, с. 123–178; 2. Извори. Датирание. – *Годишник на Софийския университет „Климент Охридски“*. Исторически факултет, 77, 1984, с. 119–139.

³² За тези произведения Вж. **Каймакамова**, М. Българската средновековна историопис (от края на VII – до първата четвърт на XV в.). София, 1990; **Тютюнджиев**, Ив. Българската анонимна хроника от XV век. В. Търново, 1992; **Тъпкова-Займова**, В., А. Милтенова. Историко-апокалиптичната книжнина във Византия и в средновековна България. София, 1996.

³³ **Гюзелев**, В. *Chronicon Mesembriae*. (Бележки върху историята на българското Черноморие в периода 1366–1448 г.). – *Годишник на Софийския университет. Философско-исторически факултет*, 66, 3 (1975), с. 147–192; **Chronica byzantina breviora**. Recensuit, commentario indicibusque instruxit Petrus Schreiner (CFHB Vol. XII/1–3). 1. Teil. Einleitung und Text. Wien 1975, S. 213–217 (Nr. 29).

по-нататък – защото политическото съперничество с Византия за тях никога не бе тъй неизбежно и остро, както то бе за българите (с. 36). Интересно и отчасти парадоксално е, че в днешно време тези „спасили се“ от византизма народи, а и техните историци не само, че търсят връзката си с Византия, а и при всеки удобен случай гордо я манифестират.

Втората статия на Петър Мутафчиев, публикувана в сп. „Философски преглед“, е озаглавена **„Поп Богомил и св. Иван Рилски. Духът на отрицанието в нашата история“**. Тази публикация е разделена от автора на четири части. Още в нейното начало авторът обръща внимание на факта, че в историческите извори за Иван Рилски има три биографии – житиета и много устни предания, които широко осветляват неговия живот. Днес това може да се потвърди. В периода X–XVIII в. за великия рилски пустинник са съставени 16 различни, оригинални жития (из между техните автори са книжовниците Георги Скилица (XII в), Патриарх Евтимий (1375–1394), Димитър Кантакузин, Владислав Граматик (XV в.) и др). Освен това в негова чест са написани голям брой църковни служби, канони и похвални слова³⁴. Неговият образ присъства в стенописите на много български църкви от средновековието, та до днес. Най-старото му изображение е в Боянската църква от 1259 г., а сцени от живота на светеца са изписани в параклиса на последния етаж от Хрельовата кула в Рилския манастир (1334–1342). Тъкмо на другия полюс е информацията за поп Богомил. За него не се знае почти нищо освен времето, в което е живял (ок. първа половина X в.). *В тая нееднаква памет за двамата духовни представители на древна България няма нищо чудно – заключава Мутафчиев. В нея е отразено различието в делото, на което те служеха, нееднаквите съдбини на два мирогледа, между които се люшкаше съзнанието на средновековния българин – богомилство и православие. Външно поне, победител оставаше винаги православието. И другата страна трябваше да понесе участието на всички победени в оная епоха...нужно бе да се заличи и споменът за него (с. 98).*

В концепцията на Петър Мутафчиев появата на богомилството се корени в насилствената замяна на старите (и все още неотмрели) езически вярвания с християнската религия. Може да се оспори твърдението на българския историк, че *разпространеното днес гледище, че още преди покръстването християнската проповед*

³⁴ По-подробно вж. Гюзелев, В. „Велико светило за целия свят“ (Св. Иван Рилски в измеренията на своето време). – В: *Светогорска обител Зограф III*. София, 1999, с. 14 и бел. 4, където са посочени и техните издания.

била спечелила значителна част от народа ни, почива само на общи предположения и за подкрепата му не може да се приведат никакви сериозни доказателства (с. 99). Публикуваният наскоро корпус с извори за християнизацията на България показва друга картина на религиозния живот в българските земи. Следи от християнски живот има както в периода IV–VI в., така и след завладяването дунавските земи от Аспаруховите българи. Христовата вяра проникваше както сред славяните, така и сред (пра)българите³⁵. Още няколко фактора допринесоха за нейното разпространение в езическа България. Не трябва да се забравя, че до началото на IX в. крепостите по западния черноморски бряг си оставаха византийско владение и в църковно отношение те бяха епархии на Цариградската патриаршия. След завоеванията на хан Крум (796–814) тяхното население бе насилствено изселвано в пределите на Българското ханство. Изобщо по време на тази българо-византийска война от началото на IX в. в България бяха преселени между 50 и 100 хиляди ромеи. Всички те бяха християни и това не можеше, да не се отрази на религиозния живот в българската държава. Под влияние на пленниците християни ставаха дори членове на ханското семейство, какъвто е случаят с първородния син на хан Омуртаг (814–831), Енравота-Боян, който загива като мъченик за вярата.

Петър Мутафчиев привежда като аргумент за принудителната християнизация сведенията за бунта срещу княз Борис-Михаил (852–889, † 2 май 907). Той припомня, че въстаналите обвинявали българския владетел, че е дал „лош закон“ (поп вовам vos eis legem)³⁶. Всъщност този бунт е бил реакция на личното кръщение на Борис I, с което българската боилска аристокрация губела позициите си в християнската държава. Може да се каже, че наистина част от българското общество принудително е била покръстена, но по-голямата част от него е приела християнството без съпротива. Не трябва да се забравя, че особено сред славяните е имало и немалко християни.

В разсъжденията си за последствията от това „външно“ християнизиране на българското общество Петър Мутафчиев прави някои крайни изводи, които трудно могат да бъдат приети: *Така в дълбочината на своята душа народът ни си остана завинаги езичник. Но езичник, който бе загубил вече най-ценното у себе си – безусловното упование във всякакъв Бог* (с. 100). *Въвеждането на византийското православие у нас*

³⁵ Вж. **Гюзелев, В.** Покръстване и християнизация на българите. Извороведческо изследване с приложение. София, 2006.

³⁶ **Responsa** Nicolai I. papae ad consulta Bulgarorum (anno 866). Iterum recensuit et in bulgaricum vertit D. Detschew (Bibliotheca Universitatis Serdicensis № 213). Serdicae, 1939, Cap. XVII.

означаваше следователно нахлуване на византийската култура...Така, наред с рушенето на вярата в старите божества, почна и разложението на националния ни бит... Най-ревностни проводници, та дори и пионери на този процес, несъзнателно се явиха тия, които ръководеха съдбините на нашия народ. Те, чието призвание беше да бъдат пазители на националните начала в развитието ни и зидари на културното ни обособение, се явиха първи, които отрекоха всичко това. Духът на отрицанието намери у тях най-ранните и най-властни свои представители (с. 101).

Във втората част от статията Мутафчиев представя основните постулати на богомилството, което той разглежда като *духовна реакция срещу тъй преобразената наша действителност* (с. 101). Като взема под внимание някои крайни форми на богомилския дуализъм, така характерен през XIV в., българският историк заключава: *богомилството с вярата си в творческата сила на Злото, представяше същинска религия на отчаянието* (с. 102)... в него бе изключен и всякакъв стремеж към земно строителство. Мрачният дуализъм на богомилските религиозни представи можеше да излъчи само една обществена философия – *тая на пълното отрицание* (с. 103). Тези справедливи характеристики направени от Петър Мутафчиев се приближават до оценките на друг един изследовател на българската история, чехът Константин Иречек (1854–1918), който прави сходни оценки: „Това мрачно, отхвърлящо чувствеността учение завладяло сърцата на славянския народ на Балканския полуостров...който знае разрушителните последици на това учение, лесно ще разбере бързите успехи, които предали през XIV и XV в. владичеството на полуострова...това мрачно учение изстудило у хората любовта към отечеството, внесло раздвоение във всички народни класи и в края на краищата довело до деморализация“³⁷.

В съвременната научна книжнина се е утвърдило становището, че османското завоевание довело до промени, които обезсмислили съществуването на богомилското учение. Предишният главен враг – ортодоксалната църква, останала на заден план и не играела някогашната си роля. При това положение идеологията на богомилите, които били изковали всичките си оръжия и идейни аргументи с оглед на развенчаване на нейното духовно господство, губела почти всякакъв смисъл. След завладяването на България от турците обстановката била коренно изменена и поради това почва за еретическа дейност вече нямало³⁸. Това становище е категорично формулирано в

³⁷ Иречек, К. История на българите. София, 1999, с. 189, 376.

³⁸ Ангелов, Д.. Богомилството в България. София, 1969, с. 517.

публикации на един от най-добрите изследователи на богомилството, Димитър Ангелов (1917–1996), който е и един от преките ученици на Петър Мутафчиев³⁹.

Друго е обаче обяснението на Мутафчиев. Той вижда най-голямата особеност на богомилството в това, че *то можеше да подкопава и руши, но не бе способно нищо да съгради* (с. 105). Това според българския историк решава и съдбата му. Най-голям неприятел на богомилството според него е бил самият живот. Наистина през XIV в. богомилското учение в България претърпяло силна идейна деформация. То се разпаднало на секти, чиито идейни основи били смесица от мистицизъм, краен дуализъм, адамитство и луциферианство. Вместо пред Бога богомилските проповедници проповядвали преклонение пред силата на дявола, вместо аскетизма и въздържанието на съвършените богомили от X–XII в. неговите водачи през XIV в. призовавали към свободна изява на плътските страсти и открито се отдавали на оргии и разврат⁴⁰. Твърдението, че материалният свят е дяволско творение, лежи в унищожителната стихия на богомилското учение. Наистина силата на разрушението в богомилските идеи не само превишава стремежа за съзидание, но и напълно го отрича. Това безплодие води до пълния разпад на богомилската организация и унищожението на нейното учение. *Тъй, заедно с богомилството, трябваше да потъмнее и да изчезне в тъмата на вековете и паметта за неговия създател – поп Богомила. Анатемите, с които църквата затрупваше името му, бяха само епитафии за тоя, чието учение, отричайки света на реалностите, само бе отречено от него* (с. 105). Това заключение е в унисон с главното твърдение на Петър Мутафчиев за различните прояви на духа на отрицанието в нашия народ. Тези прояви обаче се наблюдават и след изчезването на Византия, и след освобождението от турско робство и след многобройните политически промени и катаклизми в България през последния век и половина. Дали този дух на отрицанието бе присъщ на нашия национален характер, или пък той бе отгледан и възпитан от историческата съдба на народа ни (от византинизма – сам по себе си вредна крайност, според Мутафчиев)? Отговорът на този въпрос би ни изправил пред дилемата за определяне първичността на яйцето или на кокошката.

³⁹ Ангелов, Д. Проф. Петър Мутафчиев – преподавателят, ученият, човекът. – В: *Сборник в памет на професор Петър Мутафчиев*. София, 1996, с. 9–19.

⁴⁰ Гюзелев, В. Духовната култура на средновековна България през XIII–XIV в. – В: *Теория и практика на обучението по история*. Кн. 1. София, 1977, с. 22–25.

Третата част от статията на Петър Мутафчиев е посветена на Иван Рилски. Българският учен дава най-историчната обобщаваща характеристика на рилския анахорет⁴¹: *Иван Рилски, безспорно, е едно от най-интересните явления на нашата история. В него бе добил своеобразно възплъщение духът на една епоха, препълнена с противоречия и жадно търсеща изход от тях. Наред с пробуденото и намерило израз си в богомилството съмнение във всички ценности на живота и във всички истини на църковното предание, наред и с противоположното увлечение – да се вземат от тогавашния живот всички блага, които той можеше да даде – Иван Рилски се явява идеален изразител на трета насока, която виждаше смисъла на човешкото битие и диреше разрешението на всички сложени пред него проблеми само в дълбоката и безусловна вяра. Затова у Ивана Рилски всичко бе съединено във величествена и тиха хармония* (с. 106). Но св. Иван Рилски не е цел за изследване от Мутафчиев. Той се интересува от него само дотолкова, доколкото той е родоначалник на едно ново духовно направление в средновековна България – отшелничеството. То, отбелязва българският историк, *макар и по други пътища и чрез други средства – водеше към същото отношение спрямо живота и света, което се съдържаеше и в самото богомилство* (с. 107). С черни краски и исторически песимизъм Мутафчиев представя времето на царуването на цар Петър (927–969): *обществото ни, разядено от вътрешни недъзи и раздрусано от противоречия...тресеше се заедно с това и самата ни държава...народът ни, духовно разединен, обезверен и обхванат от вцепенение поради усета за грядущи и много по-страшни беди..* (с. 107). Не е забравен и цар Петър, традиционно описван в българската историография преди Втората световна война като слаб владетел: *Самият цар Петър, тоя кротък и безпомощен човек, върху чиито слаби плеци с всичката си тежина бе легнало едно разглобено царство...* (с. 107–108).

* * *

Настоящата статия не е нито закъсняла рецензия, нито диспут с историка в отвъдното. Вероятно днес видяна, философията на българската история изглежда по различен начин. Представеният тук текст е едно свидетелство, както за състоянието на научните дирения в българската медиевистика до 30-те години на XX в., така и за нейните постижения след това. Откритията в природните науки обикновено бързо намират приложение в живота на хората. Не така стоят нещата в хуманитаристиката.

⁴¹ Гюзелев, В. „Велико светило за целия свят“..., с. 14.

Често пъти нейните постижения (и особено в областта на историята) стоят изолирани, срещайки стената на традиционализма и утвърдените мнения. Догматизмът в писането на учебници по история също допринася за това. Политиците в днешно време обвиняват историците, че пренаписват историята. Да, тя трябва да се пренаписва, като се отчитат всички нейни нови постижения и открития. Това от своя страна ще позволи на онези учени, написали многобройни аналитични изследвания, да преминат към тяхното осмисляне, към тяхното обобщение.

Още нещо. Въпреки стремежите на всеки честен историк да следва думите на Публий Корнелий Тацит (ок. 55–120), че историята трябва да се пише без гняв и пристрастие (*Sine ira et studio*⁴²), тя е дело субективно. Без да ще, авторът зависи от своята националност, от своето семейство и обществена среда, от своето образование и възпитание и разбира се от своите политически пристрастия.

Кога Петър Мутафчиев написа тези две статии? Ако се проследи скалата на неравномерност в историята на българския народ в предходните 30 години, преди появата на неговата публикация, ще се потвърдят думите на Хилфердинг, а и правотата на самия Мутафчиев. Подемът от първите десетина години на XX в. – златното десетилетие на нова България, стигнал до своя, макар и не максимален апогей – края на Балканската война и Лондонския договор от 17 май 1913 г., последван от крушението в Междусъюзническата война, „узаконено“ с Букурещкия договор от 28 юли 1913 г., дошъл победния поход на българската армия и надеждата за национално обединение през Първата световна война, завършил с ужасяващия Ньойски договор от 27 ноември 1919 г., разпарчетосал още повече и без това безпощадно разкъсаното българско етническо землище и докарал десетки хиляди бежанци... И още: Войнишко въстание, земеделска диктатура, кървавият преврат от 9 юни 1923 г., последван от инспирирано от Москва Септемврийско въстание, червен терор, бял терор, жертви, недоимък и страдания... Петър Мутафчиев е бил жив свидетел на всичко това, а и сам е бил участник в трите войни. Историческият песимизъм, обхванал следвоенна България, е имал смазващ ефект и за българската интелигенция. Българските историци е трябвало да си дадат сметка за всичко случващо се. Някои от тях като Мутафчиев са подирили корените

⁴² Тацит: Историите на Тиберий, Гай, Клавдий и Нерон, докато са били на власт, са били фалшифицирани от ужас, а след смъртта им са били написани под въздействието на скорошна омраза. Ето защо моята цел е да разкажа няколко факта за Август – по-конкретно за последните му действия, след това за управлението на Тиберий и за всичко, което следва, *без да влагам нито горчивина, нито пристрастие*, от каквито и да било подбуди, от които съм далеч.

за нашите беди в далечното минало. Затова на финала на своята статия българският историк отбелязва: *Духът на това отрицание тежи върху нас и днес. Между другото и защото – изправени пред задачите на едно сурово настояще и принудени да се обръщаме към миналото, за да черпим от него упование и нравствена сила срещу изпитанията, които ни чакат – ние мъчно можем да съзрем зад себе си образите, които са ни нужни. Те са затулени от сенките на други, които само наивността или недоразумението са могли да превърнат във велики народни наставници. Нали затова денят на един от тях – рилският отшелник – бе избран за прослава на всички тия, които имат безспорното право да бъдат считани за наши будители?*

Накрая Петър Мутафчиев е поставил и датата, на която е написал статията си: *Март, 1934.*

Два месеца по-късно в България е 19 май 1934 г. ...