II/3311

СЛАВЯНСКА ФИЛОЛОГИЯ

5

БЪЛГАРСКА АКАДЕМИЯ НА НАУКИТЕ
БЪЛГАРСКИ КОМИТЕТ НА СЛАВИСТИТЕ

СЛАВЯНСКА ФИЛОЛОГИЯ

МАТЕРИАЛИ
ЗА V МЕЖДУНАРОДЕН КОНГРЕС
НА СЛАВИСТИТЕ

ИЗДАТЕЛСТВО НА БАН

БЪЛГАРСКА АКАДЕМИЯ НА НАУКИТЕ
БЪЛГАРСКИ КОМИТЕТ НА СЛАВИСТИТЕ

ЧИТАЛНЯ

СЛАВЯНСКА ФИЛОЛОГИЯ

Том V

ДОКЛАДИ, СЪОБЩЕНИЯ И СТАТИИ

НАРОДНО ПОЕТИЧЕСКО ТВОРЧЕСТВО
ОБЩОСЛАВИСТИЧНИ ИСТОРИКО-ФИЛОЛОГИЧЕСКИ ПРОБЛЕМИ

БАН
Институт за литература
БИБЛИОТЕКА

СОФИЯ · 1963

РЕДАКЦИОНЕН КОМИТЕТ

Чл.-кор. АЛ. БУРМОВ, чл.-кор. П. ДИНЕКОВ, проф. ЦВ. РОМАНСКА,
проф. ХР. А. ХРИСТОВ

II 3311
Б 3842/63.

ПРОВЕРКА 1969 г.

БЪЛГАРСКА АКАДЕМИЯ НА НАУКИТЕ
БИБЛИОТЕКА
София

ПРОВЕРКА 1979 г.

ПРОВЕРКА 2009 - 2010

ЦВЕТАНА РОМАНСКА

КЪМ ВЪПРОСА ЗА ПРОУЧВАНЕТО НА ПРОИЗХОДА, РАЗПРОСТРАНЕНИЕТО, МОТИВИТЕ И РАЗВИТИЕТО НА ЕПОСА ЗА КРАЛИ МАРКО У ЮЖНИТЕ СЛАВЯНИ

Една от най-важните задачи на съвременната славянска фолклористика, изтъкната на преден план и на IV славистичен конгрес в Москва през 1958 г., е пълното и всестранно сравнително-историческо изследване на епоса на славянските народи. За осъществяването на тая задача днес все още има значителни трудности. Една от най-големите от тях, особено що се отнася до южните славяни, е отсъствието на цялостни подробни изследвания на епоса на отделните народи или на специални дялове от него. Въпреки че е писано и продължава да се пише върху тая проблема твърде много, все още няма по-пълни синтетични проучвания, които да я разяснят в съвременно осветление.[1] Един подобен въпрос, който също е предмет на значителен брой по-големи или по-малки трудове, но все пак още не е изцяло и задълбочено изследван, е цикълът юнашки песни за Крали Марко, който има широко разпространение в народното поетично творчество на всички южни славяни, като показва значителна близост.

Общите мотиви и особености в епоса за Крали Марко у южните славяни са в съгласие с всички други общности и сходства, които се откриват в тяхното народно поетично творчество. Всеки фолклорист, който се занимава с изследването на тоя фолклор, като се започне с

[1] Важен принос в това отношение с множество методологични указания представя докладът на В. М. Жирмунски на IV международен конгрес на славистите в Москва, 1958 г., „Эпическое творчество славянских народов и проблемы сравнительного изучения эпоса" (излязъл и на немски — „Vergleichende Epenforschung", I, Berlin, 1961) и на П. Г. Богатырев „Некоторые задачи сравнительного изучения эпоса славянских народов", Москва, 1958 г., който поставя редица задачи за сравнителното изучаване на някои изобразителни средства на епоса на славянските народи. За изказванията по тия два важни доклада срв. „IV Международный съезд славистов, Материалы дискуссии, том первый, проблемы славянского литературоведения, фольклористики и стилистики", изд. Советский комитет славистов, Москва, 1962. П. Г. Богатирев посочва сравнителното изучаване на славянския епос като един от най-актуалните въпроси на съветската фолклористика и в статията си „Некоторые очередные вопросы сравнительного изучения эпоса славян" в „Основные проблемы эпоса восточных славян", Москва, 1958, стр. 330.

българския и македонския и се свърши със словенския, се натъква на многобройни общи теми, мотиви и сюжети, и то при всички фолклорни жанрове — в различните видове песни, приказки и предания, пословици и гатанки, в разнообразните наричания, в детския фолклор. Сходството помежду им е често извънредно очебийно и засяга не само някои отделни моменти от развитието на мотивите и сюжетите, а самата им същност. Много пъти дори това са едни и същи произведения, претърпели у отделните народи по-големи или по-малки, а понякога и съвършено незначителни изменения. В науката е твърдо установено, че това сходство не се дължи на някаква случайност, а на родствените връзки между южните славяни, на общия им племенен произход, на близостта на техните езици, а също и на тесния им контакт в продължение на столетия, на вековните им взаимни отношения — политически, икономически, културни и др.[1] Вследствие на това се явява и важната им близост в поетическите традиции. А срещат се творби, поразително еднакви по основна идея и поетични образи, но очевидно създадени напълно самостоятелно, независимо едни от други (например голям брой от хайдушките песни). Приликите при тях са предизвикани от еднаквите обществено-исторически условия, при които те са възникнали. Съобразно с терминологията, предложена от В. М. Жирмунски в посочения по-горе негов труд[2], може да се каже, че във фолклора на южните славяни има значително количество произведения, при които има историко-генетическа връзка. Но при доста голям брой тя е историко-типологическа.

Сходството в народното поетично творчество на южните славяни обръща отрано внимание на всички, които се занимават с неговото проучване.[3] Но невинаги то е било тълкувано от напълно научно становище. В много случаи изследвачите са се плъзвали да изтъкват превъзходството на творческите възможности на един от южнославянските народи над другите, като не вземат пред вид специфичните особености на създаването, разпространяването и съществуването на фолклорните произведения, както и еднаквите обществено-исторически условия, при които живеят столетия наред балканските славяни. Твърде много в това отношение е писано за произведенията на южнославянския героичен епос и

[1] Напр. Н. И. Кравцов в Сербский эпос, Москва—Ленинград, 1933, стр. 52 и сл. изтъква, че общите елементи в сръбските и българските епически песни са обусловени и могат да се обяснят с териториалната близост на южните славяни, с общите им политически и икономически връзки, с езиковото родство помежду им, с общата им историческа съдба и общите им герои, както и с еднаквото им обществено развитие и сходните битови условия, при които живеят. Въпросите за близостта на славянските народи на Балканите се изтъква и разяснява по-нашироко у Ст. Романски, Културно-историчнa и езикова взаимност у балканските народи, София, 1924.

[2] В. М. Жирмунский, пос. съч., стр. 7.

[3] Редица учени обръщат и конкретно внимание върху цялостното им сравнително проучване, като посочват, че при това трябва да се вземат пред вид и останалите балкански народи, срв. напр. Ј. Матл, О питању компаративног проучавања народне поезије балканских словена односно балканских народа, Прилози проучавању народне поезије, III. Београд, 1936, стр. 17—26. Близостта в народната поезия на балканските народи се посочва конкретно у Ст. Романски, цит. статия, стр. 10—11. Върху нуждата от проучването ѝ се спира и В. М. Жирмунски, пос. съч., стр. 136—137, като отбелязва че насоки в това отношение се дават още на III международен конгрес на славистите в Белград, без да намерят до днес по-сериозен отклик. В българската фолклористика върху нуждата от подобно проучване обръщат внимание в миналото и Ив. Шишманов и М. Арнаудов.

особено за общия обикнат герой на южните славяни Крали Марко, като са проявявани неправилни тенденции за неговото присвояване. В настоящата работа ще бъдат разгледани някои основни въпроси във връзка с епоса на Крали Марко съобразно с правилната преценка на някои трезви учени, които обръщат главно внимание върху близостта между песните за Марко, като изтъкват, че споровете, кому принадлежат те и где са били създадени за пръв път, нямат днес съществено значение. Особено меродавни в това отношение са следните мисли на Жирмунски:

„Южнославянский эпос тоже является „международным", однако в том лишь смысле, что в его создании участвовали близко родственные по своему происхождению, языку и культуре южнославянские народы Сербии и Хорватии, Черногории и Далмации, Боснии и Герцеговины, Македонии и Болгарии. Различить вклад каждого из этих народов в общую сокровищницу эпического творчества вряд ли в настоящее время возможно. Не имеет решающего значения и указание на происхождение исторического прототипа данного героя из той или другой части южнославянской территории. Споры на эту тему переносят обычно критерии более позднего времени на „эпическое" время, когда они, несмотря на назревавшие в государстве царя Душана местные и национальные противоречия, не выступали еще с такой отчетливостью и в такой форме, как в настоящее время. Наиболее существенным общественно-историческим фактором, объединившим южнославянские народы с второй половины XIV в., т. е. с того времени, когда начинает слагаться южнославянский эпос, была турецкая неволя и многовековая совместная борьба за освобождение от этой неволи — фактор, определивший участие большинства южнославянских народов в создании народного героического эпоса, в котором тема эта является центральной."[1]

Всички фолклористи, които познават по-отблизо народното поетично творчество на южните славяни, както и тяхното обществено-историческо развитие, и които изхождат от трезво гледище при неговото изследване, не може да не приемат, че цикълът епически юнашки песни за Крали Марко трябва да се разглежда като общо тяхно притежание, като найярка проява на тяхната близост в продължение на вековната им борба срещу чуждите нашественици. В тоя именно аспект тук ще бъдат разгледани няколко от най-важните въпроси, които възникват при проучването на епоса за Крали Марко — за произхода на песните, за тяхното разпространение, за техните мотиви и развитие. Във връзка с тях ще бъдат поставени и някои бъдещи задачи.

[1] В. М. Жирмунский, пос. съч., стр. 117. Конкретно и подробно се спира върху тоя въпрос в миналото Л. Огнянов в докторската си дисертация Die Volkslieder der Balkanslaven und ihre Übersetzungen in deutscher Sprache (1941). Като се позовава на мненията и на други изследвачи (J.Matl, Die serbokroatische Literaturwissenschaft 1914—1929, T. 5: Die Volksdichtung, Zeitschrift für slav. Philologie, XI, 1934, S. 409; E. Schneeweiss, Grundriss des Volksglaubens u. Volksbrauchs der Serbokroaten, S. 9), той изтъква голямата близост и почти идентичността на народните обичаи и традиции на южните славяни, главно на сърби и българи, което се дължи на еднаквото им политическо и социално положение по време на турското владичество. Той поддържа схващането, че Крали Марко се развива като един специфично балкански героичен образ и приема мнението на Г. Геземан (изказано в Ein bulgarischer Epensänger im Tonfilm, Slav. Rundschau, V, 1933, S. 150), че България, Македония и Стара Сърбия трябва да бъдат разглеждани като една единна песенна област — op. cit., S. 35.

*

Като се започне от втората половина на XIX в., върху юнашките песни за Крали Марко, както и изобщо върху епоса на южнославянските народи, е писано извънредно много. Върху тоя въпрос обръщат внимание както видни слависти, които са проявявали интерес към славянското народно поетично творчество, така и обикновени местни фолклористи, вдъхновявани от любов към поезията на своя народ. До днес върху него може да се събере значителна библиография.[1] Преобладаващият брой

[1] Като по-важни и съществени изследвания, трудове, студии и статии върху юнашките песни за Крали Марко или върху отделни въпроси, свързани с тях, могат да се посочат следните (някои от тях съдържат общ преглед на епоса на южните славяни, в които са разгледани и Марковите песни): М. Арнаудов, Крали Марко в народната поезия, София, 1918; същият, Крали Марко в народния епос, Очерки по бълг. фолклор, София, 1934, стр. 293—311; Н. Банашевић, Циклус Марка Краљевића и одјеци, француско-талјанске витешке књижевности, Скопље, 1936; същият, Le cycle de Kosovo et les chansons de gestes, Revue des études slaves, VI, 1926; B. Bartók and A. B. Lord, Serbo-Croatian Folk Songs, Columbia University Press, New York, 1951; M. Braun, Das serbokroatische Heldenlied, Opera slavica, B. I, Göttingen, 1962; Ив. Бурин, Народният юнашки епос, Бълг. нар. творчество, I, Юнашки песни, София, 1961, стр. 13—97; A. Vaillant, Les chants épiques des Slaves du sud, Paris, 1932; Н. С. Державин, Кралевич Марко и Илья Мур мец. палеонтологический очерк, Списание на БАН, кн. 70, 1945, стр. 213—233; същият, Основные идеи и факты болгарской героической народной поэзии, Болг. нар. поэзия, Москва, 1944; същият, Племенни и културни връзки между бълг. и руския народ, София, 1945, стр. 36—50; П. Динеков, Бълг. фолклор, ч. I, София, 1959, стр. 415—518; М. Дринов, Сказание о Святогоре и Земной тяге в южнославянской народной словесности, Съчинения, т. II, 1911, стр. 461—477; В. М. Жирмунский, пос. съч.; Й. Иванов, Бълг. народни песни, София, 1959, стр. 254 и сл.; Jagić V., Die südslavische Volksepik vor Jahrhunderten, ASlPh IV, 1880, S. 192—242; същият, Kraljević Marko kurz skizziert nach der serbischen Volksdichtung, ASlPh, V, 1881, S. 439—455; В. Йорданов, Крали Марко в бълг. епика, София, 1901; същият, Крали Марко, историко-литературен преглед, София, 1916; Н. П. Кондаков, Мифическая сума с земною тягою, СпБАН, кн. 22, 1921, стр. 53—56; Н. И. Кравцов, Идейное содержание сербскога эпоса, Славянский фолькор, Москва, 1951, стр. 303—360; същият, Сербский эпос, 1933; A. B. Lord, The Singer of Tales, Harvard Unversity Press, Cambridge, Massachusetts, 1960; J. Máchal, O bohatýrském epose slovianském, I, Praha, 1894; същият, Slovanské literatury, I, Praze, 1922, str. 72—90; T. Maretić, Naša narodna epika, Zagreb, 1909; Л. Милетич, Към въпроса за тъй наречените „бугарщице", Бълг. преглед, I, 1930, кн. 3, стр. 321—335; К. П. Мисирков, Южнославянские эпические сказания о женитьбе короля Волкашина в связи вопросом о причинах популярности Короля Марка среди южных славян, Одесса, 1909; M. Parry and A. Lord, Serbocroatian Heroic Songs, II, Belgrade and Cambridge, 1953; Б. Пенев, Историческият епос като отражение на националното чувство и съзнание, История на новата бълг. литература, I, София, 1930; Х. Поленаковић, О македонској народној књижевности, Македонска књижевност, Београд, 1961, стр. 67—73; Г. Попов, Българските юнашки песни, СбНУ, III, стр. 247—282, IV, стр. 270—279; П. Поповић, История српске књижевности, Београд, 1919 (III изд.), стр. 75—80; A. Soerensen, Beitrag zur Geschichte der Entwicklung der serbischen Heldendichtung, ASlPh, XIV—XVII, 1892—1895; Е. К. Теодоров, Наслоявания в една бълг. народна епическа песен, Известия на Етн. институт с музей, I, 1953, стр. 203—235; същият, Произход на песента за Дете Дукадинче, Известия на Етн. институт с музей, II, 1955, стр. 347—387; J. H.; Томић, Историја у народним епским песмамма о Марку Краљевичу, Београд, 1909 М. Халанский, Южно-славянские сказание о Кралевиче Марке в связи с произведениями русского былевого эпоса. Сравнительные наблюдения в области героического эпоса южных славян и русского народа, т. I—IV, Варшава, 1893—1896; същият, Южно-славянские песни о смерти Марка Кралевича, Сборник по слаяноведению, I, Санкт-Петербург, 1904; И. М. Шептунов, Эпические песни народов Югославии, Эпос сла-

обаче от тия многобройни изследвания, студии, статии и бележки се спират върху отделни проблеми във връзка с песните за Крали Марко, и то най-често в рамките на фолклора на един от южнославянските народи. Досега единствен по-значителен цялостен труд върху епоса за Марко все още остава на М. Халански („Южно-славянские сказания о Кралевиче Марке в связи с произведениями русского былевого эпоса" — вж. бележката под линия), който представя твърде изчерпателен преглед върху отделните мотиви и сюжети, но съдържа и редица остарели и случайни тълкувания. При това след излизането му биват записани и обнародвани още много материали, които могат да допринесат за изясняването на много от сложните въпроси, свързани с Марковия епос. Почти всички останали се ограничават или върху известен кръг Маркови мотиви и сюжети във фолклора на южните славяни, или върху епоса на един от южнославянските народи.

Въпросът за произхода на юнашките песни за Крали Марко е твърде сложен. При разрешаването му особено важни са няколко момента, а именно: кой е техният главен герой, къде са възникнали най-напред, кога и как са били създавани. При разрешаването им учените не са били винаги единни и са изказвали различни мнения.

Главен героичен образ на тоя цикъл южнославянски юнашки песни е Крали Марко, наричан от народа в песните още Марко Кралевити, Кралевики, Кралевичи, а специално в българските и македонските песни Марко добър юнак, Марко от Прилеп или Прилепчанче, Димни Марко, Марко българчето и др. Сърбин по произход, син на Призренския деспот Вълкашин, загинал геройски с брата си Углеш в Чирменския бой срещу турците през 1371 г., Марко бил известно време независим владетел на феодално княжество в Западна Македония със столица Прилеп и дори сякъл монети със своя образ. Както преобладаващия брой балкански владетели, и той не можал да издържи натиска на турските нашественици и завоеватели и трябвало да стане васал на Мурад I. Като турски васал Марко запазил известна независимост за земите си за двадесетина години. При владичеството на султан Баязид бил принуден като васал да участвува в похода срещу влашкия войвода Мирчо. Паднал убит в битката при Ровине през 1394 г., като според преданието преди сражението пожелал пръв да падне от оръжието на християните.[1] Оскъдни исторически данни има и за семейния живот на Марко — за отношенията му към жените му Теодора и Елена и за братята му Андрей и Димитър.[2]

вянских народов, под ред. П. Г. Богатырева, Москва, 1959, стр. 185—192; същият, Об эпической традиции в болгарском фольклоре, Основные проблемы эпоса восточных славян, Москва, 1958, стр. 335—345; Вл. Ћоровић, Краљевић Марко у српским народним приповиједткама, Српски књижевни гласник, XXI и XXII, Београд, 1908; В. Ћурић, Антологија народних јуначких песама (предговор), Београд, 1954; същият, Српскохрватска народна епика, Сарајево, 1955 и др.

[1] Срв. по-подробно за това предание, както и за други легенди за смъртта на Марко, у Й. Иванов, пос. съч., стр. 255 и сл.

[2] По-подробни сведения за биографията на юнака вж. у Й. Иванов, пос. съч., стр. 255 и сл.; П. Поповић, пос. съч., стр. 75—76 и др.

Кратките исторически и биографични данни за Марко не изясняват напълно въпроса, поради какви причини този неособено прочул се в историята феодален владетел се издига от народа като величав бранител на поробените срещу чуждите нашественици. За обяснение на тоя факт са били изказвани различни мнения.[1] Едни предполагат, че за това е била причина извънредната му физическа сила, с която е правел голямо впечатление на народа. Други отбелязват, че може би като турски васал той е запазил вътрешната си независимост и не е позволявал на турците да вършат насилия и беззакония в неговите земи, поради което се е прочул като защитник на християнското население срещу чужденците нашественици. Завладяването на Балканския полуостров от турците е носело ужаси и бедствия за покоряваните народи. След смъртта на Марко владенията му били присъединени към турската държава. Населението естествено почувствувало скоро огромната разлика между живота си при Марко и при жестоките османски завоеватели. За създаване на легендарния му образ допринася несъмнено и обстоятелството, че той е последен самостоятелен владетел в Западна България, както и вестта за обкръжената му с предания смърт в далечни краища. Всичко това, взето заедно, а може би и някои други причини, които не са известни днес, са допринесли за оформяне на образа му на народен герой и бранител.

Въпросът, *къде* се създават най-ранните песни за Крали Марко, е бил предмет на спор в науката и е разглеждан разностранно от много учени. М. Халански изказва мнението, че те са възникнали в Македония, отгдето минали в Зета, Херцеговина и Дубровник, които запазили най-дълго своята независимост. Покрай гледището за македонския произход на песните редица други изследвачи, като например В. Ст. Караджич, П. Безсонов, А. Н. Пипин, А. Сьоренсен, В. Ягич и др., смятат, че те имат сръбско потекло[2]. Като се вземе пред вид, че земите на Крали Марко се намират в Македония и че сам той владее доста дълго време тия предели, напълно ясно и логично е да се приеме, че именно в Македония и съседните области възникват първоначалните песни за тоя любим южнославянски герой. Не биха могли да се създадат първите песни за неговите подвизи от певци, които не са познавали най-пряко и непосредно делата му и неговата личност. Същото се наблюдава и при епоса на всички останали народи. Всеки произхожда оттам, гдето възпетият в него герой е вършил своите подвизи, сред население, което го познава най-отблизо. От македонските земи славата на Марко се разнася по целия Балкански полуостров, като при разпространението на създадените за него песни почват да се творят и други. Така към Марковия цикъл,

[1] За тия различни мнения за причините, поради които е възпят Марко като най-голям герой, срв. например у В. Ђоровић, пос. съч., Српски књижевни гласник, XXI, св. 12, стр. 926—927, XXII, св. 1, стр. 43; Й. Иванов, Българ. нар. песни, стр. 272 и сл.; П. Динеков, пос. съч., стр. 447—448; Н. Банашевић, Циклус Марка Краљевића..., стр. 48 и сл. (вж. критика на това схващане у В. М. Жирмунский, пос. съч., стр. 100 и сл.). Срв. и M. Braun, Das serbokroatische Heldenlied, Opera slavica, B. I, Göttingen, 1962, S. 102.

[2] Срв. за тия мнения напр. у Й. Иванов, пос. съч., стр. 215 и сл. Мненията на Ягич за юнашкия епос са разгледани подробно у M. Bošković-Stulli, Neka pitanja naše narodne poezije i Vatroslav Jagić, Pregled, Sarajevo, 1958, br. 6, str. 555—565.

чиято първоначална люлка е Македония, се присъединяват и песенни творби, създадени в други области и сред друго население.

Покрай въпроса за областта, гдето първоначално се творят песните за Крали Марко, пред изследвачите отрано застава и въпросът за средата, гдето възникват. Като правят сравнение със създаването и развитието на западноевропейските героични епопеи, някои от изследвачите създават теорията за аристократичния произход на Марковите песни и защищават схващането, че те са изпети най-напред при дворците на феодалните владетели и оттам са се разпространили сред широките народни среди (застъпници на това схващане в миналото са видни учени, като М. Халански, Й. Трифонов, Й. Иванов и др.). Сред българските изследвачи ревностен и последователен противник на това мнение, като използува главно преките си наблюдения върху създаването и разпространението на народните песни, е М. Арнаудов.[1] Независимо от останалите важни и съществени аргументи срещу тая теория, конкретно за песенния цикъл за Крали Марко, тя по начало не може да има съществено значение, тъй като през епохата, когато той се оформя, феодалните владетели на Балкана са разгромени и народните маси са единствени създатели, носители и разпространители на тия песни.

Без съмнение първите песни за Крали Марко са били пети по времето, когато той се е застъпвал за населението в своите владения, както и непосредствено след смъртта му. Следователно като начален период за тяхното възникване трябва да се смята краят на XIV и началото на XV в., като оттогава постепенно те добиват все по-ясно изразени антитурски тенденции. Цялостният цикъл обаче се оформя в продължение на векове, като в него се включват все повече и повече други песни. Като се вземе пред вид обаче, че има конкретни и исторически данни за тяхното широко разпространение през XVI в., от една страна, в България, а, от друга, в далматинското приморие, трябва да се смята, че през XV и XVI в. са били създадени за юнака вече доста песни, които са придобивали все по-голяма и по-голяма известност.[2]

Важен е въпросът, как са били създавани песните от Марковия цикъл. При разрешаването му винаги трябва да се излиза от спецификата и особеностите на народното поетично творчество. Ръководни в това отношение могат да бъдат и проучванията върху начина на създаване на съвременните народни песни. Както се установява в тях, новите фолк-

[1] Напр. в трудовете си Фолклор от Еленско, СбНУ XXVII, 1913, стр. 35—38; Крали Марко в народната поезия, 1918, стр. 20—28; Очерки по българския фолклор, 1934, стр. 274—278; Народни песни от Софийско, СбНУ XLIII, 1942, стр. 585—588. По тоя въпрос виж още и у П. Г. Богатырев, Некоторые задачи сравнительного изучения эпоса славянских народов, стр. 21; П. Динеков, пос. съч., стр. 429—434; Ив. Бурин, Народният юнашки епос,Ълг. нар. творчество, I, 1961, стр. 79 и сл. В сърбохърватската фолклористика подробни критики на тия схващания са поместени у В. Ћурић, Антологија народних јуначких песама, 1954, стр. XVII—XXXV и в Српскохрватска народна епика, Сарајево, 1955, стр. 9—10, от същия автор. Срв. по тоя въпрос подробно у В. М. Жирмунский, Эпическое творчество, стр. 19 и сл.; също и у M. Braun, op. cit., S. 95 u. folg., у когото се забелязват известни тенденции за примиряване на двете схващания.

[2] Срв. и П. Динеков, цит. съч., стр. 187, гдето създаването на българския юнашки епос, близко свързан с епоса на другите балкански народи, се поставя в периода от XIV до XVII в.

лорни произведения се творят главно по три начина: 1) като се съчиняват напълно нови песни за новите герои и събития; 2) като се използуват стари традиционни народни песни, които се приспособяват към новите мотиви и сюжети; 3) като се използуват широкоизвестни популярни литературни произведения, в които се поместват мотиви за новите герои и исторически събития.[1] Несъмнено това са също и начините, по които певците са творили и песните за Марко. Известна част от тях са били изпети първоначално за конкретни негови подвизи, както историческите народни песни „по горещите следи на събитията".[2] Покрай тия напълно новосъздадени били използуванн и други по-ранни песенни творби за по-стари герои, в които били внасяни нови моменти. С течение на времето към цикъла за Марко били прибавени все повече и повече песни. На придобилия вече популярност народен герой се приписват подвизи на други юнаци, той се намесва в други събития. Цикълът все повече се разширява, като в него се включват песни с легендарни и митични мотиви, песни и балади с битова тематика.

Твърде правдоподобно е, че за сюжетите на някои от тия песни са послужили като основа и широкоизвестни между народа средновековни литературни произведения или внесени отвън сюжети на героични поеми.[3] Но при анализ в тая насока трябва да се борави твърде внимателно и да не се правят прибързани заключения. Винаги трябва да се има пред вид, че може би се касае и до типологически сходства,[4] че тия мотиви биха могли да се създадат и развият и при местни условия.

За да си обясним как се е създал и оформил цикълът песни за Крали Марко, пак може да се използуват наблюденията върху създаването на народни песни днес, особено на песни с героична тематика. В развитието на българския съвременен фолклор твърде интересен случай в това отношение представят партизанските песни за отреда „Антон Иванов", който бива разгромен трагично от жандармерията след героична съпротива. За юначните и самоотвержени борби и смъртта на борците се създават дълги епични песни от певци и певици от Батак, главно близки на партизаните.[5] Повечето от тях са известни в областта като певци, които

[1] Например за създаването на новите песни за партизаните в българския фолклор вж. у Ст. Георгиева, Български партизански народни песни (по материали от Трънско), Език и литература, IV, 1949, кн. 4, стр. 268 и сл.; Цв. Романска, Българските народни партизански песни, Български език и литература, I, 1958, кн. 2, стр. 19 и сл.

[2] В. К. Соколова, Исторические песни, Москва, 1960, стр. 9—10.

[3] Специално върху въпроса за влиянието на италианско-френската рицарска литература върху южнославянския епос и конкретно върху Марковия цикъл подробно се спират и създават цяла теория А. Вайан в Les chants épiques des Slaves du sud, Revue des Cours et Conférences, 1932, и Н. Банашевич в Циклус Марка Краљевића и одјеци француско-талијанске витешке књижевности, цитирана по-горе (рецензия на Вайан помества Р. Якобсон в Byzantinoslavica, IV, 1932, I, а за книгата на Н. Банашевич Др. Костич в Српски књижевни гласник, кн. 47, 48, 1936, на които Банашевич отговаря в същата годишнина на списанието). Критика на схващанията на Банашевич вж. и у В. М. Жирмунский, цит. съч., стр. 94 и сл., където се разглеждат критично и някои други възгледи за чуждия произход на мотиви от южнославянските епически песни.

[4] Срв. В. М. Жирмунский, пос. съч., стр. 94, 117—118.

[5] Те са проучени главно от Ив. Коев в труда му „Бит на партизанския отред „Антон Иванов" и фолклор за Антониановци", София, 1962.

знаят доста стари народни песни с разнообразно съдържание, особено битови и исторически, които изпълнявали при различни случаи. Въпреки че са съчинени от различни певци и певици, партизанските песни за борците от отред „Антон Иванов" имат обща централна тема. Всички те се групират около живота, подвизите и героичната смърт на отделните партизани. В случая се е създал цикъл песни, който осветлява от различни страни дейността на отред „Антон Иванов". Тоя цикъл песни може до известна степен да ни даде представа как са се творели епични цикли около големи исторически събития и изтъкнати исторически личности в миналото. При тяхното създаване са вземали участие преди всичко народните певци от определена област, които са били най-преки свидетели на събитията. Оттам по-късно песните се разпространяват, като при това претърпяват промени и допълнения.[1]

Въпросът за разпространението на песните от Марковия цикъл също така представя голям интерес за изследвачите. Създадени в Македония, тия песни прекрачват бързо нейните граници и проникват в много области на Балканския полуостров, покорени вече от турските завоеватели. За разпространението им сред българите дава конкретни вести пътешественикът М. Безолт, който минава през България в 1584 г. и съобщава, че имал възможност между Ихтиман и Ветрен да чуе песни за юнака Крали Марко.[2] Далматинският поет Петър Хекторович обнародва през 1556 г. песен за Крали Марко и брат му Андрей в идилията си „Ribanje".[3] През XIX в. песните за Марко се пеят у всички южнославянски народи, включително и у словенците, и се записват от събирачите на тяхното народно поетично творчество. Името на юнака добива голяма известност — според К. Иречек: „От Истрия до Цариград, от Янина до Варна едва ли ще се намери даже един човек, комуто да не е познато името на Марко".[4] Върху широката им известност у българи и сърби в началото на XIX в. обръща внимание и В. Караджич в едно свое писмо до Якоб Грим: „...die orthodoxen Serben singen sie in Dalmatien, Montenegro, Bosnien und Herzegovina so wie in Serbien, aber merkwürdig ist, daß auch die Bulgaren singen unsere Heldenlieder (etwas) bulgarisiert, besonders von Kraljević Marko, und sie wollen nicht hören, dass er kein bulgarin war!"[5]

Причините, за да намерят песните за Крали Марко такъв добър прием навред, са преди всичко еднаквите обществено-исторически условия, при

---

[1] Срв. Цв. Романска, цит. статия, стр. 24—25.

[2] Срв. Ив. Д. Шишманов, Значението и задачата на нашата етнография, СбНУ, I, 1889, стр. 37.

[3] Срв. П. Динеков, Български фолклор, стр. 426 и посочената там библиография.

[4] К. Иречек, История на българите, 1929, стр. 254. Широката известност на Крали Марко у всички балкански славяни се отбелязва още у Ю. И. Венелин, О характере народных песен у славян задунайских, 1835 г., стр. 78; също и у В. Григорович, Очерк ученого путешествия по Европейской Турции, Ученые записки Казанского университета, кн. III, 1848, стр. 164.

[5] Срв. библиографски указания у L. Ognjanov, op. cit., S. 12. Песни за Крали Марко проникват и във фолклора на останалите народи на Балканския полуостров, но не са проучени достатъчно. За широкото разпространение на Марковите песни по целия Балкански полуостров допринася без съмнение и неговата територия, която улеснява до значителна степен разнородните връзки между балканските народи.

които живеят балканските народи. Еднаквото икономическо, политическо и културно положение на селските маси допринася песните да се разпространяг по целия Балкан. Те се пеят навред, гдето безчинствува чуждият поробител. Какви точно са били те отначало през XIV и XV в. не би могло да се установи. Дошлите до днес песни са добили своя облик по време на турското владичество. Всички в основата си са проникнати от освободителен народен дух и образуват едно цяло по съдържание и по форма. За окончателното им оформяне влияят постоянните народни движения по време на турското владичество, насочени срещу турците. В резултат от тях у всички балкански славяни като обща тема на юнашките песни се явява борбата против насилието, робството и безчовечността, за защита и отбрана от поробителите.[1]

При проучването на разпространението на песните от Марковия цикъл сред южните славяни всеки изследвач веднага се натъква на обстоятелството, че съществуват области, гдето тоя вид епически творби и днес се знае и е съвършено жив, и други, гдето е слабо познат и е почти неизвестен. Например в България юнашката епическа традиция е в разцвет и до края на XIX и началото на XX в. в Софийско, Пернишко, Радомирско, Самоковско. По-малко разпространение има на северозапад от София в Сливнишко и Годечко.[2] Не е много известна в Източна Сърбия,[3] докато по Далматинското крайбрежие подобни песни се записват и днес. Какви са били пътищата, по които са се разпространявали песните за Крали Марко, дали покрай първоначалния център, гдето са възникнали, не са се образували и нови, това са въпроси, които предстоят да се разработят. Основното им проучване би внесло много яснота върху развитието на Марковия епос, а и изобщо на епическата традиция сред южните славяни. Очевидно в това отношение би могло много да подпомогне подробното картографиране на разпространението на Марковите песни в отделните области. Чрез една детайлно разработена карта на разпространението на песните от Марковия цикъл сред народите на Балканския полуостров би могло да се направи ясен преглед за един период от време от приблизително два века назад. А въз основа на това могат да се направят изводи и за разпространението им в пред-

---

[1] Срв. по тия въпроси и у В. Ђурић, Српскохрватска народна епика, стр. 12, 15, 17

[2] За богатата и жива епическа традиция в Софийско срв. Й. Иванов, пос. съч., стр. 222—223 и приведената там библиография; Гр. Сикора, Епика у Шоплуку, Прилози за проучавању народне поезије, 2, 1934, стр. 247—251; G. Gesemann, Ein bulgarischer Epensänger im Tonfilm, Slavische Rundschau, V, 1933, S. 134—135; същият, Zur Erforschung der bulgarischen Volksepik, Сборник в чест на проф. Л. Милетич за седемдесетгодишнината от рождението му, 1933, стр. 490—494.

[3] За състоянието на епическата традиция в Източна Сърбия отбелязва Й. Томич в рецензията си „Поновно народне певање од Анд. Гавриловића", Српски књижевни гласник, XIX, 1907, бр. 5, стр. 376: „...Источна Србија била је терен непрестанних миграција и њено насеље представља разбивен тип. Због тога је тамо историјска традиција уопште слаба, а епска песма, која народу замењује писану историју, по готову ишчилела..." Слабата историческа епическа традиция в тия области установява и М. Мурко в Tragom srpsko-hrvatske narodne epike, Putovanja u godinama 1930—32, knj. I, Zagreb, 1951, S. 32—36.

ходната епоха, както и за огнището, гдето са били първоначално създадени.[1]

Известно е във фолклористиката, че песните за Марко не се обединяват в една цялостна епопея, както и никой друг от епическите цикли в славянското народно поетично творчество.[2] Въпреки общата идея, която ги свързва, както и общите им герои, те се разпространяват като отделни произведения. Същевременно обаче трябва да се подчертае, че ако се сравни цикълът песни за Марко с останалите цикли юнашки песни в народното поетично творчество на южните славяни, неминуемо се налага фактът, че никой от тях не съдържа такова голямо богатство от сюжети и мотиви. Въпреки обширната литература върху Марковия цикъл това голямо количество от мотиви още не е проучено достатъчно изчерпателно. По-подробно и конкретно разглежда отделните групи мотиви М. Халански. Върху тях се спират и В. Йорданов, Т. Маретич, П. Попович,[3] а и всички, които пишат върху песните за Марко, разглеждат по-важните от тях по-бегло или по-подробно. Най-пълен преглед и класификация на мотивите на българските песни за Крали Марко е изработен от А. Димитрова и М. Янакиев въз основа на материалите, обнародвани в България до 1942 г.[4]

Най-голямата част от изследвачите, които разглеждат песните от Марковия цикъл, подреждат техните сюжети и мотиви според отделни моменти от живота на героя, като се започне с раждането му до неговата смърт, с други думи, проследяват неговата поетична биография.[5] Мнозина се спират върху отделни групи мотиви.[6] В научната литература съществуват и някои опити за класификация на Марковите песни. Така напр. Н. Банашевич, като взема пред вид епическата ситуация, в която се намира Марко в тях, ги разделя на три групи: песни за Марко — защитник на Урош, за Марко — подчинен на султана и за Марко — юнак и авантюрист.[7] Основният недостатък на това разпределение на песните се състои в несъразмерността на дяловете, като особено първият обхваща малко мотиви. Й. Иванов набелязва три групи песни според характера на мотивите: мотиви типови и типизувани (като напр. в Кралимарковския кръг песни, гдето юнаците и техните подвизи са изобразени с готови, по-рано съществуващи форми и гдето често и имената на героите не отговарят

[1] Важната роля на картографирането при проучването на фолклорните факти е изяснена в отговорите на въпрос № 36 „Что может дать картографирование фольклора славянских народов для выяснения вопроса о возникновении, истории и современном бытовании произведений народного творчества“ в „Сборник ответов на вопросы по литературоведению“, изд. Советский комитет славистов, IV Международный съезд славистов, Москва, 1958, от В. М. Жирмунски (стр. 278—281), П. Г. Богатирев (стр. 272—276) и Цв. Вранска (Романска) (стр. 276—278). Срв. също и В. М. Жирмунский, Эпическое творчество славянских народов, стр. 139.

[2] Срв. П. Динеков, пос. съч., стр. 423 и посочената там библиография.

[3] Срв. трудовете им, цитирани по-горе под линия (стр. 8).

[4] Предания за исторически лица в българските народни умотворения, Известия на Семинара по слав. филология, VIII—IX, 1948, стр. 432 и сл.

[5] Напр. М. Халански, В. Йорданов и др. Против това подреждане и за неговата несъобразност пише В. М. Жирмунски, пос. съч., стр. 31—32, 144.

[6] Напр. П. Динеков, Й. Иванов в посочените по-горе техни съчинения и др.

[7] Н. Банашевић, цит. съч., стр. 16 и сл. Критика на тая негова разпредялба вж. у В. М. Жирмунский, пос. съч., стр. 100—101.

на историята); мотиви смесени (с исторически и фантастични елементи); единични епични песни (усамотени, ненамерили разпространение и ограничени само със собствения си мотив, без варианти).[1] Обаче той се задоволява само с набелязване на групите, като не ги разработва по-нашироко въз основа на конкретен материал. Класифицирането на Марковите песни в отделни групи е несъмнено важно условие за тяхното основно проучване. Смятам, че най-правилно би могло то да стане, като се разпределят песните според тяхната тематика и съдържание.[2]

Като се вземат пред вид епохата и обществено-историческите условия, когато се създават песните от Марковия цикъл, като най-ранни трябва да се определят песенните творби, в които се възпява борбата му срещу чуждите нашественици и поробители и се откриват и отношенията му към турците и султана. Те сравнително най-близко отразяват историческата истина.[3] Всички тия произведения може да се отделят като група юнашки песни за Крали Марко с историко-героична тематика. Към тях принадлежат песните, в които се разработват следните мотиви[4]: за отношенията му към турския султан — приятелски, в които има отгласи от васалните отношения на Марко към турците, и неприятелски; за отношенията му към турски юнаци и турски войски и към арапи — предимно неприятелски и твърде рядко приятелски; за отношенията му към представители на други националности: маджари, немци, латини, власи; за отношенията му към деца-юнаци, към Арватка девойка и други.

Като втора голяма група могат да се отделят песните с битово-новелистична тематика, в които се разкриват личният живот на Марко и неговите отношения към членовете на рода му, а именно: отношенията между Марко и жена му (добри и лоши); отношенията между Марко и майка му, баща му, брат му, сестра му (добри и лоши); отношенията на Марко към сина и към дъщеря му; отношения на юнака към другите му роднини.

Трета голяма група образуват песните с фантастично-легендарна тематика, голяма част от които са израз на митичните вярвания на народа. Тук също спадат много и разнообразни мотиви: за раждането и детството на Марко; как се сдобил по чудесен начин със сила, с конче и сабя; за отношенията му към вили и самодиви (приятелски и неприятелски); борбата му с лами, змейове и други чудовища; как загубва силата си; за края на живота му.

---

[1] Й. Иванов, пос. съч., стр. 224—225.

[2] Така според съдържанието си са разпределени и руските билини от П. Д. Ухов в „Русское народное поэтическое творчество" под ред. на П. Г. Богатирев, II изд., 1956, стр. 341.

[3] По интересния въпрос за отношението на южнославянския епос към историческата действителност срв. М. Браун, Историческая действительность в южнославянской народной эпической поэзии, Известия Академии наук, Отделения литературы и языка, т. XVII, 1958, вып. 6, стр. 527—533. За отражението на историческата действителност в руския епос срв. М. М. Плисецкий, Историзм русских былин, Москва, 1962.

[4] При разграничаването на отделните мотиви на Марковите песни както при тая, така и при следващите групи съм използувала отчасти класификацията им у А. Димитрова и М. Янакиев, пос. съч., стр. 433 и сл.

Като последна група могат да се обособят отделен вид произведения, в които се възпяват Крали Марко и останалите юнаци, но изобразени в сатирична светлина. Те представят песни пародии, създадени в значително по-късна епоха като плод на критично отношение на народа към старинните похвати на поетическо изображение на епическите герои.

Често пъти в отделните песни през многовековното им развитие се напластяват разнообразни мотиви. Историческите и битовите обикновено се преплитат с митологическите. Това се дължи на специфичните особености на създаването и съществуването на народните песни, при които народните певци често използуват мотиви от по-ранни песенни творби, наследени от старината. При един общ поглед върху разпространението им се установява, че колкото повече се отива към периферийните области, гдето са проникнали песните за Марко, толкова творбите с битова и фантастично-легендарна тематика вземат превес. Същото се наблюдава и при тяхното разпространение. Колкото повече време преминава, толкова повече се увеличава броят на баладичните и на битовите мотиви, тъй като историческите спомени все повече избледняват и се отдалечават. Историческата действителност, породила тия песни, е изцяло променена.

Особено важен е въпросът за международните сюжети и мотиви, проникнали в различните групи Маркови песни. Те се явяват и при трите, като най-многобройни са при третата група — фантастично-легендарните песни.

Важно изискване, за да могат основно да се проучат всички мотиви на песните от Марковия цикъл, е да се изработи подробна карта в кои области се срещат, като се вземат пред вид и се отбележат всички изменения, които претърпяват. Така ще се получи най-ясна представа за тяхното развитие и разпространение, чрез което ще се улесни и изследването и на техния произход. Ще се установи точно и кои от тях се ползуват с най-голяма популярност у отделните славянски народи.

Последният въпрос — за развитието на Марковите песни във фолклора на южните славяни — може да се разглежда в няколко аспекта. Преди всичко той засяга развитието на мотивите. Както се отбеляза вече, от историко-героични те се развиват към битовите и баладичните. Във връзка с това в по-ново време особено голямо разпространение получават песните с битова или легендарна тематика.[1] В своето многовековно съществуване песните претърпяват съществени промени и по отношение на поетичния си вид, като преминават предимно от героичната песен към балада. Забелязват се промени и в техния размер, а също и склонност към неговото скъсяване. В България се записват и Маркови песни с осмосричен размер в периферните области на тяхното разпространение. Така например изключително осмосрични са песните за Марко, главно с битови сюжети, които имахме възможност да за-

[1] Същия факт установява и Олинко Делорко от Института за народно изкуство в Загреб, който през 1957/58 г. записва на някои далматински острови доста песни за Крали Марко с баладични и битови мотиви, в някои от които юнакът се явява вместо други лица — срв. неговите материали в архива на Института под № 310/1959, Olinko Delorko, Narodne pjesme s nekih šibenskih otoka (Prvić, Kaprije Žirje i Primošten), god. 1957/58.

литература БИБЛИОТЕКА ЧИТАЛНЯ

пишем с Росица Ангелова при наши проучвания през лятото на 1961 г. в селата на изток от Ихтиман (например в селата Горна и Долна Василица при Костенец), една от крайните области на плътно разпространение на юнашкия епос у нас. Често осмосрични са и единичните примери от песни за Марко, които се откриват и в най-източните български предели.[1] Същото се забелязва и в други периферни краища. Несъмнено важен принос е да се проучи дали има някаква последователност в развитието на песните от Марковия цикъл в това отношение, за което пак е необходимо да се направят основни изследвания на терена. През време на своето дълго развитие песните от Марковия цикъл сменят своите носители и разпространители. В далечното минало предимно „мъжки песни", както ги нарича и Вук Караджич, те постепенно влизат у всички южнославянски народи в репертоара на жените[2]. Между тях те се разпространяват предимно като песни, които се изпълняват у българи и сърби „на хоро", „на седянка", „на трапеза", а също и на копан и жетва. Изпълняват се обикновено без инструмент. С преминаването им в репертоара на жените естествено сред тях вземат превес битовите и баладичните мотиви над героичните.[3]

---

[1] Подобни песни за Крали Марко с осмосричен стих можах да запиша през август 1962 г. в Приморско (Бургаско) от баба Ксатѝ Кирилова Костадинова, 98 г., род. в с. Кондилово (преселена по време на Освободителната Руско-турска война в Приморско). Същото установява в своите изследвания на терена и Ст. Стойкова, която изнесе доклад на тая тема на IX конгрес на югославските фолклористи в Мостар и Требинье (през септември, 1962 г.) — „Прониквање на осмосричния стих в българските юнашки песни". Твърде интересен случай представя песен за Крали Марко, записана от Рахила Любомирова, студентка V курс славистика, в с. Стоилово, Малкотърновско, при подготовка на дипломната ѝ работа с тема етнографско изследване на същото селище от местния жител Георги Пасков. Песента е вариант на мотива за борбата между Крали Марко и Черен арапин и е в шестсрични стихове (песента не е местна — както осведомителят изрично е отбелязал, научил я е през войната):

Седнал ми е Марко
ручек да си руча
с неговата майка.
Марковата майка
хем си ручек руча,
хем се чудом чуди
и се майо маи,
и на Марка дума:
— Ой те тебе, Марко,
Марко Кралевичи,
дума ще те питам... и т. н.

Други две песни за Крали Марко пак в същия шестсричен размер (едната за борбата му с Филип Маджарин, а другата за „Марковото конче") записва през 1963 г. и Гина Г. Бъчварова, също студентка по славистика, при подготовка на дипломната си работа с тема етнографско изследване на с. Воден, Елховско, което се намира в близка област. Първата е изпята от Петко Гарванчев, 55 г., който я е чул от дядо си, прочут местен певец.

Дали в случая се касае до първоначални песни с дванадесетсрични стихове, по-късно разделени на шестсрични, би могло само да се предполага. (Срв. по тоя въпрос М. Янакиев, Българско стихознание, София, 1960, стр. 132—133 и посочената там библиография). Независимо от всичко друго тия песни представят хубав и интересен пример за тенденцията за скъсяване на размера на юнашките епични песни в Източна България, особено в нейните крайни предели.

[2] За жените като носителки на епическата юнашка традиция в Софийско срв. G. Gesemann, Zur Entstehung der bulg. Volksepik, S. 493.

[3] За състоянието на сърбо-хърватската епическа песенна традиция изобщо в първите десетилетия на нашия век подробни сведения има у M. Murko, Tragom srpsko-hrvatske narodne epike, Putovanja u godinama 1930—32, I, II, Zagreb, 1951.

*

В обсега на националната култура на южните славяни и по-специално на една от най-характерните ѝ прояви — народното поетично творчество — епосът за Крали Марко, който принадлежи на всички южнославянски народи, живели при едни и същи обществено-исторически условия през вековете, се явява като едно обединяващо ги звено, като едно явно доказателство за тяхната близост. Ето защо, за да може да бъде основно и с успех проучен, той не може и не бива да се изследва изолирано само в границите на фолклора на един от тия народи. Фолклористите трябва да го разглеждат обстойно и в сравнителен аспект, като винаги трябва да имат пред вид извършеното у останалите и да се съобразяват с него.[1] В това отношение може би най-добри резултати би дало организирането на съвместно проучване с общи, конкретно определени задачи: да се изследват основно областите, гдето са били познати или се знаят и днес песните за Марко, да се изработи най-подробен преглед на мотивите и техните варианти, да се проследи разпространението им, като по възможност се изработят и карти на това разпространение. За целта трябва да се използуват както всички обнародвани фолклорни творби с тая тематика, така също и тези, които са събрани и съхранявани в архивите; необходимо е да се обходят и днес краищата, гдето има засвидетелствувана или жива епическа традиция, и да се съберат и нови материали.[2] Чрез най-подробно изследване на всички тия материали, като се вземе пред вид обществено-историческото развитие на южните славяни, както и развитието на тяхната литература и връзките ѝ с народното поетично творчество и като се имат винаги пред вид специфичните особености на народните поетични творби, тяхното създаване и начин на разпространение, може да се достигне най-близко до разрешаването на въпросите за произхода, разпространението, мотивите и развитието на епоса за Крали Марко у южните славяни. Без съмнение това е една важна задача във фолклористиката на южните славяни, която предстои да бъде изпълнена.

[1] Върху последното изискване обръщат внимание и някои чужди учени, като напр. J. Matl, Die serbokroatische Literaturwissenschaft 1914—1929. T. 5: Die Volksdichtung, Zeitschrift für slav. Philologie, XI, 1934, S. 409.

[2] Съобразно с тия изисквания членовете на секцията по фолклор при Етнографския институт на БАН имат като планова задача основно проучване на българския юнашки епос, във връзка с което са предприели широко събиране и записване на нови материали.

СТЕФАНА СТОЙКОВА

НАБЛЮДЕНИЯ ВЪРХУ СЪВРЕМЕННОТО СЪСТОЯНИЕ НА ЮНАШКАТА ЕПИЧЕСКА ТРАДИЦИЯ В БЪЛГАРИЯ

I

Състоянието на юнашката епическа традиция в България не е било досега предмет на цялостно и системно проучване. В продължение на няколко десетилетия за него се е съдило по обнародваните сборници с юнашки песни, които отразяват песенното богатство на отделни области в Западна България, без да дават достатъчно пълна и ясна представа за разпространението и силата на тази традиция. Най-широк обхват има сборникът на Вл. Качановски.[1] Руският учен събира фолклорни материали у нас веднага след Освобождението (през 1879—1880 г.), между които и значителен брой юнашки песни от Радомирско, Дупнишко (Станкедимитровско), Софийско и Брезнишко. В края на осемдесетте години на миналия век К. Шапкарев записва юнашки песни от с. Ярлово, Самоковско, които издава в своя обемист сборник през 1889 г.[2] По същото време (1887—1888 г.) и Ст. Ватев записва предимно от Софийско и отчасти от Брезнишко и Трънско около 120 прекрасни образци от българския юнашки епос. Част от тях издава още тогава, а по-късно — едва в 1942 г. — обнародва всички в големия си сборник.[3]

Откъм деветдесетте години на миналия век за един дълъг период не са публикувани никакви материали, от които да се вижда доколко още се пеят юнашки песни в България. Едва през 1932 г. чешката фолклористка Грета Сикора обхожда някои села в „Шоплука“ и съобщава, че епическата традиция в Западна България е все още много жива.[4]

---

[1] Вж. Вл. Качановский, Памятники болгарского народного творчества. Вып. I. Сборник западно-болгарских песен с словарем. Округи: Велесский, Охридский, Джумалийский, Мельникский, Самоковский, Кюстендиль-банский, Дупничский, Софийский, Радомирский, Тренский (с м. Брезником), Вранский, Лесковский, Пиротский, Берковичский, Белоградчицкий и Врачанский. Санктпетербург, 1883.

[2] К. А. Шапкарев, Сборник от български народни умотворения, ч. I, София, 1891.

[3] Ст. Ватев, Народни песни от Софийско, СБНУ, XLIII, София, 1942.

[4] Г. Сикора, Епика у Шоплуку. Прилози проучавању народне поезије, књ. I, св. 2, 1934, стр. 247—251.

В 1942 г. към сборника на Ст. Ватев излиза статията на М. Арнаудов „Народната песен в Софийско“, в която обаче авторът не дава собствени наблюдения за съвременното състояние на юнашката песен, а се опира на данните от съобщението на Гр. Сикора. Състоянието на юнашката епическа традиция по това време намира отражение в големия сборник на Г. Попиванов, който в продължение на пет лета (от 1935 до 1939 г.) е обходил около сто софийски села.[1] Той отбелязва, че за тази област все още са характерни епическите песни, и то юнашките, и че „юнашки песни се срещат предимно около София и по-нататък само на юг и запад от София“[2]. В 1958 г. излиза сборникът на Ал. Мартинов с народни песни и приказки от Граово (Брезнишко).[3] Авторът, който е събирал обнародвания материал от 1942 докъм 1950 г., установява, че „Граово, както и цялата Софийска област, е район на епическата песен, особено на героичната народна песен.“ „В Граово, пише той, могат да се посочат мнозина забележителни певци и певици. Между тях има и младежи, което показва, че песенната традиция се предава на новите поколения и ще живее още дълго време.“[4]

Наблюденията, които споменатите по-горе автори правят, колкото и да са верни, не дават пълна представа за състоянието на юнашката песен у нас — те са много общи, тъй като никой от тия фолклористи не си е поставил за цел да събира специално юнашки песни и да проучва епическата традиция в България. Едва през 1961 г. Секцията за фолклор при Етнографския институт си постави задача за пълно събиране и проучване на българския юнашки епос. За тази цел се състави колектив от трима души — проф. Цв. Романска, Р. Ангелова и Ст. Стойкова, — който в продължение на няколко години трябва да изследва цялата област на българската юнашка песен. Тази моя работа се явява като предварително съобщение, което се печата със съгласието на колектива. В нея се засягат редица въпроси, които по-късно ще бъдат изчерпателно разработени в голяма студия от същия колектив. Тук аз използувам само една част от материалите на колектива, а именно събраните през 1961 и 1962 г. лично от мен сведения и фолклорни произведения. Другите членове на колектива имат същите наблюдения от терена, поради което трябва да се смята, че използуваните тук материали въпреки своята количествена непълнота отразяват изобщо правилно общата картина на съвременното състояние на българския юнашки епос.

II

Разпространението на българските юнашки песни в днешно време се ограничава в Западна България. Като средище на юнашката епическа традиция се очертава най-общо областта около планината Витоша. На

[1] Г. Попиванов, Народни песни и приказки от Софийско и Ботевградско, СбНУ, XLIV, София, 1949.
[2] Там, стр. VIII.
[3] Ал. П. Мартинов, Народописни материали от Граово, СБНУ, XLIX, София, 1958.
[4] Там, стр. XVI.

запад границата на тази област достига реките Светля и Струма, на юг доближава подножието на Рила, на изток минава р. Искър и стига до Лозенската планина, а северно не отива по-далече от София. В тия граници влизат Софийско, Пернишко, Брезнишко, Радомирско, Станкедимитровско и Самоковско. Около това средище се простира един пояс на заслабнала, но все още съществуваща традиция, който обгръща Трънско, Кюстендилско, Благоевградско, Разложко, източно Самоковско, Елинпелинско, северно Софийско и Сливнишко. Освен това могат да се набележат и две периферийни области, в които епическата традиция е вече почти изчезнала, но в които се намират следи от нея — отделни юнашки песни и фрагменти, някои от които значително видоизменени. Едната област заема Пиринският край южно от бившата Благоевградска околия по долината на р. Струма, включително и селата около гр. Петрич, а другата — Ихтиманско, Пирдопско и Ботевградско.[1] В така набелязаните области традицията обаче не е равномерна — в едни села тя е по-силна, а в други е по-слаба, дори и когато те са съседни.

Трябва да се предполага, че в миналото кръгът на разпространението на юнашката песен е бил значително по-широк, тъй като следи от юнашки песни се срещат и в Източна България — отделни песни с променени в някои случаи до известна степен форма и функция, многобройни разкази за епически герои и легенди, свързани с топонимията. Има обнародвани юнашки песни от източни области, като Котелско, Еленско, Новопазарско, Габровско, Врачанско, Копривщица, Карловско, Пазарджишко, Пловдивско, Новозагорско, Асеновградско, Смолянско и от малоазийските българи.[2] Въпреки това може да се твърди, че през последната четвърт на миналия век разпространението на юнашките песни е съвпадало в общи линии с днешното им разпространение. Както Вл. Качановски, така и Ст. Ватев записват голямата част от юнашките си песни тъкмо в тия области, където те най-често се срещат и днес. От всички други места има само единични записи.

III

Юнашките песни, както се знае, в своята класическа форма в миналото са били „мъжки“ песни и са се изпълнявали предимно на трапеза при различни семейни празненства или в по-широк обществен кръг В Пернишко и Радомирско и досега те се наричат „сватоски“, т. е. сватбени песни, които се изпълняват на сватбената трапеза. През 1953 г., когато посетих за пръв път Пернишко, не всяка певица се решаваше да ги запее по кое да е време на деня и в обикновена обстановка, страхувайки се, че ще бъде осъдена от общественото мнение и изложена на присмех. Юнашките песни отдавна се пеят освен на трапеза и на

[1] Възможно е тия граници да претърпят корекции, тъй като проучванията не са завършени, но по всяка вероятност в общи линии те ще се запазят.

[2] Срв. СбНУ, II, стр. 136; кн. III, стр. 116; кн. X, стр. 72, 73; кн. XII, стр. 51, 56; кн. XV, стр. 33; кн. XVI—XVII, стр. 170; кн. XXV, стр. 10; кн. XLVI, стр. 3—14 (№ 1—13); кн. XLVI, стр. 3—13 (№ 1—8); кн. XLVII, стр. 1—13 (№ 1—9), стр. 221—223. Шапкарев, пос. сб., ч. III, № 297 и 375.

хоро. В Софийско и Самоковско те се изпълняват предимно като хороводни, а функцията им като трапезни песни се редуцира и някъде съвсем отпада: „За Марко се пее на òро, на гости не се пее, там се пеят сватбарски песни“ (Бусманци, Софийско). Същевременно жените пренасят юнашките песни и на седенките, и на полето при работа — жетва, копан: „На поле си ги пееме, като гърлиме царевица“ (Кривина, Софийско). Юнашки песни се пеят отдавна и по път от кираджиите, а също и от жените, когато отиват някъде по-далече на полска работа. „Като запеят да ти е мило да одиш“, казва 80-годишната Гюра Котева от Драгалевци, Софийско. Особено обикнати са те и от пастирите, които ги пеят, когато пасат стадата си. Миленка Газибарина, 71-годишна, от Г. Лозен, Софийско, изтъква, че тъкмо като овчарка научила богатия си репертоар от юнашки песни: „Била съм по баиро с кози и овци, та са ми ги казвали стари човеци.“ Юнашките песни са се пели доскоро, а даже и досега се пеят, макар и по-рядко, и в семеен кръг за развлечение вечер след работа. Някой от възрастните в семейството, който добре ги е знаел, е пеел или рецитирал, а понякога и четял и тъкмо там най-лесно те са били предавани на младото поколение. В днешно време юнашката песен е запазила почти всички тия свои функции с изключение на хороводната, която е отпаднала, защото хоро на песен от петнайсетина години не става вече никъде. Те все още се пеят на празничните трапези или в кръчмите, по седенки и при полската работа.[1] Пастирите постоянно си ги преповтарят, когато пасат добитък. В Лобош, Радомирско, през май 1962 г. заварих Станка Ананиева, 45-годишна, да пасе кравите си на една височина край селото, като плете чорап и пее сама за себе си стари „Маркови“ песни, за да се развлича.

Юнашките песни и днес, като в миналото, се изпълняват преди всичко от отделни надарени певци, които са особено обичани и почитани от своите съселяни-слушатели. Това са обикновено певци-полупрофесионалисти, нарочно канени по семейни и селски празници да пеят и свирят на трапезата срещу ядене и пиене, различни дарове, а понякога и срещу заплащане. Мнозина от тия певци съпровождат своето пеене със свирене на гъдулка, кемане или цигулка, но има и такива, които пеят без съпровод.[2] Наред с мъжете певци в някои села си спечелват слава и жени певици, които се отличават не само с хубав глас, но и със силна памет и богат репертоар. Те са не по-малко ценени от своите съселяни и канени да пеят също тъй, както и певците. Почти без изключение жените пеят без съпровод, солово или по-често по три, като едната, най-добрата певица, пее високо („òка“), а другите две само ѝ пригласят в по-нисък и равен тон („влачат“). На хорото юнашките песни се пеят обикновено от шест момичета, разделени на две групи, които

[1] При същите случаи се изпълняват епически песни у сърбите и хърватите — срв. M. Murko, Tragom srpsko-hrvatske narodne epike. Putovanja u godinama 1930—1932, I knj. Zagreb, 1951, стр. 343.

[2] Срв. Цв. Вранска, Дядо Мано — автор и изпълнител на народни песни от с. Маслово, Софийско. Известия на Етнографския институт и музей, кн. I, София, 1953, стр. 154. Дядо Мано е типичен представител на певците, които пеят без съпровод: „Никога не съм свирил, немам мерак. А за песните имам мерак много.“

си „отпяват“: „три девойки пеят на хорото на върха, три девойки — на стредата“ (Д. Пасарел, Софийско). Добрите певици са били слушани с внимание навсякъде и винаги са оставяли трайни спомени. За една от най-известните певици в с. Крапец, Пернишко, Василена Конярска, 79-годишна, която на младини била и хубава, съселяните ѝ от нейното поколение и досега си спомнят: „Като излезнеше на орото, като слънце огрееше. Сите млъкнат и само нея гледат и слушат“.

Освен признатите певци във всяко село се срещат и други мъже и жени, които знаят юнашки песни, но не пеят или много рядко пеят по обществени места. Мнозина от тях имат значителен репертоар, но поради стеснение или липса на хубав глас пеят само за себе си или в най-тесен кръг.

В днешно време юнашките песни, както всички народни песни, са широко разпространени между жените, които са изобщо пазителки на традицията. От анкетираните от колектива през 1961 и 1962 г. носители на юнашки песни само една малка част са мъже. За това неравномерно съотношение несъмнено има значение и фактът, че жените са по-отзивчиви и по-достъпни за анкетиране, но явно е все пак, че и при една пълна анкета процентът на мъжете ще бъде значително по-нисък от този на жените. Жените имат и по-голям репертоар от юнашки песни, отколкото мъжете. Изтъкнатите певци, между които и полупрофесионалните певци и гъдулари, обикновено знаят докъм петнадесетина юнашки песни, които обаче, общо взето, са по-дълги от песните на жените.

Най-голямата част от носителите на юнашките песни принадлежи към старото поколение. При това най-голям брой песни знаят именно певците от старото и най-старото поколение. В средното поколение също се срещат певци с доста голям репертоар, но те са сравнително по-малко, а сред младото поколение такива певци са рядко изключение.

От факта, че най-много и с най-голям репертоар певци се срещат между мъжете и жените на възраст от 50 до 80 години, става ясно, че юнашки песни са се пели най-много в края на миналия и първата четвърт на нашия век, когато е протекла младостта на тия две поколения. Както се вижда от спомените на някои от певците, особено много са се пеели „Маркови“ песни по време на Балканската война (1912 г.) и след нея, когато младите мъже са се завърнали по домовете си. Според Катина Спасева, 71-годишна, от с. Кривина, Софийско, такива песни започнали едва оттогава да се пеят в селото, били научени от мъжете на фронта в Македония и пренесени в Софийско. Това твърдение обаче не може да бъде вярно, защото юнашки песни са записвани около София и в Западна България изобщо още веднага след Освобождението (1879 г.) от Вл. Качановски и Ст. Ватев, както вече беше изтъкнато. Може да се приеме само, че по това време се е почувствувало известно съживяване на традицията, която без съмнение е много стара по тия места. Характерно е, че по същото време се забелязва съживяване на епическата песен и в сръбско-хърватския фолклор.[1]

[1] Вж. Đ. Buturović, Epske narodne pjesme Imljana. Glasnik Zemaljskog muzeja u Sarajevu. Etnologija, 1962, Стр. 176: „Po pamćenju sadašnjih starijih ljudi u Imljanima, pjesme su se najviše pjevale po sielima u vremenu između balkanskih ratova i I svetskog rata“.

По-голямата част от носителите на юнашки песни изтъкват, че са научили песните си от по-стари хора, най-често в кръга на семейството — от баща или майка песнопойци, от по-големи братя и сестри, снахи, стринки и чичовци. На въпроса, от кого знаят една или друга песен, певците обикновено отговарят: „Баща ми беше много песнопоец и он ме е учил“ (Костадинка Свиленова, род. през 1910 г. в с. Д. Раковец, Радомирско) или „От майкя ми са песните, беше песнопойкя — нашата рода сме си сите песнопойки“ (Менка Оронова, 49-годишна, от с. Бистрица, Софийско), или „Песните от дедо ми са останали“ (Трайко Стоилов, роден през 1899 г. в с. Герман, Софийско). Значителна част от старото поколение, особено жените, са неграмотни или слабо грамотни. Всички тия певци и техните връстници съселяни в миналото са задоволявали културните си нужди чрез народната песен. Народната песен е заменяла за тях всички съвременни културни развлечения — литература, радио, театър. Те са израсли с нея, слушали са я освен в семейния кръг и по всички селски тържества и забави, обиквали са я от малки и неусетно сами са започвали да пеят.

Полупрофесионалните певци, които днес разполагат с голям репертоар народни песни, обикновено са „учили“ при свои „майстори“ — по-стари певци музиканти, които са се ползували с известност из цялата околност. Така например Димитър Антов Хайдуков, 61-годишен, от с. Стефаново, Радомирско, научил песните си от своя „майстор“ Симе Бачов, умрял преди 30 години: „Прочитал съм и от книжка, но повече от дедо Симе съм научил. С него ходих четири години кеменджия.“

Трябва да се посочи, че немалка роля в разпространението и популяризирането на юнашките песни играят песнопойките, популярните песенни сборници, които започват да се печатат и широко да се разпространяват у нас, особено след Освобождението. Мнозина от мъжете певци изтъкват, че учили юнашки песни не само от по-стари хора, но и от „книги“, които си набавяли и които високо ценели. Типично е изказването на Христо В. Бурназки, 74-годишен, от с. Стефаново, Радомирско: „Слушал съм Марковите най-много от баща си, а после и в песнопойки съм ги чел“. Дори и неграмотността на жените от това поколение не е била пречка да удовлетворяват жадния си интерес към „Марковите песни“ чрез песнопойки и сборници. Цветана Кр. Шишкова, 56-годишна, неграмотна, от с. Драгалевци, Софийско, казва: „Брат ми много чегеше книжки Маркови, та от него съм ги запомнила.“ Част от тия „книги“ се пазят и досега в някои семейства, предавани от поколение на поколение и четени с постоянен интерес. Въпреки това на нас рядко ни се удаваше случай да видим някой от тия сборници. Притежателите им искрено съжаляваха, че не могат да ни ги покажат, и се оплакваха, че са ги изгубили с предаването им от ръка на ръка из цялото село. Динка Костова, 57-годишна, от с. Бусманци, Софийско, разказва: „Баща ми я беше донесъл (песнопойката), като беше ходил да служи войник. Голяма беше, окъсана — кой ка чел, от нея си откъснал. Четем я и си я научим, та я пеем. Некоя от другарките на дъщеря ми я взема. Не зная каква книга беше — беше й отдрано лицето.“ Тия популярни сборници имат обикновено смесено съдържание — между различни народни

песни, патриотични възрожденски стихове и градски песни в тях са поместени и юнашки песни.[1] Наред с тях са се разпространявали и някои сериозни издания. Така в с. Драгалевци, Софийско, попаднах на първото издание на сборника на братя Миладинови, което отдавна е библиографска рядкост. Оказа се, че той е бил притежание на един от най-добрите певци в с. Суходол, Софийско, Рангел Бонев, умрял преди десетина години, а сега е преминал по наследство у неговата внучка Олга Ил. Апостолова, женена в с. Драгалевци. В с. Железница, Софийско, ми попаднаха отделни коли от първите томове на Сборника за народни умотворения, на които бяха напечатани юнашки песни. Интересът към такива издания не е изчезнал и досега, както може да се съди и по това, че родителите редовно четат и запазват христоматиите на своите деца-ученици, гдето наред с други видове народни песни са печатани и едни от най-любимите юнашки песни, като например „Крали Марко освобождава три синджира роби". С жив интерес се посрещат по тия места и издаваните днес сборници с юнашки песни. В с. Стефаново, Радомирско, ми показаха сборника „Юнак ясно слънце" (народен епос, издаден през 1955 г. от изд. „Български писател" под редакцията на Ив. Бурин). На няколко пъти бях запитвана по селата за обявения по това време във вестниците първи том от многотомното издание „Българско народно творчество", който съдържаше юнашки песни.

В днешно време голяма роля в популяризирането на народните песни изобщо и на юнашките песни по-специално играе радиото, особено сред жените. Често младите жени и девойки изтъкват, че са научили една или друга песен от радиото. Радиото е навлязло дълбоко в бита на нашето село, голяма част от българските села са радиофицирани. Радиоапаратът или радиоточката са на почетно място в българската селска къща и предаванията, най-вече предаванията за селото, се следят с постоянен интерес. Селските жени и девойки познават по име всички народни певци и певици, които пеят по радиото, имат между тях свои любимци и се отнасят изобщо твърде критично към програмата и изпълнението.

Но въпреки голямата роля на книгата и радиото за популяризирането на народните песни изобщо очевидно е, че те не допринасят за разпространението на юнашките песни извън пределите на областите, в които юнашката епическа традиция е стара и още много жива. В никакъв случай не може да се смята, че печатаните сборници и радиопредаванията могат да породят интерес към пеене на юнашки песни там, гдето не е съществувала вековна традиция.[2]

---

[1] Срв. също Цв. Вранска, пос. съч., стр. 154. Авторката изтъква, че дядо Мано е научил репертоара си както от стари хора, така и от песнопойки: „Пасем овците и четим по цел ден. Запевам си по свой глас".

[2] Дж. Бутурович в пос. съч., стр. 176, обръща внимание на подобно проникване на популярни песенни сборници в епическата традиция на изследвания от нея край, но смята, че е малко вероятно чрез тях да се подтикнат към пеене такъв голям брой хора, ако няма една съществуваща традиция.

IV

Съвременното състояние на българския юнашки епос се характеризира със значително сюжетно разнообразие. В днешно време продължават да се изпълняват почти всички по-важни сюжети, записани у нас в миналото. През време на проучванията, извършени от колектива през 1961 и 1962 г., бяха отбелязани над 150 сюжета, записани в по няколко варианта. По-голямата част от тия сюжети се отнася към обширния цикъл на Крали Марко. Един ограничен кръг от сюжети образува малкия цикъл за Момчил юнак. Съществуват и няколко песни за Дойчин юнак, чието име често се смесва с името на Момчил. Останалите песни са свързани с живота и подвизите на други юнаци, като Гюро Темишварин, Иве Черногорче, Сърбин юнак, Янкул, Богдан, Дамян, Секула, Дете Голомеше и др.

Най-много днес се пее за Марко. От Марковия цикъл най-широко е известна песента „Марко освобождава три синджира роби“, записана в множество варианти. Твърде обичани, особено между жените, са и песните „Марко прощава безродната си невеста“ и „Марко и погрознялата му невеста“. Често се пеят също песните „Марко и кръстата орлица“, „Марко и Беле от Костур“, „Марко и Филип Маджарин“, „Марко и Дете Дукатинче“, „Марко намира брат си и сестра си“ и т. н. От Момчиловия цикъл най-разпространена е песента за смъртта на Момчил — тя е изобщо една от най-популярните юнашки песни. Широка известност имат също и сюжетите „Болен Дойчин и Черен арапин“ и „Болен Дойчин и сестра Яна“.

Както е известно, голяма част от юнашките песни по своя характер фактически са битови — отразяват не исторически събития и героични подвизи, а частния живот на героите. В днешно време се забелязва предпочитание именно към този вид сюжети. Това е лесно обяснимо: от историко-героичните се запазват само тия, които отговарят на духа на новото време, а битовите, които засягат неостаряващите проблеми за синовната и родителската обич, за любовта и изневярата, за верността и предателството, и днес, както и в миналото, вълнуват сърцата на слушателите. Несъмнено за това предпочитание допринася и широкото разпространение на юнашките песни между жените, които по начало проявяват повече интерес към битовата страна от живота на героите. Би било съвсем неправилно обаче да се твърди, че в репертоара на жените не се срещат и героични сюжети. Жените също пеят песни за юнашки подвизи, но при разработката и на тези сюжети много пъти повече внимание обръщат на някои битови подробности и семейни интриги, отколкото на стълкновенията на героите, в които се проявява тяхното юначество. Така например от Марковия цикъл много по-често се пеят песните, в които се говори за отношенията на Марко с неговите близки, като напр. „Марковата сестра жертвува син за брат“, „Марко намира брат си и сестра си“, „Марко наказва невярната си жена“, „Марко, невярна Ангелина и дете Миаилче“, „Марко погубва сина си, за да вземе невестата му“. и др. Сравнително доста по-рядко се срещат сюжетите „Марко освобождава Света гора“, „Марко се бори с Черен арапин“,

„Марко се бори с Муса кеседжия“, „Марко се бие с турци анадолци“, „Марко се бие с незнайна девойка“ и др. Изключение прави песента „Марко освобождава три синджира роби“, която, както се подчерта, е една от най-популярните. Но и в тая песен се обръща повече внимание на отношенията между Марко, майка му и жена му, на отношението на Марко към поробения народ, към заробената девойка, на която е морално задължен, и на преценката, която игуменът дава на неговата постъпка и която в същност е преценка на народния певец, а по-малко внимание се отделя на описанието на боя, в който Марко сразява народните потисници. Обикновено боят се описва съвсем кратко и общо:

Извади си Марко Кралевичи,
извади си тая остра сабля,
та погуби три църни арапа,
та опущи три синджира роби.

Или:

Разсърди се Марко добър юнак,
та извади тежка боздугана,
развърте се налево-надесно,
та разгони триста чоадари
и петстотин турци яничари.

В съвременното изпълнение на юнашките песни се чувствува все по-силна тенденция към реалистично изобразяване на героите и събитията. В много случаи типичната за юнашкия епос хиперболизация и идеализация на качествата на юнаците отстъпва пред едно по-трезво виждане. В юнашките песни все по-рядко се рисуват величавите образи на юнаци с исполински ръст и огромна физическа сила. Силата и подвизите на любимия герой Крали Марко се представят все по-често в рамките на една повече или по-малко реална възможност. Ако вземем за пример отново песента „Крали Марко освобождава три синджира роби“, ще видим, че във вариантите, гдето потисниците са малко на брой („три църни арапа“), Марко ги избива, а там, гдето те са мнозина („триста чоадари и петстотин турци яничари“) в повечето случаи той само ги изплашва и разгонва, т. е. певецът се стреми към една реална мярка, към повече достоверност.

На същата тенденция за по-реалистично изобразяване се дължи и постепенното редуциране и отпадане на митологичните образи от юнашките песни, изоставянето на мотивите, в които митологичните представи играят главна роля. П. Динеков, който отбелязва, че митологичната образност в юнашките песни е загубила религиозното си значение, но се е запазила като основно средство за типизация, като важна поетическа особеност, съвършено правилно твърди, че „по-нататък развитието на похватите за изобразяване на живота върви към все по-голямо редуциране на митологическата образност и приближаване на изображението до действителността“[1]. П. Динеков има пред вид проявата на тази тенденция в по-късно развилите се жанрове на хайдушките и историческите песни. Но тя се проявява до голяма степен също и в подбора на сюжетите и развитието на образите в самите юнашки песни при всекидневното им възпроизвеждане. Така от записаните от колектива през 1961 и 1962 г. юнашки песни само няколко съдържат митологични образи, като например „Марко, Иве побратим и Вида самовила“, „Трима юнака и Русалка девойка“, „Марко и хала триглава“ и още няколко. При това тия сюжети се срещат твърде рядко.

[1] Вж. П. Динеков, Български фолклор, София, 1959, стр. 418—419.

В днешно време, както е известно, юнашкият епос е непродуктивен жанр — нови юнашки песни не се създават. Въпреки това Марковият, а отчасти и Момчиловият цикъл продължават и досега да се „обогатяват", понеже към тях се прилепват сюжети от други песенни жанрове, предимно от битовите и обществено-политическите песни. Тия сюжети лесно и съвсем механично се свързват с юнашките песни най-често поради еднаквостта на името на героя, тъй като в областта, гдето юнашката епическа традиция е силна, певците не допущат, че друг някой освен юнаците може да носи име Марко или Момчил. На забележката, че една или друга песен не е юнашка, че става дума за друго лице със същото име, те отговарят с пълна увереност: „Един е Марко на свето, нема друг Марко." По този начин към Марковия цикъл са се прилепили песни, като „Марко продава невестата си за дългове", „Марко предпочита сиромашко либе", „Марковица измамва харамии", „Хайдути погубват Марко младоженец", „Марко и Маринчо в затвора", „Марко залюбил сестра си", „Марко и Дойна у тесни клисури" и други подобни. Образите на героите от тия песни обаче не са успели да се споят с образа на Крали Марко и да добият характерните негови черти, а това води към деградация на поетическия образ на южнославянския герой — в много песни на него е отредена твърде жалка роля. Това явление е доста интересно от теоретична гледна точка — в днешно време пред нашите очи продължава да се задълбочава процесът на раздвоението на образа на Крали Марко, започнал, както е известно, много отдавна. Няма никакво съмнение, че и в миналото се е достигнало по аналогичен път до ярката противоречивост на този образ.[1]

Друго явление, което се наблюдава днес при изпълнението на юнашки песни, е стремежът на някои певци да свързват по-тясно отделни песни от цикъла на Крали Марко. В обнародваните досега материали не се срещат случаи на подобно обединяване на няколко песни. Както е известно, българският юнашки епос не представя цялостна епопея, а се състои от отделни песни, които се изпълняват самостоятелно както сърбо-хърватските юнашки песни и руските билини. У нас опит за изкуствено свързване на част от песните за Крали Марко така, че да, образуват цялостен разказ за живота и подвизите на героя, е правил в миналото детският писател Ст. Попов.[2] Неговата „народна поема" е издавана няколко пъти и е намерила добър прием сред селското население на Западна България. Нейното влияние се долавя на места в репертоара на отделни певци, които възпроизвеждат някои песни според дадените от Ст. Попов варианти или ги свързват една с друга в същата последователност. Така например Цона Димитрова, 71-годишна, от с. Бусманци, Софийско, свързва заедно сюжетите „Марко отмъщава за смъртта на брат си Андреаша" и „Марко и Беле от Костур", както ги е свързал и Ст. Попов, въпреки че не се придържа към дадения от него текст на

[1] Срв. М. Арнаудов, Очерки по българския фолклор, София, 1934, стр. 307.

[2] Ст. М. Попов, Крали Марко. Народна поема. Селска библиотека № 6, София, 1930. Опит за създаване на подобна епопея въз основа на юнашките песни, но в литературна обработка, направи преди няколко години и поетът Ив. Бурин в книгата си „Марко Кралевити" (София, Бълг. писател, 1959, 310 стр.).

песните, а ги възпроизвежда свободно, от което може да се съди, че ги знае и от другаде, вероятно от устната традиция. Други певци обаче свързват песните спонтанно по свой избор. Например Миленка Газибарина, 77-годишна, неграмотна, от с. Г. Лозен, Софийско, контаминира двата сюжета „Марко побеждава Филип Маджарин“ и „Марко кани гости и се бие с Черен арапин“ в една песен и трите сюжета „Марко освобождава три синджира роби“, „Марко и Дете Дукатинче“ и „Марко спасява заробеното си от Черен арапин семейство“ в друга песен, като прави много хубава връзка и съвсем неусетно преминава от един сюжет към друг. Трябва да се подчертае, че не се касае за контаминации поради забравяне, за смесване на различни сюжети, каквото често се случва при народните песни, а за свързване на завършени, пълни песни една с друга. Според някои осведомителки до такова спонтанно свързване на няколко произведения се стига на хорото, гдето понякога пеенето продължавало с часове.[1]

Необходимо е да се изтъкне, че подобни контаминации не са редовно, нито често явление. Те се срещат само в отделни случаи, които обаче показват, че Марковият цикъл се схваща от изпълнителите като нещо общо и че съществува тенденция да се търси връзка между отделните песни и да се изпълняват те като свързано цяло. Това естествено не означава, че има изгледи тази тенденция да се осъществи докрай. Както правилно се изтъква, „твърде късно е да се очаква, че занапред ще може да се извърши подобна циклизация и да се създаде национална народна епопея за Крали Марко“[2].

V

Юнашките песни пазят и в днешно време непроменени в сравнение с първите записи основните особености не само на своето съдържание, но и на традиционната си поетика.

В езиково отношение юнашките песни, както всички произведения на народното творчество, се изграждат при всяко свое възпроизвеждане на основата на местния диалект и отразяват неговото съвременно състояние. Същевременно обаче в техния език и досега се пазят множество остатъци от един по-стар етап от развитието на езика, голям брой стари думи и форми, излезли вече от употреба и почти напълно забравени в живия народен говор. Тази ясно изразена консервативност на езика на юнашките песни се намира, без съмнение, в тясна връзка с ориентацията на тяхното съдържание към старината, т. е. те се задържат преди всичко поради своето стилово значение.[3] При това замяната на тия архаизми със съвременни форми става извънредно бавно, защото те са закрепени в езика на песните не само по силата на традицията, но до голяма степен и от изискванията на размера.[4]

[1] М. Мурко в пос. съч., стр. 257—258, говори за подобни контаминации в сръбско-хърватския епос, които той отдава на причини, свързани с неговата функция.

[2] П. Динеков, пос. съч., стр. 423.

[3] Срв. Р. О. Якобсон, О соотношении между песенной и разговорной народной речью. Вопросы языкознания, 1962, кн. 3, стр. 88, 89.

[4] По-подробно по този въпрос вж. Ст. Стойкова, Езикови архаизми в юнашките народни песни. Известия на Института за български език, кн. VIII, София, 1962, стр. 263—269.

Независимо от консервативността на юнашките песни в последните записи наред с многобройните архаизми се забелязват и редица литературни изрази и думи. Те се срещат преди всичко във варианти, записани от изпълнители, които имат известно образование и върху чийто език училището е оказало влияние, а също и във вариантите на тия певци, които са попълнили или опреснили своя репертоар от книжни източници — популярни сборници и учебници. Следователно литературните думи и изрази проникват в юнашките песни по два пътя: чрез навлизането на литературния език в самия диалект и оттам в песните и чрез клишета — буквално запаметяване от книгите. Могат да се посочат много примери за употреба на литературни думи в записи на певци от всички поколения.

Задържането на архаизмите и внасянето на литературни думи в езика на юнашките песни освен с посочените вече причини могат да се обяснят и с една обща причина — със стремежа на певците да пеят на по-висок стил и на език, който да отличава песента от всекидневната разговорна реч.[1]

В днешно време се извършват промени не само в езика, но и в някои стилно-композиционни страни на юнашките песни. Те засягат например една от характерните особености на епическите песни — ретардацията, забавянето на действието в песента посредством многобройни повторения на думи, изрази, стихове и на цели епизоди. Типичен пример на ретардация може да се посочи в една от песните в сборника на Ст. Ватев — „Марко Кралевич и Черен арапин“ (СбНУ, XLIII, стр. 118, пес. 51), която съдържа 576 стиха, гдето от стих 150 до стих 475 се повтаря шест пъти с малки вариации все един и същ епизод — залавянето на юнаците от арапина. Записваните в днешно време варианти са сравнително много по-стегнати, подобни повторения на цели епизоди обикновено се избягват, като вместо това често пъти с една обобщителна фраза се минава към следващия епизод. Между другото и това е една от причините в съвременните записи да не се срещат песни, подълги от 200—250, в редки случаи 300 стиха, докато между песните на Ст. Ватев, записани през 1887—1888 г., могат да се видят доста песни с голям брой стихове (от 400 до 600 стиха).[2]

Стремежът у съвременните певци към стягане и по-сбито изложение довежда в известни случаи до създаването на извънредно съкратени варианти, в които епическите сюжети са получили нова, почти лирическа обработка, изоставяйки традиционните изразни средства на епоса. Като типичен пример може да се посочи песента „Крали Марко освобождава три синджира роби“, която в най-пълните си и художествени варианти, записани в днешно време, съдържа от 150 до 200 стиха, а в с. Бело поле, Благоевградско, е записана в съкратен вариант от 25 стиха:

---

[1] П. Г. Богатырев в „О языке славянских народных песен в его отношении к диалектной речи“ (Вопросы языкознания, 1962, кн. 3, стр. 78) обяснява със същата причина употребата на звукове от чужди диалекти при пеене.

[2] Срв. М. Мурко, пос. съч., стр. 396, който отбелязва, че сръбските певци на епически песни могат според желанието си да удължават и да съкращават всяка една песен.

Пусти били, мои черни очи,
се гледахте, днеска здремахте,
не видохте що по друм замина!
Заминаа три синджира роби:
първи синджир се млади юнаци,
втори синджир се млади девойки,
трети синджир се млади невести.
Роби плачат, до бога се чуе.
Юнаците жално-милно редат:
„Милите ни наши врани коне,
та кой ке ги възседне, обяхне?“
Девойките жално-милно редат:
„Милата ни наша тънка руба,
та кой ке я налага, прелага?“
Невестите жално-милно плачат:
„Милите ни наши мъжки деца,
та кой ке ги развива, повива?“
Насреща им Марко Кралевити,
та на роби вели ем говори:
„Ой ви вази, се млади юнаци,
не бойте се, я ке ви отърва.“
Па извади тежка боздугана,
развърте се налево-надесно,
турци падат като гнили круши,
та си Марко робето отърве.

Подобни варианти са отбелязани и при мотивите „Марко прощава погрознялата си невеста“, „Марко праща коня си да му открадне мома“, „Марко и крадена девойка“, „Болен Дойчин и Черен арапин“ и др. Това явление се среща предимно в областта на заслабващата епическа традиция и се дължи несъмнено на силното влияние на лирическите и лирико-епическите песенни жанрове, които там са преобладаващи, особено в репертоара на жените.

На същата причина се дължи без съмнение и появата на осмосричен размер в стиха на юнашките песни. За българския юнашки епос, както впрочем и за епоса на другите южни славяни, е характерен десетосричният стих с цезура след четвъртата сричка (4+6). Но между песните с десетосричен стих в Западна България в днешно време се срещат и юнашки песни с осмосричен размер (5+3), най-типичният размер за българския народен стих изобщо. Осмосричните юнашки песни в Западна България обаче представят засега ограничено явление. Те се срещат почесто там, гдето се чувствува общо отслабване на епическата традиция,[1] и сравнително много по-рядко по местата, гдето тя е силна. В средищната област на българския юнашки епос, както изглежда, осмосрични варианти се появяват в най-ново време — в сборниците на Ст. Ватев, Г. Попиванов и Ал. Мартинов такива варианти не са отбелязани. В днешно време осмосричен размер се появява понякога като че ли случайно при изпълнението на някоя юнашка песен от една или друга певица, порядко при изпълнението на певец. В някои случаи обаче осмосричният размер се свързва тясно с дадена юнашка песен, която започва да се изпълнява по този начин от всички певци в едно селище и дори в цяла област. Като пример може да се посочи песента „Марко прощава погрознялата си невеста“, която е известна в осмосричен размер в Софийско, Радомирско, Самоковско, Благоевградско, Разложко и другаде. Колкото се отива към периферията на разпространението на юнашките песни, толкова тия случаи стават по-чести — осмосричните варианти на една песен започват да се срещат по-често от десетосричните. В Благоевградско и Разложко например песента „Болен Дойчин и Черен арапин“ се среща предимно в осмосрични варианти. Няма съмнение, че това е една

[1] Почти всички юнашки песни, записани в Източна България, са осмосрични.

ЧИТАЛНЯ
Институт за литература
БИБЛИОТЕКА

тенденция за постепенно проникване в юнашкия епос на осмосричния стих, който преобладава както жанрово, така и териториално в българското народно творчество. Тази тенденция има посока от периферията към центъра на българската епическа област и засяга предимно юнашките песни, които, както вече се посочи, по своя характер са по-скоро битови, отколкото героични.[1]

VI

Изложените по-горе наблюдения върху съвременното състояние на юнашката епическа традиция могат да бъдат обобщени по следния начин.

Юнашката песен е преобладаващ жанр в една доста обширна област на Западна България, която представя средище на българската епическа традиция. В тази област юнашката песен е все още достояние на голям брой мъже и жени от старото, средното и дори от младото поколение. Тя се почита като сериозна песен, като достоверен разказ за миналото и се предпочита пред другите песенни и прозаични жанрове. Отношението към съдържанието ѝ е изобщо положително. Показателен е случаят с брата на осведомителката Йорда Вътова, 71-годишна, от с. Драгалевци, Софийско, който бил така пристрастен към „Марковите“ песни, че нарекъл дъщеря си на името на Момчиловата сестра Евросина, която според преданието била майка на Крали Марко. По тия места между големия брой носители на юнашки песни изпъкват по няколко изтъкнати певци — мъже и жени, които имат по-голям репертоар от пълни и художествени варианти. В тази област сюжетното разнообразие на юнашките песни е сравнително най-голямо и формата им е най-добре запазена.

В пояса на заслабналата традиция все още съществува интерес към този вид песни, но те нямат същата масова популярност като в средищната област. Обикновено тук юнашките песни се знаят добре от неколцина изтъкнати певци, без обаче да представят основното в техния репертоар. Те се знаят отчасти, обикновено във фрагментарен вид, и от жените от старото и от средното поколение. Сюжетното им разнообразие е ограничено, срещат се видоизменения на формата — кратки варианти и осмосричен стих.

В периферийните области юнашките песни стоят на заден план в песенния репертоар. Те се пеят сравнително рядко, откъслечно и видоизменено. Интересът към тях е незначителен не само у младите, но също и у представителите на средното и на старото поколение. Положителното отношение към „Марковите“ песни е заменено с твърде критично.

Както се вижда, носители на юнашките песни и в трите области са главно жени и мъже от старото, а в по-малка степен и от средното поколение. У младите пеенето и слушането на юнашки песни е изместено от други, по-съвременни културни развлечения — четене на художествена литература, гледане на филми и пр. Интересът им към народното

[1] На този въпрос се спрях по-подробно в съобщението си пред IX конгрес на югославските фолклористи в Мостар през септември 1962 г. — „Проникване на осмосричен стих в българските юнашки песни“.

творчество и по-специално към юнашките песни се поддържа донякъде от периодично уреждани през последните години общински, окръжни и национални прегледи на народното творчество, при които се отличават най-добрите певци и разказвачи.

Трудно е да се предскаже как ще се развие по-нататък юнашката епическа традиция в България. Като се има пред вид, че юнашките песни са отдавна вече непродуктивен жанр и че сред младото поколение не се срещат техни носители освен по изключение, би трябвало да предполагаме, че те ще си отидат заедно със старото и средното поколение. Знаем обаче, че подобни опасения изказва още К. Иречек през осемдесетте години на миналия век.[1] Оттогава са изминали повече от 80 години, а, както виждаме, българската епическа традиция и днес е твърде запазена. Това би ни дало основание да се надяваме, че българската юнашка песен ще просъществува още дълго, ако в днешно време в бита на българския народ не се извършваха огромни преобразувания, ако не се заличаваше бързо разликата между селото и града, което неминуемо води до основни промени и в народното творчество. По тази причина юнашката песен несъмнено ще бъде изместена постепенно от нови песенни видове, но интересът към нея като към старина и история не ще изчезне бързо.[2] По всяка вероятност ще се променят само формите на нейното разпространение и на нейния живот. Тя ще продължава да обслужва широките народни маси, но вероятно вече само в рамките на популярната литература, на радиопредаванията и самодейните песенни колективи.

[1] К. Иречек, Пътувания по България, Пловдив, 1899, стр. 97—98.

[2] Вж. Цв. Вранска, пос. съч., стр. 155, която изтъква, че дядо Мано цени в юнашките песни най-много борческия, политическия елемент: „Историите на Марко ми се аресваха много — военни са малко, исторически."

РОСИЦА АНГЕЛОВА

СЪВРЕМЕННО СЪСТОЯНИЕ НА БЪЛГАРСКИТЕ НАРОДНИ ПРИКАЗКИ, ПРЕДАНИЯ И ЛЕГЕНДИ

(Живот, промени и нови моменти в тях)

В сравнение с другите фолклорни жанрове приказките, преданията и легендите са привличали по-малко вниманието на събирачите и изследователите на българската народна поезия. Действително отделни културни дейци, у които интересите на просветителя или революционера и на писателя или поета се съчетавали с живо отношение към народното творчество (Г. С. Раковски, Л. Каравелов, Хр. Ботев, П. Р. Славейков, Ил. Р. Блъсков), отрано оценяват художествената повествователна проза наравно с другите прояви на народния поетически гений, но до излизането на „Сборник за народни умотворения" (1889) — период, през който се записват стотици песни, пословици и поговорки, гатанки — приказките остават в сянка. Тяхното записване започва от средата на XIX в.[1] с образците, които Раковски помества в „Показалец" (1859), а Л. Каравелов в „Памятники народного быта болгар" (1861). Приказки и анекдоти намираме по-късно у В. Чолаков[2], Вл. Качановски[3], Ил. Р. Блъсков[4]. Приказки, предания и легенди се появяват в отделни малки сбирки, в буквари, читанки, учебни помагала, народни календари, списания и вестници. Първата значителна сбирка от приказки с разнообразно съдържание издава К. А. Шапкарев през 1885 г. По-късно той значително я разширява.[5] И по количество, и по разнообразие на застъпените жанрове и на сюжетите, и по художествена стойност сборникът на Шапкарев остава единствен по рода си у нас до последните години, когато в СбНУ се появи сбирката от 300 приказки от Граово (Югозападна България) на Ал. Мартинов (кн. XLIX, 1958).

---

[1] Като не се смята легендата, поместена в предговора към „Сърбиянка" (1826) от сръбския поет Сима Милутинович Сарайлия (вж. J. Bolte und J. Polívka, Anmerkungen zu den Kinder- u. Hausmärchen der Brüder Grimm, Leipzig, 1932, стр. 119.

[2] Български народен сборник, Болград, 1872.

[3] Санктпетербург, 1882.

[4] Хитър Петър, книжка за разтуха и разговорка, Шумен, 1873.

[5] Сборник от български нар. умотворения, ч. II, отд. I, кн. VIII, София, 1892, кн. IX, София, 1894.

Около една трета от приказките, преданията и легендите, публикувани в СбНУ, са от Македония; главно оттам са и приказките на К. Шапкарев. Останалите произведения са предимно от Югозападна България и само малка част — от северозападните и централните области на страната. Най-зле е представена Източна България, гдето са записани ограничен брой творби само от три пункта — Еленско, Търновско и Новопазарско, и по една приказка от други четири селища. По тая причина през 1951 г. се заех да проуча и събера художествената народна проза между Черно море и реките Янтра и Марица. Наблюденията, които изнасям в тоя доклад, са главно въз основа на тия ми проучвания, които продължават повече от 10 г., и на по-бегли впечатления за състоянието на приказката в Западна България днес, които намират потвърждение в прекрасните сбирки на Ал. Мартинов и братя Молерови.

Ако българските народни приказки още не са събрани напълно, трябва да се признае, че те са още по-малко проучени, въпреки че са привличали вниманието на големи наши и чужди фолклористи — Д. Матов, М. Драгоманов, Ив. Шишманов, М. Арнаудов, Поливка. П. Сирку[1] прави библиография на българските приказки, публикувани до 1861 г. Библиографски преглед на приказките, издавани в България и вън от нея до 1930 г., дават Болте и Поливка в цит. съч. (стр. 119—122). За разпространението на българските приказни мотиви интересен е коментарът, който съставя Поливка към приказките на К. Шапкарев.[2] В него се прави анализ на съдържанието във връзка с подобни мотиви другаде, сочат се варианти и версии, като се обръща особено внимание върху приказките на славянските и на съседните балкански народи, преценява се пълнотата и завършеността на разглежданите произведения. През 1905 г. М. Арнаудов прави опит за класификация на народните приказки по същите основни принципи и категории, до които идва А. Арне при каталогизирането на финските, датските и немските приказки.[3] М. Арнаудов е автор и на други две изследвания,[4] но българската приказка още не е нито проучена, нито каталогизирана. Малко е работено и по нейното съвременно състояние. Като се изключат бележките в учебници и учебни помагала, тук могат да се посочат само приносите на проф. Цв. Романска в „Славянски фолклор“ (под печат) и „Към въпроса за съвременното състояние на нар. приказка и за ролята на разказвача в българския фолклор“ (под печат). Освен въпросите, на които се спирам в тоя доклад, тук би трябвало да се разгледат още редица положения: място и значение на народната повествователна проза днес, обстановка и случаи, при които се разказват приказки, отношението на народа към тях, носители и създатели на приказни жанрове, ролята на разказвача, навлизане на песента в приказките, промени в композицията, езика и стила на народната приказка. Поради ограниченото място тия наблюдения ще бъдат дадени в отделна статия. Всеки от поставените въпроси чака своята разработка

[1] П. Сырку, Archiv für Slavische Philologie, I, B. VI, Berlin, 1882, стр. 130—133.
[2] И. Поливка, Бележки към приказките в Шапкаревия „Сборник от бълг. нар. умотворения“, кн. VIII—IX. СбНУ, XVIII, 1901, стр. 605—640.
[3] Българските нар. приказки, СбНУ, XXI, стр. 1—110.
[4] Очерки по бълг. фолклор. София, 1934, стр. 356—392 и стр. 393—436.

както въз основа на българския материал, така и на по-широка сравнителна основа с оглед на съвременното състояние на приказката у южните славяни, сред балканските народи и в СССР.

И най-големите сбирки с български народни приказки са лишени от всякакви констатации по състоянието на тоя дял от народното творчество. Обикновено записвачите са се задоволявали да отбележат само селището, гдето е направен записът, и в най-добрия случай да дадат оскъдни данни за осведомителя: име, възраст, образование. Наблюдения върху живота на народната художествена проза, върху промените, които настъпват в нея, върху репертоара на отделни разказвачи и техните особености и т. н. — каквито срещаме например в многобройни издания на руски народни приказки — у нас почти няма. При това положение за съвременното състояние на българските народни приказки, предания и легенди можем да съдим единствено по самите тях.

Публикуваното през 40-те и 50-те години, изказванията на редица събирачи на фолклор из цялата страна и обилният материал, който намерих в Източна България през последните десет години, създават впечатление, че всички разглеждани жанрове на народното прозаично творчество живеят с пълна сила, че никакви съществени промени не са настъпили в тях. Вгледаме ли се обаче по-отблизо в записите, правени до преди Първата световна война, след нея и между 20-те и 50-те години на нашия век, ще установим, че първото впечатление не отговаря на действителността. Промените в икономическия, политическия и обществения живот, които настъпват в България през периода между Първата и Втората световна война и особено след установяването на народнодемократическата власт на 9. IX. 1944 г., разширяването на просветата, нахлуването на културата и в най-отдалечените в миналото от културно влияние селища, запознаването с откритията и постиженията на новото време разширяват кръгозора, създават нов светоглед, ново отношение у народа към минало и настояще. Всичко това оказва дълбоко въздействие и над поетичното народно творчество. Покрай общите закономерности всеки жанр търпи и специфични промени. На такива изменения са подложени и произведенията на художествената проза.

В някои отношения промените изведнъж се налагат на вниманието. Но има и такива, които се откриват само чрез внимателно вглеждане и съпоставяне. От такъв характер е например постепенното изменяне на съотношението между различните жанрове на приказките, преданията и легендите. Сред материалите, публикувани в периодичния печат, в отделни издания, буквари, читанки и учебни помагала до Освобождението на България от турско владичество (1878 г.) и до излизането на СбНУ, най-многобройни са басните заедно с близките до тях приказки за животни. В сборника на К. Шапкарев броят на битовите приказки и анекдотите превишава значително другите видове: те обхващат около 50 % от цялото съдържание. В СбНУ до кн. XVI—XVII, т. е. докато фолклорните материали се представят планомерно, съгласно програмата, изработена от Ив. Шишманов, на първо място, ако и с неголямо предимство над битовите приказки и анекдотите, излизат легендите. При това трябва да се отбележи, че създателят на сборника е ценял високо анекдотите и хумо-

ристичните приказки и е насочвал погледа към тях като към „едно от най-хубавите мерила за живостта и острота на народния дух“.[1]

Как протичат по-нататък колебанията в съотношението между отделните групи и жанрове, не знаем поради липса на материали. Но през 50-те години надмощието на битовите приказки и анекдоти с хумористичен и сатиричен характер е рязко изразено. И в по-малките, и в по-големите сбирки от Западна България, печатани в СбНУ, и в моите записи от Източна България те заемат обикновено две трети от общия брой.

Тая картина се получава въпреки съзнателните предпочитания на събирачите към вълшебните приказки и легендите, въпреки старанията им да открият и запишат всичко в тая насока.

Неуловимо на пръв поглед е и постепенното заглъхване на отделни видове, тяхното бавно умиране. Какво би трябвало да кажем за мястото на вълшебните приказки и легендите в народното творчество днес и за тяхната жизненост? Ако съдим по количеството им и по обстоятелството, че те се срещат навсякъде, гдето се пази традиционният фолклор, и то в цялото разнообразие на традиционните сюжети и мотиви, бихме дошли до извода, че те са така живи, както в миналото. Действителното им състояние обаче пролича ясно след анкетата, която направих из различни области през последното десетилетие. Тя показа, че кръгът на вълшебните приказки и на някои жанрове на легендите (религиозни, демонологични, космогонични) се е стеснил чувствително в три насоки: по отношение на честотата, с която са се разказвали от 20-те години до днес, по отношение на средата, в която се разказват, и по отношение броя на лицата, които ги помнят и разказват. В миналото те са били любими жанрове и почти не е имало майстор-разказвач, в чийто репертоар те да не са стояли на почетно място. Днес мнозина разказвачи не им отделят внимание или разказват само отделни сюжети, докато няма разказвач, който да не знае голям брой битови приказки и анекдоти. В това направление вълшебните приказки и отбелязаните видове легенди следват пътя на юнашкия епос, при който само отделни певци в селищата, гдето още живее, го рецитират и пеят.

Покрай някои други белези, според които групира своите приказки, предания и легенди, народът ги означава и според средата, за която са предназначени: „Зъ малките дица ини, зъ по-гулемите — други, и зъ гулемите къту нас — още по-други“ (гр. Елена, Иваница Ст. Тъпанкова, 74 г.). В миналото само част от вълшебните приказки са спадали към детските — в основното си количество те са били приказки за възрастни. Днес у възрастните те будят интерес само ако ги слушат от талантлив разказвач, който ги насища с реалистични и битови подробности. Обикновено те се срещат само като приказки за децата, и то много по-рядко, отколкото в миналото.

Още по-ограничено е съществуването на демонологичните, религиозните и космогоничните легенди както по отношение на случаите, когато се разказват, така и по съвсем намаления брой на тия, които ги разказват. Отражение на старинни суеверия, при разширяването на кръгозора, при

[1] Д-р Ив. Шишманов, Принос към българската народна етимология, СбНУ, IX, стр. 517.

запознаването с постиженията на науката тия жанрове най-бързо изчезват. Ако още ги намираме застъпени или дори сравнително добре представени у някои събирачи, това се дължи до голяма степен на отбелязаното вече старание да се издири и запише „най-старото".

Новият светоглед на народа е ограничил кръга и на приказките за животни: днес те се разказват само на деца.

Има обаче и напълно жизнени жанрове и групи. Живи са преданията, които се слушат с интерес, все едно дали засягат историята на народа ни, или се отнасят за местности, селища, планини, реки, които не са свързани с исторически лица и събития. Живи са приказките, легендите и анекдотите, отклик от мрачните векове на турското владичество. Както и песните, свързани с тоя период от историческия живот на българския народ, те са изпълнени с бунт срещу тиранията, с народния оптимизъм, с прояви на чувството за човешко и национално достойнство, с енергията и копнежа за свобода у един победен, но непокорен народ.

Из цялата страна живеят и легендите, които обясняват произхода и особеностите на различни животни и природни явления. Интересът към тях не се дължи на вярата, с която са били възприемани някога, а на удоволствието, което находчивите, духовити, поетични обяснения доставят. За жизнеността им най-добре говори фактът, че между 1951—1961 г. те още съществуват във варианти и версии. Показателно е също, че почти всеки разказвач знае поне пет-шест творби от тоя вид, а срещат се и лица, които са ми разказвали до четиридесет етиологични легенди.

Най-жизнени се оказват битовите приказки и анекдоти. Те стоят на първо място в репертоара на разказвачите. Образци от тях могат да се чуят от всекиго, който не е лишен от умението да разказва, без да се числи към признатите майстори-разказвачи. Те живеят с цялото си някогашно богатство: „Дету сме ги слушъли уд бъщите и уд майките си, уд дядовци и баби — и нескъ ги приказвъми кугат стани въпрос, дъ доди думътъ" (Лозан Лозев, 55 г., Стефан Лозев 50 г. — с. Иваново, Харманлийско).

Жизнеността на битовите приказки и на анекдотите се проявява и в това, че те са не само любим, но и много производителен жанр. От останалите видове и групи през 40-те и 50-те години се създават нови творби само в областта на преданията — във връзка с народната съпротива и с партизанското движение по време на Втората световна война. Но производителността на тоя жанр е твърде ограничена както по брой на сюжетите, така и по тяхното разпространение. Битови приказки — главно хумористични и сатирични — и анекдоти се създават във всяко селище.

Това явление може да се обясни с острата обществена необходимост, на която отговарят тези произведения. В какво се състои тяхната функция, най-добре личи от съдържанието им и от случаите, при които се разказват. Новосъздадените битови приказки са кратки. В центъра им стои обобщеният опит на народа през вековете, предаван от едно поколение на друго. Той се използува за преценка на нови идеи и нови обществени отношения, на нови положения, възникнали през периода на социалистическото преустройство. Наситени с хумористични, а понякога със сатирични моменти, те бичуват жаждата за богатство и власт, егоизма,

неправдите. Особено популярни и заострени в политическо и социално отношение са анекдотите. Част от тия приказки и анекдоти са нови по съдържание, но формата е напълно издържана в традиционния стил. Друга част представят традиционни сюжети, които през последните двадесетина години станаха особено актуални из цялата страна: защо не избиват старите хора; защо овчарят, който станал цар, заключил в един шкаф овчарските си принадлежности и всеки ден, преди да издаде заповед, отивал да ги погледне и да раздрънка звънците; защо дъщерята на сиромаха, принуден да продаде кравата, която ги изхранвала, накарала баща си да иска за нея лявото око на царя и пр. Тези мотиви се свързват с нашето съвремие, като се подчертава и доразвива основната идея чрез заключителните думи и репликите на разказвач и слушатели. Приказката „Овчарят цар" завършва така:

„Кугату дъ издавъ запувед, увчаръ винаги утварял шкафъ, пуглявъл своите увчарски принъдлежнусти и разтропвъл клопутету — дъ пумисли и дъ н съ съмузъбрави, чи някугъш й бил увчар. Инъ гудинъ управлявъл, турил ред в държавътъ. Сичкуту тръгнълу пу мед и маслу. Кугат царят изпратил увчаря, той му казал: „Къту упръвляваш, шъ пуглявъш нъзад, и след тебе сички министри, сички управници — дъ нямъ глъвузъмайвъни!"

— „Ъмъ туй Гйорги Димитров гу й казъл още — дъ нямъ глъвузъмайвъни! Не къту някуй: доди на власт, земи чантътъ и съ глъвузъмая! Сякъш чи им казъ някуй: додите ли на власт— дъ съ зъмаети!" (Ст. Лозев, 50 г., с. Иваново, Харманлийско).

Ето как се отнася към нашата епоха друг сюжет. Ходжа си присвоява част от нивата на съседката си — бедна вдовица. За възмущението на малкия си син майката има само една утеха:

„Господ ще го накаже него!" Момчето пораснало, станало момък. По време на байрама, когато ходжата се качил на викалото посред нощ, момъкът го издебнал и го блъснал. Научила, че ходжата е паднал от викалото и се убил, майката припомня на сина си как го е утешавала: „Аз кугату ти казвъх, чи госпуд ще някажи ходжътъ, ти ни вярвъши. Ето, рикла, ходжътъ паднъл уд викалуту и съ убил.

Тугавъ мумчету рикло: — А, така ли? Госпуд гу няказъ, рикло, майко, ама кугату аз му пумогнъх!

— Затова и ние трябва сами да си пумогним, дъ рабутим повечку, зъ дъ миним по-скору към по-дубро пулужение!" — завършва К. Койнов, 50 г., от с. Иваново, Харманлийско.

През 40-те и 50-те години се утвърждава и един нов вид на народната проза: устният разказ. Той е познат и в миналото, но в нашето време получава все по-голямо разпространение, изместващи и заменяйки приказката. Народният разказ се развива в няколко разновидности, които се обособяват със своя специфика като отделни жанрове: битов разказ за интересни случки в семейството на разказвача, за преживяното от него или изобщо из народния живот; разкази из живота на исторически лица или обществени деятели; разкази за исторически събития, на които разказвачите са били свидетели или за които им е разказвано от деди и прадеди.[1]

[1] Така се развива народният разказ и в СССР: „Устный рассказ (сказ) — это родовое понятие для различных видов устной художественной прозы: в него входят и автобиографическая повесть, и историческая новелла, и бытовой рассказ, приобретшие в процессе их передачи законченную художественную форму". (В. Ю. Крупянская и С. И. Минц, Русское советское народно-поэтическое творчество. Русское народное поэтическое творчество. Пособие для вузов под общей редакцией проф. П. Г. Богатырева, II изд., Москва, 1956, стр. 552).

В основата на разказите стоят действителни събития. Героите им са също действителни. В стремежа да се представи художествено действителността народните разкази, както новосъздадените битови приказки и анекдоти, се изграждат с традиционните похвати и образи на приказката. Често пъти те и започват като нея: „Имълу идин дяду и инъ бабъ, многу бедни. Имъли и многу дица, нямълу с какво дъ ги изхранвът. Идин ден дядуту казъл . . .“ В тоя стил е и диалогът, и цялото описание на събитието. Глаголното време, което разказвачите съзнателно или несъзнателно употребяват, дори когато разказът е автобиографичен, също го сближава с приказката. Но основен похват в разказа е реализмът, най-характерна негова черта — реалистичността. Затова в нашето време със силно изразения стремеж на народа към реалистичност устните разкази се слушат с оня интерес, който днес будят осъвременяваните приказки и заостряните политически и социално анекдоти. И разказвачите подчертават тази тяхна особеност: „Тук нямъ ни измислену, ни нъставену. Ръзправям гу тъй — дъ мини зъ прикъзкъ, щот хубоу и пуучителну!“ (Хр. Стоянов, 40 г., с. Шкорпиловци, Варненско). Изобразявайки действителността с композиционните и стилни средства на традиционните приказки, разказите все по-често поемат тяхната функция и достигат художествената завършеност и вариантното обилие на приказки, предания и легенди.

Народните разкази и новосъздаваните приказки дават възможност да си представим как е възникнала приказката в миналото.

Два от начините, чрез които се създават народни приказки днес, бяха вече отбелязани. Единият се изразява в създаването на нови приказки по подобие на стари — чрез вливане на ново съдържание във формите на традиционен приказен сюжет. Другият представя осъвременяване на традиционната приказка само чрез отделни реплики.

Срещат се приказки, които се изграждат посредством контаминация на мотиви или моменти от различни приказки. Така създадените произведения, колкото и да напомнят една или друга позната творба, се възприемат като нови. Те будят въпроса: не са ли резултат на забравяне? Но ние ги намираме у добри разказвачи, с богат репертоар. При това някои от тях уверяват, че така са ги слушали от майка или баба, други съобщават, че те сами са ги „нагласили“, съчетавайки в творческа игра на фантазията отделни моменти, за да станело „по-интересно“. А има разказвачи, които вземат само един епизод, едно положение, един повод, едно неразработено загатване и от него създават нова творба. Обикновено се откъсва епизод от някоя популярна приказка, който най-силно е действувал на въображението, и се разработва като самостойна версия. Друг път се подхваща само някакъв детайл и върху него майсторът-разказвач построява цяла приказка. Има и случаи, когато познатите стари приказки, предания и легенди правят в първия момент впечатление на нови, защото са поставени в нова рамка. В същност нови са само началото и краят. Те са така свързани, че поставени един до друг, представят завършено цяло. Получава се впечатление, че приказката е вместена в друга малка приказка — и подобни творби действително съществуват самостойно.

Накрай трябва да се отбележи начинът да се съчетават случки из действителния живот с епизоди от приказки, предания и легенди. Новото се вплита в схемата на стара сюжетна основа. Чрез тоя похват се създават произведения, които стоят между народния разказ и приказката и ясно показват пътя, по който създателите на приказки преобразяват реалната действителност. Такава творба записва през 1961 г. Цв. Романска в с. Карлиево, Пирдопско (Средна Южна България) от 77-годишния Лако Найденов Тодоренски.[1] Това е автобиографичен разказ, който разказвачът озаглавява „Какво сам патил през детинско време". В него преживяното се свързва с моменти от популярни хумористични приказки, в които героят поради несъобразителност или различни недоразумения на всяка стъпка върши пакости.

Подобни произведения се срещат на много места. Съвсем близка по начина на създаването и по характер до записаната от Романска е приказката, която ми разказа преди няколко години 66-годишният Колю Митев от с. Иваново, Харманлийско (Югоизточна България). И той започва своя разказ със сцена из земеделско-пастирския бит на народа. Осведомителят от Пирдопско отива да пасе кози, изгубва една, тръгва да я търси и започват приключенията. Изследваният от мене разказвач загубва воловете: „Кугат съм бил малък, чи вършехми. Га пуснъ арманъ, бъща ми ми речи: „Иди зъкаръй волувту пу бъиръ дъ гризът шумъ и га съ стемни, си ги дукаръй . . ." Момчето видяло малки птиченца, опитва се да ги хване. Докато ги гони, мръква и не намира воловете. Връща се у дома, бащата го нахоква и го праща да ги намери. „Върнъх съ, търсих, лутъх съ — нямъ и нямъ! Да бях, да бях — 9 гудини! Приспа ми съ, легнъх ду ино меше нъ бъиря и съм зъспал. . ." Действително преживени са началото и краят на приказката, а между тях се нижат весели и тъжни истории, подбрани от любими в оня край и по цялата страна битови приказки. Авторът чистосърдечно сочи кое е изживяно и кое измислено, кое е заел от традиционния си репертоар и кое сам е съчинил: „Ду тук същуту, ъмъ ут сига нъсакъ и нъсоски зъ имъ веки!" — „Туй ни е ставълу — аз сам си гу нъглъсих. Туй пък й уд другъ прикъзкъ взету." К. Митев анализира също как действителността подхранва въображението и как въобразеното намира опора в нея.

„Къту съм одел волуварчи или с увцете, аз многу пъти съм гонил птиченцъ — и сѐ ми съ й струвълу, чи ши ги фанъ. Гонил съм ги и съм зъбравял и дубитък, и сичку, ъмъ ни ми съ й случвълу дъ гу зъгубя — по-праву зъгубвал съм гу и пак съм гу нъмиръл. Пък сига ги зъгубих — дъ стани прикъзкъ!" Когато се събужда, героят вижда щъркел и го описва, както го е гледал много пъти: „Спи нъ идин крак и пригърнъл глъвтъ си пуд крилоту". Издебва го, хваща се за него и щъркелът хвръква, отнася го в непознат край, гдето започват приключенията. „Щъркели съм виждъл как спят утрин, така и съм си икъл нъ умъ: туй съ фанвъ! И щот ни съм гу фащъл, сига гу фанъх — поясвява разказвачът. — Кът идиш дълеч, къко зъ прайш — чирак зъ станиш дъ изкаръш лябъ! И съ пудведи рабутътъ вечи . . ."

Навлязъл в самата лаборатория на народното творчество, майсторът разказвач и творец ни дава възможност да надникнем в ония сложни процеси, чрез които животът е създавал приказките.

[1] Д-р Цветана Романска, Към въпроса за съвременното състояние на народната приказка и за ролята на разказвача в българския фолклор (под печат).

Създателите на приказки днес виждат ясно начините, по които творят, и образно ги описват:

„Чувъл съм някуй ут по-стари уд мене дет съ, други — дойди ми нещу нъ умъ, чи ду негу другу зълипя, другу, пак другу — горе-долу дъ уйдисвъ, къту влак га съ кумпузиръ: нъли първу ано въгонче имъ, сетне уттук дукарвът другу, уттам другу, другу, другу — сетне стани пълен, наглъси съ и тръгвъ зъ в рабутъ вечи. И запричвъ нъ истинскъ: кат га можи някуй жина дъ кърпи убоу, тя смисъ ут същия плат, ни личи твърде. Пък га й някуй чергъ дъ тъче майстур — тя шъ избиръ пърцалчи пу пърцалчи, шъ ги ващвъ, и тъй шъ ги мятъ нъ станъ, чи шъ стани чергъ къту слънци дъ грей. И с прикъзките й тъй!"

Но никой никога не пропуска да отбележи най-необходимото: дарбата. „Сякуй си й с пу нещу нъдърен, аз с тува: приказки дъ глъся и ръзправям." — „Ни си ли нъдърен — цял живот дъ си слушъл прикъзки, пак ни умейш дъ ги ръзпрайш. Пък ти дъ нъредиш някуя — и думъ дъ ни ставъ! Биз дарбъ ни можи!" (К. Митев, 66-г., с. Иваново, Харм.; Хр. Стоянов, 40 г., с. Шкорпиловци, Варненско).

Необходимо е да се подчертае, че далеч не навсякъде се създават днес приказки. Това става само по места, гдето традиционният бит, а с него и традиционният фолклор са сравнително запазени и гдето населението се отличава с подвижен ум, с духовитост, с повече чувство за хумор и сатира. И обратно: там, гдето културата е станала достояние с всичките си придобивки, гдето социалистическото преустройство е променило коренно стария начин на живот, приказки не само не се създават, не само не се осъвременяват, но и престават да се разказват.

От началото на XX в. в народната повествователна проза се забелязват редица промени, които постепенно добиват все по-ясни очертания. Те се развиват главно в три основни посоки: реализъм, подчертаване на националната специфика, отражения на новия светоглед на народа.

Стремежът към реализъм прониква в опазените видове легенди и в преданията, но най-богато и разнообразно се проявява той в приказката. Няма приказен жанр, който да не се намира под неговото въздействие. Наред с битовите приказки фантастичните също се насищат с многобройни отражения на действителността. Тенденцията към реализъм понякога засяга сюжета, друг път дава своя колорит само на мотива, но във всички случаи приказката — и по основните си моменти, и по детайли — се свързва много по-отблизо с реалния живот, отколкото в миналото. Обикновено реализмът се внася чрез подробности, чието значение на пръв поглед не се чувствува, но те правят приказката убедителна, достоверна: Мащехата изпраща завареното момче в гората за дърва. — „И мумчету какво дъ прай — вмята разказвачът, — убляклу скъсъчуту палтенци, зелу брадвътъ и въженциту, утишло. Вторъ майкъ, шъ имъ бой — ъку е първътъ, шъ кажи: студену ми й, нямъ дъ идъ, и ни утивъ!" (Р. Джулиева, 65 г., с. Драгижево, Търновско). Пътникът, който пристига в дома на чумата, вижда, че на прозорците били навързани със синджирчета малки деца. — „Тъй нъли имъши жилезни или дъвени пръчки пу прузорците нъ старите къщи? — пояснява разказвачът (Й. Андонов, 60 г., с. Върбица, Преславско). — Дицатъ били нъвързани и сидет там. . ." Той се проявява във внасянето на подробности из ежедневния местен бит. В приказка за отношенията между свекър, свекърва и снаха

отсъствието на младоженеца се обяснява с локални причини: „Те ино време мъжете сидели ли — те одели пу кяр (печалба): увчари по Добруджътъ, нътъй, нъинък, дъ пичелет пъри. Или пък й бил вуйник я, кой знай?“ (М. Господинова, 70 г., с. Богданци, Разградско). Реалистичното начало се проявява дори когато се описва как жената на ловеца сготвя заека, за да отидат на гости у царя, за какво се използува днес ведрицата, от която змеят пие, щом се прибере у дома си, и т. н. Израз на стремежа към реализъм е илюстрирането на моменти от вълшебните приказки или от приказките за животни с ежедневния опит на народа. За да научи момъка как да изпие повече от „силната вода“, за да я избави от змея, златната царица го съветва: „Ще кажиш на майкъ си три денъ дъ тъ храни саму с лъут (леблебии) и тугаз шъ идиш дъ пиеш уд унъз вудъ.“ И следва пояснението: „Колкуту повечи едеш лъут, толкуз повечи вудъ пийш. Ний имъхми унъз гудинъ три тъгаря лъут — кът упикъ нъ дицатъ, то съ убивът вудъ дъ пиет!“ За да представи при какви обстоятелства човекът почувствувал неприятния дъх на благодарната мечка и я наранил с думите си (в „Лоша рана зараства, лоша дума не се забравя“), разказвачката не се задоволява да отбележи, че мечката поканила своя спасител да танцуват, но и развива тоя момент: „Нъли ино време саму тъз играехъ — „Цвети милу, цвети красну“ — нея шъ играет. Двамъ шъ съ въртет нъ ино мясту и шъ тънцувът. . .“ (Цанка Богданова, 35 г., с. Богданци, Разградско). Същото значение имат многобройните съпоставки с близки и познати предмети, лица, местности: „Мумиченциту си имълу две гълъбчитъ, никугъ ни съ дилели уд негу — кът нашту бялуту гълъбчи, то тъй кацвъ нъ рамуту и стуи.“ Неведнъж фантастичното начало се заменя с приемлива реална обстановка. Царският син не се оженва за девойка, която излиза от ябълка или краставичка, а за хубаво момиче от народа. В някои варианти той го вижда, когато мете улицата пред дома си, в други — когато жене на нивата само и си пее (с. Лъвино, Исперихско). Желанието да се направи приказката реалистична кара разказвачите да я изпълват със сведения из различни области на народното знание. Царски ловци наранили сиромаха, който се криел в гората, и той превързал раната си с билка. Но добрият разказвач днес не се задоволява с това съобщение — той внася едно от онния описания, с каквито е богат битовият разказ:

„С билкъ съ вързъл — с ъйдушкия бурен. Ино време ъйдутите, кът одели из гурътъ, кът ги ръпет, ни търсели доктури — де доктури ну унуй време, пък и дъ й имълу, пъртизаните сетне смееъ ли нъ доктур дъ идът? Ъм ут тоз бурен турели. Туй време вечи, кът зъзими, друг бурен нямъ, саму тоз уставъ. Утдолу листатъ му зилени, пък удгоре кът нъ червения щир червени. Нъкупавъли и нълагали уд негу“ (Тревненско).

На движението към реализъм се дължат и местните и лични имена на лица, които са съществували или съществуват в дадено селище, внасяни в приказката. Една от версиите на приказките за опърничавата жена има следното начало: „Живели идин дяду и инъ бабъ. Бабътъ перялъ дрехите си на Янтръ. . .“ (с. Килифарево, Търновско). В приказки за лисицата и вълка приключенията на глупавия вълк често се свързват с къщата, воденичката, зеленчуковата или овощната градина на различни съселяни, добре познати на тия, пред които се разказва (Т. Стоянов, 49 г.,

с. Желязковец, Разградско). Битовите детайли, с които се насища приказката, се внасят обикновено несъзнателно. Но някои разказвачи прибягват към тях с ясно изразено намерение да създадат реалистическа основа на фантастичния сюжет, да го направят убедителен. Ето как една от разказвачките на вълшебната приказка за летящия дървен кон описва чудния предмет, направен от стария майстор:

„По-стария изнесъл инъ кутия дървенъ. Къту я утворил, вътре имълу ино кулело черну уд жилязу и дърво — пу края било жилязу, а вътре дърво. Дървоту било пукриту с къдифе. Имълу ино криву жилязу, кът гу нъвел нъдолу, турил на жилязуту инъ игръ и кът гу сложил там ду кулелоту, то почнълу дъ пей, почнълу дъ свири, почнълу дъ гувори. Сичките оръ съ пучудили. И аз ми ставъши чудну, кът ми ръзправеши дяду, мислех, чи туй нещу съчинену. . . Пудире, кът се уженех, туку дунесухъ в нашту селу грамофон, пуснъхъ гу дъ пей — сички съ нътрупъхъ и стару и младу, и разбрах, чи дяду Беню ни е лъгъл. И аз ни лъжъ!“ (Ц. Богданова, 35 г., с. Богданци, Разградско).

Друга проява на реализма виждаме в опитите да се обосновават действията на героите. Едни разказвачи правят това бегло, като само загатват причини и подбуди, други ги изясняват подробно. Така в една от версиите на мотива мащеха накарва бащата да отведе заварените деца в гората се появява мотивировката: „Майкътъ нъмръзилъ дицатъ, щот съ уженила мума, пък те я нъмерили нъ хуроту, кът углъднели, и й казъли „мамо“, зъсрамили я“ (Ц. Генчева, 53 г., с. Генчевци, Тревненско). Ако разказвачът не се погрижи да мотивира действията на героя, слушателите го заставят да го направи с въпроси, реплики, възклицания. Реализмът поражда и опитите да се представи душевното състояние на героите, душевната им борба, преживяванията им: „Когато момичето и момчето се навеждат да целунат майка си, заровена по заповед на царя в сметта, „нещу минълу приз сърцету на майкътъ и тя трепнълъ.“ — „Момъкъ вървял и мислел. Тежку му билу нъ душътъ: старъта си майкъ ли дъ прежали, или ут хубъвицътъ дъ съ уткажи? Толкуз тежку му било, чи ниту виждъл приз къде минавъл, ниту зъ хляб, ни зъ вудъ съ сещъл“ (Ц. Христова, 35 г., с. Богданци, Разградско). Често психическото състояние се рисува само чрез езика на героя — чрез строежа на фразата, чрез интонацията. Така се предава например смущението на попадията, чийто съпруг в момента опявал свинята на забогателия селянин, в разговора й с владиката: — „Попъ тукъ ли й?“ — „А бе, дядо влъдикъ, тукъ й. . .“ — „Какво прай у вас?“ — „Ех, упявъ. . .“ — „Какво упявъ?“ — „А бе. . . той. . . нъкаръхъ гу. . . упява свинятъ“ (с. Вонеща вода, Търновско). Колкото и да са ограничени неговите прояви, психологизмът навлиза в приказката и допринася за нейното по-реалистично звучене.

До голяма степен свързана с реализма е друга черта, характерна за приказките, преданията и легендите от разглеждания период: стремежът да се подчертава във всички възможни случаи националната специфика. Срещаме го в оригинални местни мотиви, но го намираме и в традиционните сюжети на всички приказни жанрове. Националната специфика се проявява в многобройни форми: епизоди от българската история, характерни моменти из народния бит, традиционни обичаи и обреди, описания на националния костюм, националния поминък, българската природа и нейните географски особености, специфични черти от характера

на българския народ, отношението на българина към други страни и народи — проявява се в многостранните отражения на неповторимия комплекс от идеологически форми на общественото съзнание, в който се крие националната специфика на един народ. Във вълшебната приказка проникват дори вековните борби на България за национално освобождение, и то без да се променя основата на традиционния сюжет: царска дъщеря, орисана да се превърне в златна рибка, докато попадне в мрежата на стар рибар и се омъжи за сина му. В случая обаче рибарят е български революционер, пленен по време на войната между бащата на девойката-рибка и съседния цар. Приятелите му тръгват да го търсят. По пътя срещат турци на коне, които гонят с бичове разплакани майки с деца на ръце. Така се въвежда сцена от страданията на народа под турско владичество. Избавили жените, българите успяват да открият своя другар в момент, когато турците се готвят да го изгорят на клада. Те избавят и него, и той хвърля мрежата в морето, за да налови риба да се нахранят. Изважда само една златна рибка, толкова красива, че му дожалява за нея, слага я в съд с вода и я отнася подарък на сина си. Момъкът така обиква рибката, че тя става на девойка и се омъжва за него. Във вариант на приказката за летящия дървен кон майсторите са двама българи пленници — роби между два острова. Там копаели, пренасяли камъни. Един ден, за да се подиграе с тях, големецът, на когото били роби, им казал, че ще освободи тоя, който за три дни направи най-чудното нещо на света (Ц. Богданова, 35 г., с. Богданци, Разградско).

Вълшебните приказки се изпълват с традиционните народни обичаи и обреди — може би защото и те вече стават част от една отминала действителност, както в много случаи се гледа на приказките. Обичаите по народни събори, при искане на девойка за жена, при обличане на невестата, при сватосване се предават с живописни подробности, които напояват приказките с атмосферата на българския бит. В легенда за върбата-ракита и за върбата, която „прилича на булка“ (записана от мене през 1956 г. в с. Шкорпиловци, Варненско, от Хр. Стоянов, 40 г.), е подробно описана изчезналата вече носия на млада невеста с дебело червено було, със спуснатия отзад ръченик, с венчилото. Но националната специфика се проявява и в съвсем дребни черти. Както всички прислужници на царя в приказката „Неродена мома“, и циганката-измамница ходела „с български дрехи“ (с. Желязковец, Разградско). Жените на змейовете във вълшебните приказки отиват за вода като всяка българска селянка: с кобилица и котли на рамо. Желанието да се свърже един миграционен сюжет с българската действителност кара някои разказвачи да заменят подробности, взети от чужда среда, с характерни за нашата родина. В източната приказка за завистниците, които откраднат новородените деца и слагат на мястото им коте, кученце и чуканче, порасналите вече момък и девойка гощават царя с тиквички, пълнени с бисер; в българските варианти, когато слагат трапезата, „дицатъ зели дъ си думът там ино нъ другу: „Хà служи думати, служи пресни крастъвички. . .“ Пък било пу Коладъ. Царя съ зъчудил: — Можи ли пу туй време дъ имъ думати и крастъвици? А птицътъ казалъ: — Ами чи как

можи жина ти дъ руди кучи и коти и чукънчи?“ По същия начин религиозните легенди така се обагрят с национален колорит, че заприличват на старинни стенописи, в които светците са облечени с български носии, на трапезите стоят национални ястия и всеки жест напомня българското. Трифон Зарезан отива да реже лозето както всеки български стопанин на Трифоновден: „Жина му сложилъ инъ пряснъ питка и инъ бъклицъ вину в турбътъ; метнъл я той на раму, нъкривил си кълпакя, забол косера в поясъ си, тръгнъл“ (Елена Пандурова, 83 г., с Пороище, Разградско).

Измененията, които настъпват в материалния, обществения и духовния живот на българския народ от 20-те години насам, променят изцяло народното отношение към природните и обществените явления, към различните социални институции, към всичко, което се е приемало безрезервно и в което се е вярвало в миналото, променят народния светоглед. В една или друга степен тия промени налагат своя отпечатък върху цялото народно творчество, но в никой негов дял не са се отразили с такава пълнота, както в областта на приказката. Новото нахлува не само в репертоара на младото и средното поколение — под различни форми то се проявява и у най-старите. Традиционните сюжети и мотиви се изпълват с нови познания, с нови представи и понятия, с нови идеи.

В традиционните приказки най-малкият син, който отива да открие крадеца на златните ябълки или да дебне ламята, за да не заспи, троши и яде орехи или се обгражда с тръни — ако задреме, да се набоде на тях. Сега той прогонва дрямката по нов начин: „Зел си книжатъ и пищовъ. Писъл, чел, писъл, чел и колкуту четял и пишел, повече се разсънвал“ (с. Лъвино, Исперихско). Обстоятелството, че действието става нощем, не смущава нито разказвача, нито публиката: „А, имълу й месчинъ — ти знаш ли къту й пълнъ как свети? Къту ден!“ В приказка, разказана ми от Р. Гергинова, 75 г., от с. Мадара, Коларовградско, царският син открива, че девойката, която намира в гората, е българка: „Зъфанъл турски, английски, френски, румънски, гръцки — девит езикъ убърнъл, тя сѐ мълчалъ. Зъгуворил й нъ български — тугаз прудумълъ“. В приказките навлизат все по-често сведения за други страни и народи. Ето представата за Арабия според анекдот от с. Кривина, Провадийско: „Там саму идин пясък, гурещу — хляб дъ туриш, нъ камъкъ шъ съ упиче ут туплинъ!“ Нов е начинът, по който се променя или избягва жестоката развръзка. Разкъсването на престъпника чрез връзване на коне, описвано в миналото с натуралистични подробности, сега само се загатва („сетне нъ два коня съ я пукъчили цигънкътъ, пък той си прибрал жинатъ“ — М. Стайкова, 74 г., с Лъвино, Исперихско) или се заменя с по-малко мъчителен край („зъпувядъл нъ вуйниците да я зъстрелят“), а неведнаж наказанието съвсем се смекчава: „Царския син си взема златнътъ девойкъ, а чернътъ и майкъ й прупъдил дъ ни съ чуят и видят“ (В. Димитрова, 61 г., с. Тюленово, Толбухинско). Тоя нов завършек говори за омекотяване на нравите, за изгубване на вкуса към сензационни жестоки описания.

В приказките, записвани през последните 10—20 години, намираме обилен материал и във връзка с един нов момент в развоя на философ-

ските възгледи на народа: разрушаване на вярата в съдбата, в предопределението. Склонен винаги повече да се бори, отколкото да приема покорно онова, което заплашва живота и щастието му, българският народ никога не се е характеризирал с фатализъм, но в много песни и приказки намираме отражение на вярата, че „що е на глава писано — на камък не отива“, и обикновено в приказките опитите да се попречи на „орисаното“ не успяват. Днес разказвачите на приказки и легенди често показват как човек може да промени „нареченото“. Сестрата, дочула разговора на орисниците край люлката на брата си, завързва с престилка ботуша му, в който се е вмъкнала змия, хвърля го в огъня и спасява орисания да умре в деня на сватбата си (Ц. Инджева, 54 г., гр. Елена). Жената, прокълната да няма деца, докато не чуе риба да пропее и камък край морето да продума, не чака чудото, а търси лек. И в тоя, и във всички подобни случаи някогашните изцелявания по вълшебен начин се заменят с най-рационалните практики на народната медицина. Разказвачите ги описват подробно: „Жинатъ чулъ идин път, чи имълу инъ бабичкъ, куяту нъ многу хоръ пумагълъ, и утишла при нея. Бабичкътъ ѝ далъ малку бурен — диву орехчи и клинавичи. Те съ купаят в гуртъ — клинавичиту цъвти бялу и съ нъвивъ къту часовник — и ѝ казълъ: „Свъри гу срищу събутъ в джезвиту и нъ гладен стумах гу изпий сутринтъ“ (с. Богданци, Разградско). В приказки, предания, легенди се правят описания на различни лечения с билки и мехлеми, дават се точни сведения за тяхното приготвяне и за начина на употребата им. Народът добива представа за заразни болести и за предаване на зараза и тия представи намират отражение в приказките. „Когато станала за женене, царската дъщеря се разболяла от тежка болест и никой не можел да я изцери. Най-сетне един доктор пузнал булесттъ ѝ и казъл, чи толкуз страшну зъръзителнъ била, чи ъку седи повечи в царския пълат, щялъ дъ зарази и царя, и цъ-рицътъ. . .“ И народът започва не само да цени и уважава лекарите — такова отношение, ако и съвсем изолирано, срещаме вече в приказка, публикувана през 1890 г. в СбНУ II, 192 — но и започва да мечтае за лекари и болници.

С голяма сила се проявява новото в народния светоглед в острото подчертаване на някои социални моменти. Психологията на потисканите класи намира все по-широко място както в битовите, така и във фантастичните сюжети. Заострянето на социалните и политическите елементи не е характерно само за новосъздаваните приказки и анекдоти — то проникнало и в традиционния репертоар. В образите на положителните герои се появява нова черта: грижа за потискания, онеправдан народ, грижа за бедните. — Магьосница подарява на царската дъщеря чудно птиченце, което изпълнява всичките ѝ желания. В деня на сватбата си девойката вижда, че са надошли много момичета и момчета с окъсани дрехи, много тъжни деца и изсъхнали от глад мъже и жени.

„И казълъ: „Птиченци, сига искъм дъ ми дунисеш многу дрехи, и сѐ хубъви, ут сърмъ и ут купринъ!“ И почнъли ут нивиделицъ дъ се редят катищъ дрехи нъ къмари, и мумичету земълу и ръздавълу нъ секигу, и сичките убляклу сѐ с нови дрехи. . . Сетне казълу: „Птиченци, нъ сички дечицъ пу инъ златнъ топкъ!“ Сетне му пуръчълу дъ ду-

нисе най-хубъви гозби, и сичките нъхранилу и нъпуилу. И сички сирумаси толкуз гу убикнъли, чи почнъли дъ ръзправят зъ негу, и ду днес приказват" (с. Богданци, Разградско).

Така постъпва и царският син в друга приказка. Много народ се събрал на сватбата му — да видят и него, и живата вода, която донесъл.

„Имълу и старци, и болни. . . Той дал нъ сичките ут вудътъ, и сичките пудмлъдил и изцерил. Отдавна било, сѐ млади стоят, ни могът дъ устъреят, и още гу помнят" (от същото село).

Във вълшебните приказки прониква и новото отношение на народа към начините, по които се е лекувал в миналото, за да се противопоставят на днешните възможности за лечение и да се подчертае социалният момент. Във вълшебна приказка от Разградско една от първите грижи на селската девойка, която става царица, е да направи болници и всички сиромаси да се лекуват в тях без пари. Тук разказвачът се отклонява от сюжетната линия, за да направи сравнение между минало и настояще и да изтъкне разликата.

„Какту сига напрайхъ — вмята той. — Ино време шъ ти пумърмори бабътъ, въглени шъ ти угъси, ейце шъ счупи в зиленъ пъницъ. . . Доктуръ туй беши. И дъ имъши доктури — в царските пълати, зъ бугатите. Зъ селяните, зъ сирумасите — нямъши. Аз съ чудя наште бъщи, майки как съ ни изгледъли. Боси, голи, читирмъ братя с ини калеври съ причистявъхъ, къту тез в прикъзкътъ: иднъ шъ ги носи тъз неделя, другия другътъ. . . Тъй сме живели, тъй сме съ и церели" (с. Желязковец, Разградско).

Нов момент в българските приказки е все по-ясно изразяваното отношение на народа към войните. Разказвачите не пропускат нито един повод, който създава сюжетът, за да характеризират войните в миналото, да се спрат на последната война, да вплетат в старата приказка подробни картини на последиците от войните. Идеята за мир в приказките се свързва с идеята за балканска и международна солидарност и народните разказвачи създават нейния поетичен израз:

„За какво са тия войни, за какво са тия вражди, защо се мъчат и избиват хората? Виждаш ли ципицата между корубките на лука? Колкото е тънка тя, толкова е разликата между народите: българи, гърци, сърби, румънци, цигани, руси, германци, американци, англичани, бели и черни. И нас майка ражда, и тях ражда майка, и ние хляб ядем, и те с хляб се хранят. И всеки иска да живее, и да живее като човек" (с. В. Левски, Левскиградско).

Понякога незначителни на вид, друг път съществени, всички тия подробности са еднакво важни. Те разкриват черти от един нов светоглед, бележат неговото изграждане. Сюжетите почти не се променят, но се напояват с прояви на новото. Героите изпълняват същите роли, както в традиционните приказки, но в техните образи вече се оглежда новият човек.

*

Българските народни приказки, предания и легенди правят впечатление със своята жизненост. Повечето жанрове са живи. Почти всички сюжети, записвани в миналото, се срещат и днес във варианти. За един период от близо 70 г. (1889—1958) приказките, преданията и легендите, обнародвани в СбНУ от днешната територия на България, заедно със записите на К. Шапкарев от западните и централните области на страната наброяват около 1120; приказките, преданията и легендите, които записах

в продължение на десет години (1951—1961) в Източна България, достигат около 1500 на брой. Това съотношение е може би най-доброто свидетелство за жизнеността на приказната традиция. В полза на такава констатация говори и фактът, че и днес се срещат разказвачи, чийто репертоар се движи между 100, 150 и дори до 300 произведения, а известен е и осведомител, който разказва повече от 500 приказки и легенди. Репертоарът им е разнообразен и интересен, в него са представени всички жанрове и видове. Но въпреки това редица признаци показват, че народната повествователна проза бавно, но неизбежно отива към упадък. Преди всичко трябва да се подчертае, че тя не е еднакво жива навсякъде — нейното състояние се определя от общата запазеност на традиционния бит в даден край и от наличността или отсъствието на добри разказвачи. А техният кръг все повече се стеснява, все по-малко остават майсторите на приказката, и то главно между старото поколение, ако и да се срещат изключения. Кръгът се стеснява и по отношение на различните жанрове. В миналото приказката е задоволявала много духовни интереси. Тя е замествала художествената литература, удовлетворявала е народната любознателност, била е източник на познания и мъдрост, запълвала е всички ония нужди, които днес се утоляват чрез киното, радиото, театъра. От 20-те години насам функциите на приказката все повече се ограничават и сега тя живее преди всичко в детската среда, гдето се разказва за забавление или с възпитателна цел. В средата на възрастните, както видяхме, най-често намират приложение хумористичните и сатиричните битови приказки, разказите и анекдотът, политически и социално обагрян. Чувствително намалява и честотата, с която се изпълняват приказките, особено в сравнение с картината до началото на XX в. Въздействието на новото време, което обогатява съдържанието с нови моменти, нарушава художествеността на традиционната приказка, влиянието на книжовния език похабява приказния стил. Започнали в градовете, тия процеси разширяват своето въздействие над малките градчета и селата.

ДОНКА ПЕТКАНОВА-ТОТЕВА

„ГОРСКИ ПЪТНИК“ И НАРОДНАТА ПЕСЕН

За Г. С. Раковски е писано много. Неговата интересна личност и пламенен патриотизъм, разноликата му обществена, журналистическа и литературна дейност са привличали неведнъж погледа на учените. Все пак има страни от дейността на този наш неуморим възрожденски деец, които са останали в сянка. Такъв е въпросът за връзките на Раковски — създателя на оригинални литературни произведения — с българската народна песен. Раковски никога не е смятан за поет, затова учените са намирали за излишно да се спират подробно на литературните му съчинения и да ги разглеждат всестранно. Що се касае обаче до „Горски пътник“ — най-значителното произведение на Раковски, — такова отношение не е съвсем справедливо. Въпреки големите си художествени слабости, безспорно е, че в миналото поемата изиграва огромна обществена роля. Несъмнено е и това, че преценена с оглед на литературната история, тя има и важно историко-литературно значение. За да се проследят моментите от развоя на нашата новобългарска поезия, да се надникне в художествените и идейните търсения на епохата, литературни явления като „Горски пътник“, посрещнати възторжено от съвременниците, заслужават по-подробно изследване.

Въпросът за влиянието на народната песен върху „Горски пътник“ се налага още в първите страници на поемата. Тук той не възниква ненадейно и не стои изолирано от тенденциите на цялостното литературно развитие в България по онова време. Интересът на нашите възрожденци към фолклора и неговото място в тяхната дейност като писатели и поети е един от големите въпроси на културното ни възраждане. Този интерес, както е известно, започва още в началото на XIX в. и първо се проявява в събиране и публикуване на народни умотворения. Освен чужди учени, като Вук Караджич, Ю. Венелин, П. Безсонов, В. Григорович, през първата половина на века от български фолклор се интересуват и редица наши книжовници, например Неофит Рилски, Райно Попович, Ив. Богоров, Н. Геров, П. Р. Славейков. За българска фолклорна наука обаче още не може да се говори. Още не са изработени естетически възгледи за фолклора. Независимо от това в резултат на събирането и опознаването на народното творчество към средата на века някои поети спират погледа си върху

народната песен и започват да я използуват в поезията си. В лицето на Н. Геров, Д. Чинтулов и П. Р. Славейков се появяват първите опити да се свърже личната поезия с народната. Някои от тези опити остават само като свидетелство за започналия процес, без да имат значение за развитието на литературата. Такъв е случаят със Славейковите младежки поеми „Крумиада“ и „Самуилка“, в които авторът проявява стремеж да използува народното творчество, но които никога не излизат от печат. Чинтуловите песни, в които също се открива влияние на фолклора, в по-голямата си част се разпространяват в ръкопис и стават популярни главно през 60-те — 70-те години. Единственото по-голямо произведение, което се появява в печата и сериозно поставя въпроса за ролята, която може да играе народната песен в личната поезия, остава поемата на Н. Геров „Стоян и Рада“ (1845).

Такова е, в общи линии, състоянието на фолклористиката и поезията ни до момента, когато Раковски започва работа над произведението си „Горски пътник“. Следователно той е един от първите писатели, насочили вниманието си към съкровищницата на фолклора. Със своята поема Раковски продължава появилата се, но още слабо изразена в литературата тенденция за свързване на личната поезия с народната.

Влиянието на народната песен в „Горски пътник“ се изразява в няколко посоки, но не навсякъде е проявено в еднаква степен. Това може да създаде впечатлението, че народните елементи в поемата са случайни. Затова ще разгледаме нейното постепенно оформяне от първата до третата ѝ редакция, за да направим по-точни изводи.

Както е известно, Раковски за пръв път решава да пише поема в Котел през есента на 1854 г. През няколкомесечния си престой в родния си град той започва да осъществява замисъла си. Написва една скромна по размери творба, която представлява първата редакция на бъдещото голямо произведение. Когато пише поемата, Раковски, макар вече тридесет и три годишен, е още съвсем неопитен в литературното поприще. Това, което е създал дотогава, е малко и съвсем слабо. Това, което има на времето българската литература в областта на поемата, е с друга тематика — „Стоян и Рада“ е с любовен мотив. Раковски няма образци, от които да се учи. Той замисля една поема, която по тема и идеи е пръв опит в българската литература. В случая обаче на помощ му идва народната хайдушка песен. Със своето борческо съдържание, романтика и образи на свободни и силни хора тя е в съгласие с революционните замисли и мечти на поета. Обикнал от детство песните на народа, Раковски тъкмо в тях намира свой учител. Това личи веднага, щом зачетем първата редакция на „Горски пътник“. Преди всичко при постройката на поемата си Раковски използува форма, заета от народната песен — диалог между юнак и птица. Такъв начин за изразяване на чувства и мисли често се среща в народното песенно творчество. Хайдутинът разговаря със „сиво орле“, със сокол в гората, с гарван. Майката или влюбената девойка разговарят с жерави, с гълъби, разпитват за сина или либето, изказват жалбите си. Птицата, с която юнакът на Раковски разговаря, е кукувица. Това също не е случайно. В народните песни кукувицата е възпята неведнъж. Раковски добре знае това. Неговият юнак казва на птицата:

„В твое име много пеят песни,
с гласове юнашки, весели, ясни.“[1]

За песните, възпели кукувицата, чийто глас юнаците чакат да чуят, за да излязат в гората, Раковски говори и в бележките си към третата редакция на поемата.[2] Очевидно е, че той познава тези песни и им подражава, като заема от тях композиция и герои. Но не само изборът на кукувицата като събеседник на юнака води до народната песен, а и ред моменти от съдържанието на поемата. Както в народните песни кукувицата на Раковски зове юнаците към балкана:

„Тук е българи ваша надежда
в златна, светла и красна одежда,
събирайти момци юнаци,
вдигнети ви стари пряпорци.“[3]

Връзката с народната песен е ясна, но между нея и Раковски има и съществена разлика. В песните гласът на кукувицата пробужда спомени, поражда мисли и засилва желанието за борба. Изразителите на идеите обаче са хайдутите, които, чули познатия глас, мислят за дружината и за борбата. У Раковски, обратно, кукувицата пряко изразява борчески идеи, тя съзнателно зове към борба. Раковски е подчертал идеята за сметка на художествеността. Той използува някои похвати на народната песен във връзка със своите революционни задачи, но това не прави в нужната убедителна художествена форма.

С цел да привлече юнаците към борбата и да изтъкне нейната романтика, Раковски се опитва да нарисува хайдутина и неговия живот. От народната песен той черпи конкретния си материал. Юнакът, който ще се бори в гората, ще бъде облечен в „златна одежда“, а сам героят — събеседник на кукувицата — носи „лично старо народно облекло“ и оръжие, светло като „ясно слънце“.[4] Той иска да узнае от птицата ходят ли из гората юнаци като някогашните — „момци млади“, „свободни“, „напети горски момчета“, които развяват „свилени пряпорци“, пеят юнашки песни на „игликови поляни“ край студени „бистри извори“, ядат „агънца пъстри“ и пият „руйно вино“. Всичко това явно води до атмосферата на хайдушката народна песен, напълно отговаря на описанието на хайдушкия бит в народните песни. Тук може да се помисли, че при обрисовката на хайдушкия живот и вида на юнаците Раковски черпи материал от преки наблюдения, тъй като е водил дружина из Стара планина. Този биографичен факт не е без значение, но в случая той не е решаващ. Типичната за народната песен атмосфера и епитетите, с които Раковски си служи, липсващи в останалите части на поемата, издават основния източник — песента. Обръщайки се с въпрос към кукувицата, дали и днес ходят юнаци като някога, героят на поемата заговорва за „Инже войвода и млад Коля“, за „Стоян войвода и рошава Рада“, за които „наши споменават народи, что

[1] Архив на Г. Раковски (Издание на БАН), т. I, събрал и подготвил за печат Г. Димов, София, 1952, стр. 517.

[2] Горски пътник, София, 1958, под редакцията на П. Динеков, стр. 179 (всички цитати от третата редакция по-нататък са дадени по това издание).

[3] Пак там, стр. 516.

[4] Пак там, стр. 516.

БЪЛГАРСКА АКАДЕМИЯ НА НАУКИТЕ БИБЛИОТЕКА София

им са песни за помян пеят“[1]. Вижда се, че Раковски посочва имена на хайдути, които са герои на народни песни. За тях той знае, както личи от текста, главно от преданията и песните. За връзката на първата редакция на поемата с народното хайдушко творчество говорят и обръщенията в народно-песенен стил като: „Юначе, не ма ти задявай“[2], „Оставай, сбогом, пиле, и прощавай“[3] и др.

„Горски пътник“ в своята първа редакция завършва с прощаването на юнака и кукувицата. Тук отново се натъкваме на влиянието на народната песен. Юнакът разказва на птицата за любовта си към една девойка и я моли да ѝ предаде поздрав и заръки. В народните песни юнакът също така, ако е далеч от родните двори, изпраща по сокол, орел или кукувица своите заръки до либето и сърдечния си поздрав.

Както се вижда, Раковски заема от народната песен постройка, герои, моменти от съдържанието ѝ и с нейна помощ създава първата редакция на своя „Горски пътник“. Опирайки се на народната песен, той изразява борческите си идеи и прави опит да разшири тематично и идейно нашата поезия. Той обаче не успява да създаде нещо вълнуващо. Макар че е свързана с народната песен, поемата в никакъв случай няма нейната поезия и художествена сила.

Сам Раковски обаче не е доволен от първата редакция на произведението си. Той иска да каже повече и може би по-определено и силно. Затова започва работа над поемата отново. Втората редакция на „Горски пътник“ той пише в Букурещ през 1855 г. По композиция и съдържание тя се отличава доста от първата, но по някои идеи и по връзката си с народното творчество се сближава с нея. Във втората редакция на поемата виждаме отново народно-песенното описание на хайдушкия бит, но с тази разлика, че той е даден не като живот на някогашните хайдути, а като живот, който сега започва за новообразуваната дружина. Това е нов замисъл на автора, който обаче не е доразвит, тъй като втората редакция не е довършена. Затова в случая не може да се съди доколко Раковски е задълбочил като творец връзките си с хайдушката песен. От онова обаче, което е написал извън хайдушките сцени, личи, че Раковски се стреми да разшири тематично произведението си, като внесе в него нови моменти, изградени пак в общия стил на народната песен. Диалогът между юнака и кукувицата е изхвърлен като форма за изразяване на съдържанието. Вместо него централно място заемат любовната среща на двамата влюбени Стоян и Бояна и разговорът между тях. Самите имена на новите герои са в духа на фолклора. При въвеждането на любовния конфликт Раковски изхожда от народната любовна лирика. Стоян и Бояна, както в песните, се срещат надвечер и Бояна дава на момъка „росна китка“. На другия ден тя отива да чака своя любим в градинката. Там разговаря с цветята. В ръкописната сбирка на Раковски с народни песни намираме подобна песен, в която девойката пита пелина защо се полюлява.[4] В градинката около Бояна са и любимите на народния певец цветя, назовани

[1] Архив, т. I, стр. 529—530.
[2] Пак там, стр. 518.
[3] Пак там, стр. 535.
[4] Старобългарски народни песни, Сборник Георгия С. Раковского, 1957. Архив на Раковски, Инв. № 10277.

с епитети, както в народните песни — „червена ружа“, „росин босилек“, „всезелений здравец“ и др.[1] Разказвайки как девойката споделя с цветята своите чувства, Раковски в този момент попада и под стилно-езиковото влияние на народните песни, от чието съдържание изхожда. Тъкмо тук се натъкваме на поетични изрази в народен стил, като „Либе китка да накича“ и „Както тая китка росна зеленей“[2]. Срещаме също така и умалителни нежно-ласкателни думи, като „градинчице“, „дребна росица“, с които Раковски, подобно на народния певец, се е опитал да предаде чувствата на девойката. В поемата обаче такива сравнително сполучливи моменти са малко и са преплетени с изкуствени фрази, в които няма поезия. Цветята, девойката, срещата на влюбените се редуват с чужди на народната песен образи и имена, като богиня Венера, богиня Ива, Кюпидон, капище. Всичко това нарушава народния стил на описание и създава дисхармония. Раковски заема в готов вид народните изразни средства и ги внася в поемата си направо. При такова използуване на песента втората редакция на произведението в художествено отношение не печели много в сравнение с първата. За забелязване е все пак, че тук Раковски използува по-широк кръг народни песни — освен хайдушките той си служи и с любовните. Също така някои стихове — особено там, където девойката споделя с градинката чувствата си — звучат сравнително по-добре, без да може да се говори за значителни постижения в стиха. В своите литературни търсения Раковски затвърдява връзките си с народната песен.

Раковски обаче не е доволен и от втората редакция на „Горски пътник“. В стремежа си да изрази по-точно и по-широко своите борчески идеи той я изоставя, за да започне през 1857 г. в Нови сад трета редакция. В процеса на създаването на тази творба — много по-голяма по-обем, по-богата по съдържание и нова по постройка — Раковски укрепва още повече връзките си с народната песен. С помощта на фолклора той успява да нарисува робската действителност — нов момент в сравнение с първите две редакции — и по-сполучливо да изрази идеите си за борба в името на свободата. Напредъкът на Раковски по посока на по-широкото използуване на народната поезия съвпада със засилването на неговите фолклорни интереси, което пък е свързано със засилване на общия интерес към народното творчество от страна на българската културна и патриотична общественост. Ако прелистим архива на Раковски, ще забележим, че през годините 1856—1857, когато замисля третата редакция на „Горски пътник“, той упорито търси и събира народни песни. Например в писмо до Д. Т. Душанов (Нови сад, 28. I. 1857 г.) Раковски благодари за изпратените му песни и съветва Душанов да събира нови.[3] В друго писмо до Стефан Вълков в с. Жеравна (Нови сад, 19. I. 1857 г.) Раковски моли учителя да му записва „песни стари коледни, хайдутски, овчарски и проч.“[4] Между ръкописите на Раковски е известен един доста

[1] Архив, т. 1, стр. 546.
[2] Пак там, стр. 547.
[3] Пак там, стр. 67.
[4] Пак там, стр. 81.

обемист сборник с народни песни от 1857 г., много от които той сам е събирал. Най-сетне от бележките към третата редакция на „Горски пътник“ личи, че на времето Раковски е осъзнал голямото значение на фолклора: „Много полезно би било за наша народна повестница и книжевност да учени наши българи, кои имат счястие да живеят днес в България в учителско звание, пожъртвуват няколико чясове и подробно да упишът обичаи, песни народни, проповедки, приказки. . .“[1] Очевидно е, че по-голямото сближаване на писателя Раковски с народната песен се дължи освен на неговите творчески търсения и на израстването му като фолклорист.

Както в първите две редакции, така и в третата Раковски използува народната песен главно по съдържание. От нея той черпи материал, който свързва с патриотичните си идеи. Така например Раковски си служи с песни, отразяващи тежката робска участ на народа, за да покаже на сънародниците си чрез конкретен материал, че е време да се сложи край на търпението — мисъл, която изразява направо в предговора на поемата си. Към народната песен, разкриваща народните страдания през робството, посегна по-късно в поезията П. Р. Славейков, още повече Хр. Ботев, но от този извор за пръв път се опита да черпи Раковски. Заетото от песента той влага в устата на своите герои, които го разказват като действителни, изживяни събития. Например Драгой разкрива трагичната съдба на сестра си Златка. Разказаното поразително прилича на една котленска песен, отразяваща случка, станала в близкото до Котел село Тича.[2] Разликите между народната песен и Драгоевия разказ са в подробностите. Ето някои паралели за сравнение. В народната песен случката става в с. Тича—Герлово, у Раковски пак в Герловската област, но в с. Върбица. В песента похитителят е местен султан, в „Горски пътник“ — също. Момата от песента — Ганка — е необикновена хубавица, прочута с хубост от „Черно море до Бяло“. Златка — сестрата на Драгой — също няма равна на себе си — „нямаше нигде ней прилика“[3]. В песента, когато хорото се събира на мегданя, „всичките моми там бяха“. У Раковски също всички отиват: „мало, голямо там ся береше“[4]. В песента „Ганки се ревни да иде, пък мама й я не пуща“, защото се бои от султана. Момата се моли на майка си да я пусне да си поиграе. Драгоевата сестрица, също като, Ганка, иска да иде на хорото: „милно и моя жали сестра, с дружки любезни на лик да иди“[5]. Драгой, както и майката от песента, винаги се е боял от турците и старателно е пазил сестра си Златка от техните погледи, но сега склонява да я пусне. Склонява и Ганкината майка. Момата се пременява добре, „и са белиса, червиса“, отива на хорото. Когато се хваща, „цялото хоро огряло“. У Раковски четем приблизително същото:

---

[1] Горски пътник, стр. 195.

[2] Песента е записана през 1925 г. в с. Жеравна от ученик в Жеравненската прогимназия, който я е чул от баба си. Заедно с други творби тя е запазена в ръкописна тетрадка от учителя К. Константинов, който ми я предаде.

[3] Горски пътник, стр. 47.

[4] Пак там.

[5] Пак там.

На игровод се хвати и Златка
с невинности шар на бяло лице,
с румена лепозрачная краска,
светло, прекрасно осия слънце.[1]

В народната песен султанът, поразен от Ганкината хубост, слиза от сараите си, откъсва момата от хорото и я отвлича. Златка в „Горски пътник“ само „три крати бе обиколила“ и султанът изпраща „черни арапи“, за да я отвлекат в „сарай“. Песента свършва, а Драгой разказва понататък за опита си да освободи отвлечената Златка.

От изложеното се вижда, че първата част от разказа на Драгой съвпада с народната песен по съдържание, по реда на изложението, по описанието на момата. Тук може да се помисли, че Раковски действително е слушал такава случка и я разказва като взета от живота. Смятам обаче за по-вярно предположението, че той преразказва с някои изменения народната песен, за която става дума. В нея Раковски е намерил подходящ материал да изтъкне своеволията на турците и безправното положение на българката. В противен случай песента и разказът на Драгой биха съвпадали, общо взето, по съдържание, но не и по реда на изложението и още по-малко по начина, по който се описват обстановката и красотата на момата.

Друг момент от съдържанието на „Горски пътник“, който със сюжета си извиква асоциации с народни песни, отразяващи робския гнет, е разказът на втория четник — Велко. Началото на неговия страдалчески живот напомня детството на Димчо от песента „Димчо сираче и плевенския кадия“.[2] В песента Димчо от малък осиротява без майка и без баща и се главява „аргатин“ при турски кадия. Велко също „в нежна ми мягка младост“[3] остава кръгъл сирак и сам се заробва при турчин, за да изкарва хляба. Димчо аргатува девет години, Велко също. На десетата година Димчо си поисква хака: „Парите да ми заплатиш“. Но кадията с присмех му отказва. И Велко, след като служи девет години, решава „да се отлъчи“ и си иска заплатата: „Верни заслуги да ми заплати“[4]. Господарят турчин, като кадията му отказва, даже пожелава да го потурчи. Димчо избягва при Страхил войвода да търси отмъщение, а Велко, понеже не иска да се потурчи, бива хвърлен в затвор. При описанието на затвора Раковски явно черпи материал от наблюденията си, тъй като добре познава турските тъмници. Тук влияние на народната песен не може да се забележи.

Когато правим аналогии между „Горски пътник“ и началото на песента за Димчо сираче, може да възникне въпросът, дали Раковски е познавал тази песен, тъй като тя не е котленска. Някои съображения ни карат да мислим, че той я е слушал. В ръкописния сборник на Раковски от 1857 г. намираме записани няколко песни за Страхил войвода, което показва, че този кръг песни са били известни в Котел и че Раковски се е интересувал от тях. Но даже да допуснем, че за началото на Велковия разказ не е послужило тъкмо началото на посочената песен за Димчо,

[1] Горски пътник, стр. 48.
[2] Л. Каравелов, Съчинения под ред. на З. Стоянов, т. I, Русе, 1886, стр. 163—165.
[3] Горски пътник, стр. 72.
[4] Пак там, стр. 73.

несъмнено е, че в случая има намеса народното творчество. В нашия фолклор от робството са намерили широко отражение тъжни истории за деца сираци, които като чираци водят безрадостен живот при господарите турци, незаплатени и ругани. В ръкописната сбирка на Раковски също се среща подобна песен за Начу, останал „от три дни сираче", слугувал „по турски чифлици"[1]. Очевидно народната песен е дала подтик и благодарен материал на Раковски за разкриване на социалния гнет през робството, което е в услуга на основната идея на произведението му.

В третата редакция на „Горски пътник" Раковски продължава да използува съдържанието на българската хайдушка народна песен. Тук обаче той прави това в по-голяма степен, отколкото в първите две редакции. С последователното си отношение към хайдушкия епос и опита да използува повече негови страни в творчеството си Раковски по време също държи първото място в развитието на българската поема. През седемдесетте години в българската поезия се появиха борческите поеми в народен дух „Хайдут Сидер и черен арапин" на Н. Козлев и „Хайдути" на Хр. Ботев, които (особено що се отнася до Ботевата творба) бяха много по-съвършени по форма и издигнаха поемата на ново стъпало. Те обаче години по-рано имаха примера и опита на Раковски, който чрез народната хайдушка песен се опита да изрази част от своите идеи и по такъв начин пръв въведе хайдушкия епос в личната поезия.

Конкретно влиянието на хайдушката народна песен в „Горски пътник" в сюжетно отношение личи ясно във втората половина от разказа на Велко, който разказва за бягството си в балкана с намерението да отмъсти на турците. Моменти от неговия живот съвпадат с част от песента „Страхил войвода и турска потеря", която Раковски безспорно познава, тъй като е записана в неговия сборник с песни. В нея се разказва как Страхил се облича като просяк — „ублечи дрехи просяшки"[2] и сяда на кръстопътя да „си приварди" потерята. Когато турците отминават безгрижно, той става, изтегля скритата сабя и избива всички. Велко, забелязвайки, че по пътя се задава турчин, си послужва със същата хитрост — „скъсан ся аз слепец присторих"[3]. Той издебва турчина, измъква дряновицата и го убива. По-късно, когато помага на Гълъб войвода, Велко изненадва потерята, която преследва дружината, и тук вече съвсем влиза в ролята на Страхил войвода:

С ръка дочепах остър нож,
бързо затекох ся между турци.
Надясно ся засуках еднаж,
седем на десет затрих поганци.[4]

Страхил в народната песен по същия начин избива потерята:

Изтегли сабя от кръста,
наляво ся е засукал,
надясно се е отсукал,
само циганче остана.[5]

---

[1] Старобългарски народни песни, Сборник Георгия С. Раковского, 1857, л. 15.
[2] Пак там, л. 77 (обр.)
[3] Горски пътник, стр. 78.
[4] Пак там, стр. 83.
[5] Старобългарски народни песни, л. 78 (обр.).

Това храбро избиване на цяла потеря от един човек с един замах е особеност не само на цитираната песен, а е в стила въобще на народното творчество. Подобни моменти намираме изобилно в юнашкия и хайдушкия епос. Чрез хиперболизиране на делата народният певец възхвалява героите, изразява своето възхищение пред тяхната сила и смелост, вярата си в победата над враговете. Същото се отнася и до „хитростите“, с които си служи Велко, за да побеждава. Хайдутинът в нашето народно песенно творчество не е само безумно смел и силен, но е и съобразителен, „хитър“. Тази хитрост в случая е положително качество, защото е насочена срещу чуждите поробители за закрила на народа. Следователно Раковски е използувал характерни моменти от съдържанието на хайдушките песни, за да изобрази в положителна светлина народните борци и да ги постави по-високо от турците. Така той показва, че народът, макар в тежко положение, винаги се е борил. Примерът на Велко и на Драгой, включил се след смъртта на сестра си в хайдушката чета, е изтъкнат, за да се даде пример за действие, да се призоват и други юнаци към борбата.

Във връзка с борческите си идеи Раковски като в първите две редакции на поемата се заема да опише бита на хайдутите и образа на хайдутина. Между първата и третата редакция на „Горски пътник“ обаче в това отношение има съществена разлика. В първата редакция Раковски описва живота на *някогашните* хайдути, дрехите и вида на миналите войводи. По думите на кукувицата в настоящето липсват юнаците, възпети в народните песни. Старите хайдушки чети са се превърнали в разбойнически шайки. Те не носят пряпорци и не се борят с турци. В бележките си към последната редакция на поемата Раковски също говори за възпетите в песните народни закрилници като за нещо минало.[1] В самата творба обаче за дружината, хайдутите и техния войвода се разказва като за съвременници. Четниците, които се събират край Босфора, за да поемат Балкана в името на общонародната свобода, преди няколко години са били хайдути и сами разказват за своя хайдушки живот. Въпреки това тези съвременни хайдути и техният бит се рисуват пак в традиционния народно-песенен стил, по същия начин, както в първата редакция на поемата се описва животът на някогашните „юнаци“. Дори войводата, който изповядва нови идеи и повежда четата към планината с нови задачи, съвсем различни от задачите на старите хайдути, и той е изобразен в традиционно-песенен стил. Очевидно е в такъв случай, че при описанието на хайдушкия живот и образа на четника в третата редакция на поемата Раковски пак не излиза от конкретни наблюдения над действителността, а продължава да следва хайдушката народна песен. Даже в своята практическа дейност през лятото на 1854 г. из Котленския балкан Раковски се опитва да възкреси старото, възпято от народа хайдутство, като му поставя нови, съвременни задачи. Но ако на практика Раковски греши, като разчита на старите форми на борба, в поемата като литературно произве-

[1] „Не е още пройшал половин век, откак ся скитаха по български планини и воюваха храбри юнаци българи явно с пряпорци народни и чюдесно ся боряха с турское правителство. Живеят още старци, кои помнят та славна времена българскаго юначества. А и народни наши песни повеч за такива юнаци пияли и пеят още от народа и до днес“ (Горски пътник, стр. 196).

дение изображението на хайдутството в народно-песенен дух придобива важно идейно значение. Нерадостната робска действителност се противопоставя на волния хайдушки живот; народните страдания се редуват с борбата на смелите и силни свободолюбиви българи и всичко това оказва въздействие върху читателите в поробена България.

В описанието на хайдушкия живот в третата редакция се налага заетата от народната песен романтика и идеализация на хайдушкия бит. Дружините начело с войвода и байрактар, който развява свилен пряпорец, живеят свободни из горите и изтребват „племя кръвнишко". От тях турчин не смее „да беснува". През лятото хайдутите се веселят из гората и „росни поленки", ядат агнета, пият вино, а когато слязат в града, пръскат за дарове жълтици. Оттук обаче Раковски е отишъл по-нататък. Задълбочавайки връзките си с народната хайдушка песен, той не е могъл да изпусне най-съществено в нея — образа на хайдутина. В поемата си Раковски се е опитал да нарисува един конкретен образ, като се спира на външния вид на юнака и на неговите чувства. В това отношение той постига повече, отколкото в първите две редакции, в които за хайдутите се говори много общо, разкъсано, или при изображението се употребяват чужди на народната песен думи, които го правят изкуствено.

Обикновено когато говорим за „Горски пътник", казваме, че образите в поемата са извънредно слаби или че в нея липсват художествени образи. На места обаче Раковски все пак е успял ако не да нарисува, поне да очертае образи, така че да станат видими и читателят да ги почувствува. Такъв е случаят с образа на хайдутина, което се дължи на влиянието на народната песен. Раковски рисува хайдутина в романтична светлина. Той е свободен, хубав, какъвто е и неговият живот. Войводата копнее за гората, неговата най-искрена мечта е да води из нея дружина.

Хой обичам в гора да ходя,
с вярна, сговорна, мила дружина,
млади юнаци славно да водя . . .[1]

В хармония със светлите чувства на войводата и стремежа му към волен живот е и външният вид на юнаците, които той се готви да поведе. Те ще бъдат в „лично" народно облекло, въоръжени с богато и блестящо оръжие:

С пушки на рамо, дале биящи,
с двойка гръмовни скъпи пищове,
с златни палазки, светло светящи,
с остри на пояс дълги ножове.[2]

По същия начин се представят войводата и четниците по-нататък, когато тръгват из Балкана. Всичко това, присъединено към свободолюбието на юнака и готовността му за борба, създава един образ, привлекателен външно и вътрешно. Тъкмо така рисува и народният певец своя любимец — хайдутина. Някои сравнения конкретно показват образната връзка между „Горски пътник" и хайдушката народна песен. Хайдутинът от песните на народа също копнее за подвизи, обича гората, из която може

[1] Горски пътник, стр. 32.
[2] Пак там.

да броди с дружина. Момент от песен, записана в сборника на Раковски, напомня цитираната строфа от „Горски пътник“:

Мамо ле, мамо, драго ми е
в зелена гора да ходя,
чи ален байряк да нося,
да си дружина събирам.[1]

Хайдутинът в песните като у Раковски е въоръжен богато, при все че действителността често пъти е била съвсем друга. На фона на балканската природа народният певец е нарисувал романтичен, идеализиран образ, в който се съзира дълбоката жизнена правда на чувствата и мечтите на народа. Ето например как изглежда хайдутинът байрактар от песента „Янка дири Кара Танас войвода“:

С дълги пушки на рамо,
златен ятаган на пояс,
от чисто злато паласки
и чифте кобур пищови.[2]

Както се вижда, Раковски е съвсем близо до тази песен. Говорейки за оръжието на хайдутина, той като че ли излиза тъкмо от нея. И това е твърде възможно. Знае се, че песента произхожда от Котленския край, съчинена за войводата Кара Танас от с. Жеравна. Още на времето (началото на XIX в.) тя се е разпространила широко. В Котелско е станала особено популярна, поради което и до днес се помни и пее. До същата песен, или най-малкото до песните от този тип, води и друг момент от „Горски пътник“. Когато Драгой плаче над трупа на сестра си, вижда през клоните на дърветата, че се задава хайдушка дружина. Млад момък носи знаме, а редом с него върви войводата. Знаменосецът прилича на войводата.[3] Янка от песента, докато разговаря с горското птиче, също така вижда, че се задава хайдушка чета, водена от Кара Танас войвода, а „Иванчо байряк носеше“. Иванчо байрактарят и войводата са основните фигури в песента и двамата като у Раковски също така поразително си приличат.

От изложеното се вижда, че Раковски изобразява хайдутина по маниера на народния певец. Не случайно обаче той заема от песента тъкмо идеализирания образ на хайдутина. Безспорно във фолклора съществуват хайдушки образи, пресъздадени и по друг начин. Раковски не пренася механично образа от песните в поемата и не го разглежда самоцелно. Той го свързва с идейността на произведението, с цялостното му съдържание. Положителният, романтичен образ на хайдутина, неговият волен живот и копнежът му за борба в поемата се свързват с новите идеи за общонародно освобождение и придобиват нов смисъл, зазвучават вече различно от народната песен. С обаятелния образ на хайдутина и неговите героични дела, насочени против турските мъчители, авторът действува върху националното и патриотично съзнание на съвременниците си, сочи борбата срещу поробителя като единствено верен изход от робството. Така Ра-

[1] Старобългарски народни песни, л. 21 (обр.).
[2] Н. Чехларов, Народни умотворения, записани преди Освобождението от разни места, СбНУ, XXVI, 1912, стр. 160; същата песен публикува Ат. Върбански, Песни на бердянските българи, Ногайск, 1910, стр. 716—717.
[3] Горски пътник, стр. 55.

ковски с помощта на народната песен свързва борческите традиции на народа с новите задачи на времето. С тази страна „Горски пътник“ като литературно произведение е имал силно мобилизиращо въздействие, карал е умовете да се замислят, а сърцата да трепнат от патриотичен порив.

Отваряйки въпрос за образното влияние на народната песен върху „Горски пътник“, ще припомним отново разказа на Драгой за сестра му Златка. Използувайки съдържанието на песента за Тиченския султан и Ганка, Раковски, както при хайдушките песни, е попаднал и под образното влияние на източника, от който заема материал. Образът на момата Златка е втори момент от поемата, който е в състояние да засегне въображението. Обикновено Раковски си служи с подробни описания, претрупва стиха с епитети и излишни детайли. Докоснал се обаче до народната песен, той възприема нейните похвати за изображение и постига с по-малко думи повече резултати. Не е трудно да се забележи, че външният вид на хайдутина със средствата на народната песен е обрисуван в няколко стиха, без многословие. Тъкмо затова се получава нещо по-свежо. Същото виждаме и при обрисовката на Златка. Според народната песен Ганка е прочута с хубост надалеч, а когато се хваща на хорото, „цялото хоро огряло“. Така народният певец без дълги описания дава ярка представа за момата, която надминава по хубост всички други моми. Подобни моменти се срещат и в други песни, в които девойката се сравнява със слънцето, месеца, звездите. В духа на народната песен и Раковски пише за Златка:

Нямаше нигде ней прилика,
светло бе слънце, сяйна звезда.[1]

А когато се хваща на хорото с „бяло лице“ и „румена краска“, „светло прекрасно осия слънце“[2].

Тук липсва претрупаността на фразата, характерна за Раковски. Използувайки народните похвати, авторът вече по художествен път уверява читателя в хубостта на отвлечената мома, извиква по-голямо съчувствие към нея и гняв към похитителя.

От двата примера може да се види, че народната песен влияе върху Раковски не само по отношение на това, какво ще вземе той от нея и в каква светлина ще представи героите си, но и с какви художествени средства ще ги представи. За съжаление обаче подобни по-сполучливи моменти в поемата са рядкост. При това художествените постижения в „Горски пътник“, доколкото може да се говори за тях, идат повече под стихийното въздействие на народната песен, което е мощно, и в някои моменти се налага на автора, без той да търси художествените ценности на песента, за да ги използува. Затова свежите моменти в поемата са главно там, където тя отбелязва сюжетна връзка с народната песен. Те се отличават от останалите части на произведението, в които авторът, разкривайки различно от народната песен съдържание, е далеч и от нейните художествени постижения.

Влиянието на народната песен върху „Горски пътник“ не се изчерпва с казаното. Във връзка със сюжетното и образното влияние на фолклора

[1] Горски пътник, стр. 47.
[2] Пак там, стр. 48.

в поемата се забелязва и известно езиково и стилно влияние на народната песен. На места то е очебиещо, на места липсва. Това явление е свързано с непоследователното използуване на песента. Там, където Раковски черпи от нея случки, ситуации, образи, той заема и нейните езикови средства, а в останалите части такъв опит не се забелязва. При поемата на Раковски с основание не се говори за образност и поезия в стила. Очевидно е обаче, че там, където авторът се докосва до стиловото и езиковото богатство на народната песен, неговият стил се оживява, става по-лек и естествен, по-образен, езикът по-понятен и ярък. Увлечен от народната песен, Раковски на места в поемата забравя своята погрешна концепция за стила и езика и започва да говори с простотата и яснотата на народния певец, да си служи с неговите словосъчетания и епитети. Ето моменти от „Горски пътник“, които звучат естествено, даже красиво, придават на творбата там, където са употребени, национален колорит. Натъкваме се на обръщения в народно-песенен стил: „Ой дружино, вярна, сговорна“ (стр. 62); „Гора зелена, ти майко мила“ (стр. 79). Откриваме народни изрази, в които има свежест и образност: „Цели години девет черняхме“ (стр. 62); „Черна земя постеля ми беше, хладна покривка небо имах“ (стр. 72); „Турчин не смееше да беснува“ (стр. 86); „Дребни по лице сълзи ронеше“ (стр. 164) и др. Раковски обича да си служи и с характерните за народния певец числа—три, седем, девет. Примери изобилствуват. Най-често обаче той използува типичните за народната песен постоянни епитети. Ето някои: „Румена ружа“ (стр. 32); „сиви сокол юнашка птичица“ (стр. 32); „горчива беда“ (стр. 47); „медни кавали“ (стр. 76); „потири тяжки“; „песни юнашки“; „бистър студен кладенец“ (стр. 77); „остра дамаска“ (стр. 78); „отбор юнаци“ (стр. 80); „върла ракия“; „ваклясти овни“; „сребърна чаша“ (стр. 81); „сираче клето“ (стр. 107); „огнище бащино“ (стр. 112) и др.

По яснота, поетичност и народно-песенния си характер извлечените примери твърде се отличават от общия стил и език на „Горски пътник“. Един читател, излязъл само от тези, откъснати от поемата примери, би помислил, че са извлечени от народни песни или от стихотворения, близки на народната песен. Така те стоят далеч от онова общо, което сме свикнали да знаем за „Горски пътник“, с което се сблъскваме още в първите страници на поемата и което я прави тежка за днешния читател. Примерите красноречиво говорят, че ако Раковски бе използувал по-широко и по-творчески стила и езика на народната песен, би създал една творба, не само богата откъм съдържание, но и със значителни художествени качества. Художествените похвати на народната песен, нейната лекота и образност, присъединени към значителната идейност на поемата, биха създали едно произведение, което би имало на времето още по-голямо обществено въздействие, а и днес би се чело с интерес. В същност, както са употребени в „Горски пътник“, стилно-езиковите елементи на народната песен идат като външно пришити. Непоследователно използувани, те не са в състояние да дадат облик на поемата и да създадат цялостно художествено възприятие.

Народната песен оказва известно влияние и върху стихосложението на третата редакция на „Горски пътник“ — нещо, което в първите две редакции липсва. Обикновено, когато се говори за формалните особености на поемата, се казва, че в нея няма стих, а само редове с еднакъв брой срички, в името на които стават случайни съкращения или струпване на излишни думи. Никаква стъпка, никаква цезура, никакво съобразяване с ударенията. Общо взето, това е истина, но на места у Раковски може да се говори за стих. То е тъкмо там, където в поемата се забелязва сюжетна, образна и стилно-езикова близост с народната песен. Да вземем например двете най-известни четиристишия: „Хой, обичам в гора да ходя“ и „С пушки на рамо дале бияци“, вече цитирани в работата във връзка с друг въпрос. Още при първото им прочитане се забелязва, че се четат с лекота. Това е така, защото те носят белезите на стиха. В тях има: 1) десетосричен размер, спазен навсякъде; 2) цезура след петата сричка, разделяща стиха на две равни половини; 3) всеки стих има по четири ударения, като първите две са разположени в първата половина на стиха, вторите две — във втората, без да се оформя определена стъпка. От тези наблюдения следва, че четиристишията, за които става дума, имат стихосложението на народната песен. Те се характеризират със свои стихови закономерности, затова звучат добре. В „Горски пътник“ могат да се открият още няколко момента, в които проличава същото стихосложение. Например:

. . . . . .
цéли годи́ни ″дéвят чърня́хми
гóли и бóси! ″Жéдни и глáдни!
Жи́ви-умрéли ″гóрко мрътвя́хми!
(стр. 62)

. . . . . .
двóйка пищóви, ″срéбърна пýшка,
тýрска одéжда ″си обля́кох.
Сáбя запáсох, ″óстра дамáска.
(стр. 78)

Примери има още, но малобройни. Раковски не е усвоил добре народния стих и не е успял да го приложи в поемата си в по-голяма степен. Ясно става обаче, че в „Горски пътник“ там, където може да се говори за стих и благозвучност, то се дължи не на случайно съвпадение на думите, а на благотворното влияние на народната песен.

*

От анализа на трите последователни редакции на „Горски пътник“ се вижда, че влиянието на народното песенно творчество върху Раковски не е случайно. Още при своя първи опит да създаде българска борческа поема авторът съзнателно насочва вниманието си към народната песен, за да я използува. По-нататък, във всяка нова редакция Раковски все повече се опира на песента. Нейното растящо влияние се проявява най-силно и сравнително най-сполучливо в третата редакция. Тук се забелязва по-широко използуване на песента по съдържание. Народната песен е помогнала на Раковски да постави в поемата си повече въпроси от живота, да изрази повече идеи. Чрез фолклора той показва по-силно робската действителност, подчертава романтиката на хайдушкия живот и борба и с това изразява по-добре, отколкото в първите две редакции своята борческа идея — „Благое не губи время, правда своя си ищи“. Ако винаги, когато говорим за „Горски пътник“, отбелязваме огромното значение на произведението по отношение на съдържанието му и него-

вото обществено-патриотично въздействие на времето, в това има своя дял и народната песен.

Задълбочаването на връзките на Раковски с песенното народно творчество има свои причини. От една страна, то е резултат от литературните търсения на Раковски, от стремежа му да изрази по-определено и ярко своите мисли. Това са търсения на нашата млада поезия, която в пътя си към създаване на жизнена, обществено значима литература прави първите си стъпки към свързване на народната поезия с личната. От друга страна, сближаването на литературното дело на Раковски с народната песен иде като следствие на увеличаващия се интерес на епохата към фолклора и в частност на все по-сериозното запознаване на автора с българското народно творчество. В отношението си към фолклора обаче Раковски има свои възгледи, които оказват влияние върху начина, по който той като творец го използува. Поемата „Горски пътник“ показва, че Раковски се интересува повече от съдържанието на народната песен. С него той си служи съзнателно, често умело, като го вплита в своите наблюдения и го използува с оглед задачите на съвременната борба. При такова използуване на народната песен произведението не остава извън нейното художествено въздействие, но то е ограничено и не особено резултатно. Присъщите на народното творчество изразни средства в поемата често се чувствуват като подражание и открито заимствуване. У Раковски липсва задълбочено вникване в художествените качества на народната песен и творческото им претворяване навсякъде в поемата. Обикновено, когато се говори за слабостите на „Горски пътник“, се изтъква, че Раковски няма поетичен талант. В това твърдение има голяма доза истина. При Раковски обаче трябва да се държи сметка и за други обстоятелства. В случая твърде важни са тъкмо неговите възгледи за фолклора. На времето сред българската културна общественост още няма определени естетически схващания за богатствата на народното творчество. Раковски е един от първите възрожденци, който в своите фолклорни занимания поставя теоретично въпроса за значението на народните умотворения. По такъв начин той се явява един от първите фолклористи. Тъкмо като такъв Раковски не успява да си изработи правилен възглед върху всички ценности на народното творчество. Той се отнася към народните песни главно като историк и етнограф, затова вижда в тях не художествени, поетични творби, а точно отражение на народната съдба, произведения, които имат историческа достоверност като историческите документи.[1] Ето защо Раковски и в поемата си се отнася с доверие към съдържанието на песните, убеден, че чрез него разкрива истината за живота. Напротив, върху художествените им страни той не се замисля много. На теория Раковски даже направо отрича ролята на въображението в народните песни. Той пише: „Наши народни старобългарски и нови песни са повеч исторически, а не художествени и измислени мечтайно.“ Явно Раковски не вижда, че отражението на живота във фолклора е художествено, постигнато със средствата на литературата, затова и не прави опит да про-

[1] М. Арнаудов, Раковски като фолклорист, Сборник в чест на проф. Л. Милетич, София, 1912, стр. 58—59.

никне по-дълбоко в неговата художествена същност. Когато казваме това обаче, не бива да забравяме, че Раковски е не само един от първите български фолклористи, ненамерил още най-правилните естетически позиции по отношение на фолклора, но че той е и един от първите писатели, които използуват в творчеството си народната песен. При това Раковски си поставя задача да създаде революционна поема, каквато в българската поезия още няма. Вече казахме, че до създаването на първата редакция на „Горски пътник" в българската литература е известна само една печатна поема — „Стоян и Рада", — която има любовен сюжет. През времето от първата до третата редакция положението остава същото. Не е изминат значителен път в посока към свързването на личната поезия с народната. Раковски започва и довършва работата си без ярки примери в оригиналната поезия на българите, които да дават образец за умело, творческо използуване на народната песен. Исторически погледнато, за Раковски с неговите твърде широки замисли бе извънредно трудно да постигне истинско творческо използуване на художествените богатства на народната песен и да създаде изведнъж добра революционна поема. С това се дава не само отчасти оправдание за слабостите на „Горски пътник". Със своя опит да създаде н о в а по съдържание и идеи поема, опирайки се до голяма степен на народната песен, Раковски има и известна заслуга за развитието на българската литература. Той оцени фолклора като носител на богато жизнено съдържание. Раковски пръв използува в творчеството си песни, отразяващи робската действителност, за да накара българите да осъзнаят тежкото си положение. Той пръв си послужи и с българската хайдушка песен. Като творец Раковски усети красотата на хайдушкия епос, видя отразен в него свободолюбивия борчески дух на българина и го използува за патриотичното възпитание на сънародниците си. С други думи, Раковски въведе в личната поезия нови моменти и образи от народната поезия и постави фолклора в у с л у г а н а с ъ в р е м е н н и т е р е в о л ю ц и о н н и задачи. Със своя опит да свърже народната песен с личното си творческо дело той даде пример и на поетите след него, които със своите правилни естетически възгледи и по-големи творчески възможности успяха да създадат истинска национална поезия в народен дух и стил. Някои моменти от поезията на Ботев например удивително приличат на моменти от „Горски пътник". Те лесно могат да се посочат. Смятам обаче това за излишно, защото мисля, че в случая не се касае толкова за конкретно, пряко влияние на части от „Горски пътник" върху Ботев, а за примера и насоките, които произведението дава. Раковски стана причина да се родят у другите нови идеи и замисли, да се направят повече и по-сигурни опити за използуването на народната песен, да се продължи по-смело започнатото. „Горски пътник" твърде красноречиво показа, че при едно ново, творческо боравене с народната песен младата българска поезия може да се превърне във вълнуваща народна, значима в идейно и художествено отношение поезия. Пътят на литературата ни към обогатяване по съдържание и форма бе път, неотлъчен от влиянието на народната песен. Това на практика най-добре показаха в поезията през 70-те години П. Р. Славейков и Хр. Ботев, а в белетристиката Л. Каравелов.

ДОЧО ЛЕКОВ

ИНТЕРЕСЪТ НА ЛЮБЕН КАРАВЕЛОВ КЪМ ФОЛКЛОРА И ЕТНОГРАФИЯТА НА СЛАВЯНСКИТЕ НАРОДИ

Първите впечатления, които Каравелов получава от родната действителност, са свързани с робското ежедневие на българския народ, с неговия бит, интереси, материална и духовна култура. Затова най-проникновени и художествено преосмислени са онези белетристични творби на писателя, които отразяват лични наблюдения над нерадостната участ на сънародниците му. Още като юноша Каравелов има възможност да обиколи различни части от своето отечество, да разшири и задълбочи познанията си за етнографията, фолклора и психологията на българите. И когато отива в Русия, заедно с художествените и публицистичните произведения той отпечатва и своите етнографски бележки под заглавие „Из записок болгара“[1]. Главната задача, която си поставя, е да запознае руската общественост с незавидната съдба на българския народ. Той пропагандира тази своя мисъл както чрез актуалното си писателско и журналистическо дело, така и чрез обнародването и изследването на народното поетическо творчество. По такъв начин съвсем целенасочено българският писател утвърждава мисълта, че от културна и политическа асимилация може да се запази само народ със здрави национални традиции и характер, с богат и самобитен душевен свят.

Ако при изследването на идеологията и литературно-критическата дейност на Каравелов се взема под внимание творческото въздействие, което му оказва прогресивната обществена и художествена мисъл в Русия, не трябва да се пренебрегва същият изследователски подход и при проследяването на неговите фолклорни и етнографски интереси. Защото чрез прекия досег с достиженията на руската фолклористика той успява да остави наследство, което не могат да омаловажат или подценят нито неговата фрагментарност, нито високите съвременни научни изисквания.

Пребиваването на Каравелов в Русия съвпада с онези борчески моменти от нейната история, когато борбата за разкрепостяването на руския мужик обхваща всички прогресивни слоеве и се превръща в борба за освобождението на човешката мисъл от веригите на самодържавието и

[1] Вж. Русский вестник, Москва, т. 68, 1867.

обскурантизма. По страниците на периодичния печат се води гореща полемика около теорията на Дарвин, поставят се остро въпросите за учението на Маркс, за еманципацията на жената, за отношението към народната материална и словесна култура. Каравелов се ориентира твърде бързо в тази многообразна и сложна атмосфера. Значение за това има не само контактът му с някои прогресивни руски дейци. Упорит и любознателен, той следи с интерес различните мнения по дискутираните въпроси, снабдява се с по-интересните сборници, изследвания и брошури, библиографира статии и произведения, които не може да набави лично за себе си. Така чрез всестранното запознаване с концепциите и литературата по различни въпроси българският писател и общественик отхвърля едни тези и възприема други, за да ги разработи съобразно с интересите, нуждите и националното своеобразие на своя народ.

Запознаването с ръкописното наследство на Каравелов ни поразява преди всичко с неговата изключителна осведоменост за фолклорни и етнографски изледвания и сборници, излезли или по времето, когато е бил в Русия, или по-рано. Откъслечните бележки и анотации заедно с отпечатаните и неотпечатаните статии и проучвания ни дават възможност да си изясним позициите, които отстоява авторът им, и да разберем какво място отрежда на етнографията и фолклора в културната и политическата история на всеки народ. Огромната народоведческа литература, с която Каравелов се запознава в Русия, му помага да си изработи не само верен подход и критерий на фолклорист и етнограф. Тя му разкрива интересни страни от бита и словесното творчество на руската, украинската, сръбската и другите славянски националности. Подробното запознаване с материалната и духовната култура на славянството обогатява изследователския кръгозор на българския възрожденец и му позволява да достигне до по-общи теоретически изводи и съпоставки. С какво внимание се отнася Каравелов към миналото и настоящето на украинския народ например показват проучените от него книги на Я. Маркович „Записки о Малороссии, ее жителях и произведениях“, Н. Закревски „Старосветский бандуриста“, Н. Маркович „Обычаи, поверья и напитки малороссиян“ и други. А сборниците на И. Худяков „Великорусские загадки“, „Пословицы русского народа“ на Дал, „Русские простонародные праздники и суеверные обряды“ на И. В. Снегирьов го запознават обстойно с фолклорното богатство на руския народ.[1] Каравелов проучва всички изследвания и статии критично и използува в научните си занимания само онези факти и изводи, които смята за правилни. В такъв смисъл би могло да се разбере библиографирането и своеобразното използуване на съчинения от автори с противоположни възгледи по проблемите и методологията на фолклора. Каравелов се позовава на някои от наблюденията и изводите например на А. Терещенко, изложени в книгата му „Быт русского народа“. Той остава обаче чужд на славянофилската му теза, че словесното творчество на руския народ изразявало неговата преданост към „православието и самодържавието“. Някои от изследванията на руски и украински народоведи („Русские простонародные праздники и суеверные обряды“ —

[1] Вж. НБВК — БИА, ф. 2, арх. ед. 26, л. 9—13 („Народни обичаи и поверия“).

И. В. Снегирьов, „Исторические очерки русской народной словесности и искусства“ — Ф. Буслаев, и др.) запознават българския народовед с теоретическите въпроси на фолклора, други („Малорусский литературный сборник“ — Д. Мордовцев) насочват вниманието му към взаимовръзките между народното поетическо творчество и литературата, трети („Записки о Южной Руси“ — П. Кулиш, „Старосветский бандуриста“ — Н. Закревский) му помагат в композиционното и техническото оформяне на неговите пътни бележки и сборници.

Особено плодотворен за идеологическото укрепване на Каравелов и за демократичните позиции, на които застава като фолклорист и етнограф, се оказва неговият личен контакт с прогресивни руски народоведи и преди всичко с украинеца Иван Гаврилович Прижов. Тяхната богато документирана работа над замисления поредица от сборници, от която излиза само том първи „Памятники народного быта болгар“, говори както за творческата дружба, съществувала между тях, така и за идейното „избистряне“ на Каравелов. Всестранната ерудиция на Прижов дава подтик на бъдещия председател на БРЦК да се насочи към различни клонове на научното познание, поставя пред него многобройни задачи, някои от които остават незавършени. При проучване на ръкописите на двамата народоведи попадаме не само на твърде еднакви теми, но и на едни и същи руски, украински, български, сръбски, немски и други източници, използувани от тях в изследванията им. Прижов запознава Каравелов с украинския фолклор, с неговата специфика и идейно-художествени богатства. Каравелов от своя страна въвежда украинския етнограф в съкровищницата на българското народно творчество. Затова в своите изследвания и в някои от обяснителните бележки към подготвяните за обнародване материали Прижов се позовава на Раковски, Миладинови, Веркович, прави интересни съпоставки между варианти от български и украински народни песни. И най-беглият паралел между някои от изследванията на Каравелов и Прижов показва определено общността на техните интереси. В архива на Прижов в ЦГАЛИ (Москва) са запазени интересните му ръкописи „Быт Малороссии по памятникам её литературы с XI-го по XVIII век“[1], „Ведьма“[2], „Могилы“ (Первобытная история Сибири)[3], „Славянофилы и Катков“[4], „Светлая сторона поэтических отношений природы и человека“[5], „Сибирский Никола“[6], „Записки по истории русского народа“[7], „Первые следы социальной жизни на Руси“[8] и други. Някои от Каравеловите ръкописни бележки подсказват, че българският фолклорист също така е замислял подобни изследвания, които не е успял да осъществи. Събраният фолклорен и етнографски материал за сватбата, тлъката и други обичаи, свързани с бита и мирогледа на народа, дават основание да се предполага,

[1] ЦГАЛИ, ф. 1227, оп. 1.
[2] ЦГАЛИ, ф. 1227, 1, д. 2.
[3] ЦГАЛИ, ф. 1227, б/д, д. 20.
[4] ЦГАЛИ, ф. 1227, б/д, д. 11.
[5] ЦГАЛИ, ф. 1227, б/д, д. 18.
[6] ЦГАЛИ, ф. 1227, б/д, д. 19.
[7] ЦГАЛИ, ф. 1227, д. 8.
[8] ЦГАЛИ, ф. 1227, б/д, д. 15.

че Каравелов е имал намерение да напише обстойно съчинение от рода на „Быт Малороссии по памятникам ее литературы с XI-го по XVIII век". От многобройните аргументи за ролята на Прижов в идеологическото и културното израстване на българския възрожденец е достатъчно да се вземат под внимание в случая само поправките и допълненията, които той внася към статията „Чем можно помочь болгарам"[1] и към превода на поемата на Шевченко „Неофити"[2]. Те посочват на Каравелов съвсем конкретно как трябва да гледа на публицистиката и художествената литература. Затова по-късно в темпераментните си статии, както и в преводите на разказите на Марко Вовчок или на историческите книжки на Худяков „Разкази за старовременните хора" той вече осъществява на практика първите творчески наставления на Прижов. Разбира се, неправилно би било развитието на Каравелов в Русия като фолклорист, писател, преводач и общественик да се свързва изключително с личния контакт и въздействието на Прижов. Онова, което украинският етнограф дава на търсещия ум на младия българин, е само част от богатството, което той усвоява от руската култура и наука.

Интересът на Каравелов към народното творчество се изявява определено както в някои негови статии, така и в останалите в ръкопис фолклорни изследвания. Макар че част от тях са незавършени, а за други само е събран и систематизиран фактическият материал, те предоставят богатата възможност да се проследи научноизследователският процес на българския фолклорист, да се разберат задачите, които той си поставя като народовед. Предварително трябва да отбележим, че всяка фолклорна и етнографска тема, до която се докосва Каравелов, се разработва и осветлява, като се има пред вид народната култура на славянството в цялост. По такъв начин той сочи закономерности и специфични особености, отнасящи се не само до българския фолклор, но и до фолклора на останалите славянски народи. В изследването си за гатанката[3] например Каравелов прави паралел между българските и другите славянски гатанки, подчертава, че те се срещат в много сръбски, руски и украински песни, търси зависимост между тях и различни обичаи у славяните. Затова в края на своето проучване той определено обобщава: „Много български гатанки и пословици имат голямо сходство с руските и западнославянските, с малоруските и най-много със сръбските, с които тие често не представляват никакво различие." Каравелов идва до изводите си за сходството и спецификата на славянските гатанки не само въз основа на онова, което е имал възможност да чуе от устата на българи, руси, украинци и сърби. Както тук, така и в останалите свои изследвания той използува многобройни сборници, съхранили завинаги мъдростта и неподправения поетически усет на народа. В посоченото изследване например българският фолклорист се позовава на Миладиновия сборник, „Показалеца" на Раковски, на „Народне српске пословице и ријечи Вука Караџића", „Малороссийские песни" на Максимович, „Великороссийские загадки" на

[1] НБВК—БИА, ф. 2, арх. ед. 21.
[2] НБВК—БИА, ф. 2, арх. ед. 17.
[3] НБВК—БИА, ф. 2, арх. ед. 26.

Худяков, „Старосветский бандуриста“ на Закревски, „Сказания русского народа“ на Сахаров, „Литовские загадки“ на Шлайхер, „Narodni slavonski običaj“ на Лев Оревшанин и др. Пълното библиографиране на произведенията, използувани от Каравелов в изследователската му дейност, ще покаже широтата на неговите познания и интереса му към проблемите на етнографията и фолклора. В бележките, озаглавени „Змей“[1], „Чёрт“[2], „Вещица“[3], „Самодива“[4], „Орисницы“[5], „Свадьба“[6] и други, сравнителният подход в проучването на народното творчество намира още по-цялостно и творческо приложение. Всеки обичай и всяко вярване се разглеждат конкретно-исторически, като почти винаги се търси общото и специфичното в неговото зараждане и проява при различните славянски народи. Поради това именно Каравелов често достига до обобщения от рода на: „У сербов, хорватов, черногорцев, чехов, лужичан и великороссов женитьба по большой части зависит от отца и матери семейства.“ Или: „Удивительное сходство малороссийского характера в отношении отца к своим сыновьям и дочерям с характером болгар, сербов же и черногорцев — с великороссами“. При изследването на бита и словесното творчество на славянските народи Каравелов е трябвало да преодолява трудности от разнороден характер — сам да издирва и събира разпръснатия фолклорен и етнографски материал от славянски периодични издания и сборници, да застава пред проблеми, които по една или друга причина са били все още неразрешени. В проучването си за сватбата[7] например, след като отбелязва, че нито един от славянските учени не е успял да определи значението на сватбата в историята на славянските вярвания, той отбелязва: „Вследствие этих оснований и мы не имеем возможности исследовать славянский свадебный обичай.“ Независимо че в случая Каравелов сам чувствува, че липсата на данни за сватбата в древния живот на славяните не му позволява да пристъпи към цялостно изследване, чрез логически доводи и съображения той намира начин, за да възпроизведе сватбения обичай при древните славяни. „Что можем мы сделать при наших средствах? — пита Каравелов. – Это, взяв в основание современный быт славянских народов, именно быт этого племени, где народные обычаи сохранились с чертами доисторической старины. Сравнив эти бесценные памятники старой жизни с подобными им памятниками у других славянских племен. Древнейший славянский быт сохранился в сельской пастушеской жизни сербов и болгар. Принимаем в основание нашего исследования быт болгар, сербов. Поставим с ним рядом, как более близкий к нему, быт галицких русняков и украинцев и затем уже разных областей в русской земле.“ По такъв своеобразен начин Каравелов успява да възпроизведе и уточни неизвестни или малко известни факти от бита на славяните и да осветли известни моменти от историята на техните нрави и обичаи. Българският фолклорист цени високо събирателската и изследователската

[1] НБВК—БИА, ф. 2, арх. ед. 26.
[2] НБВК—БИА, ф. 2, арх. ед. 26.
[3] НБВК—БИА, ф. 2, арх. ед. 26.
[4] НБВК—БИА, ф. 2, арх. ед. 26.
[5] НБВК—БИА, ф. 2, арх. ед. 26.
[6] НБВК—БИА, ф. 2, арх. ед. 26.
[7] НБВК—БИА, ф. 2, арх. ед. 26.

дейност на учени, като Буслаев, Афанасиев, Сахаров, Терещенко и други. Какво огромно значение е отдавал на техните изследвания и сборници, показват преди всичко неговите анотации и бележки. И досега в архива му се пази подробен конспект на книгата на Лев Оревшанин „Narodni slavonski običaj. U Zagrebu, 1846.[1] Той отбелязва подробно обичаите, свързани с кръщаването, сватбата, празнуването на Рождество Христово, Гергьовден и т. н., като в повечето случаи прави паралели с подобни обичаи у останалите славянски народи. Като говори за черковната служба у словаците например, Каравелов отбелязва: „Служба бывает точно также как и у болгар в праздниках (77). Только в большем размере как у болгар у шопов вместе с ярмаркою... Молодежь пляшет, что не бывает у болгар." Когато осведомеността на българския фолклорист е по-обширна, и съпоставките стават по-многостранни и интересни. Ето как той конспектира един обичай например, като взема за повод писаното в книгата на Оревшанин: „Перед девицами идет музыка. Им дают деньги, хлеба и пр. и оны ходят из дома в дом. 149. И в России украшают дома цветами. Девицы пляшут вокруг ветви (срв. у болгар). Новый год. В Киеве женщины ходили в лес и богу веселья. Тору празновали, плясали и пели у него его Кира. В руках несли цветы и ветвы. (Der Adler, Časopis, 1839, Broj 2, стр. 9—10, L.I.O., стр. 153). Славонские девы пляшут вокруг кралицы как русские (и болгарские), вокруг ветви, а киевляне вокруг бога Тора."

Фактическият материал, който Каравелов успява да събере, и много от бележките му по проблемите на фолклора и етнографията показват, че той е имал намерение да напише огромно научно изследване за нравите, обичаите и бита на славянските народи, останало неосъществено поради ранната му смърт. Някои части от замисления труд са били окончателно завършени, още когато е бил в Сърбия. В писмо до Алексей Андреевич Хованski, писано на 11 февруари 1867 г. в Белград, Каравелов отбелязва: „Всего дня я принялся перепысывать „Южнославянскую демонологию" и только что ее окончу, то посылаю ее Вам тот час же. Она выдет около пяти листов печатных. Что касается болгарских легенд, то, по моему мнению, нужно написат к ним небольшое исследование. Обе эти статьи Вы получите не позже первого марта."[2] Все още преди да се проучи архивът на Хованski и да се направи внимателен преглед на някои руски периодични издания, не може да се говори определено дали Каравелов е успял да изпрати двете статии, за които говори в писмото си. Но че той е продължил работата си над ръкописите „Чёрт", „Змей", „Самодива" и др., потвърждават собствените му думи, че е започнал да преписва статията „Южнославянска демонология".

От България Каравелов попада в Русия, където престоява десет години и се оформя като отличен фолклорист и етнограф. Затова той е запознат твърде обстойно преди всичко с руската народоука. Не трябва да се забравя обаче, че руската фолклористика и етнография дават първите познания на Каравелов за словесната и материалната култура и на сърби, чехи, словаци, хървати, поляци, насочват го към видни славянски събирачи и изследователи на народното творчество. Още в Русия българ-

[1] НБВК—БИА, ф. 2, арх. ед. 26.
[2] ЦГАЛИ, ф. 528, оп. 1.

ският възрожденец проявява изключителен интерес към сръбската фолклористика и етнография. И това не е случайно. Еднаквата социална и политическа съдба на българи и сърби, близките задачи, които си поставят в тогавашния исторически момент, и сходството в културното им развитие карат Каравелов да проучи състоянието и достиженията на сръбската народоука и да следи с интерес всяка нова нейна проява. Вниманието на българския фолклорист е привлечено преди всичко от оригиналното дело на Вук Караджич. След като се запознава твърде обстойно с приноса на големия сръбски учен в областта на фолклора, етнографията и езикознанието, той му посвещава и специален биографичен очерк, отпечатан в бр. 1, 1867 г. на „Филологические записки". Целта на Каравелов е била не само да популяризира интересния жизнен и творчески път на славянския народовед. Той е искал да защити преди всичко Караджич от нападките на славянофилите, които се стараели да докажат, че действува против интересите на славянството. „Одним словом — изтъква авторът на очерка — у Вука не было никакой цели политической или славянофильской; он работал для науки и добросовестно исполнил свою задачу."[1] Изключително високата оценка на Каравелов за Караджич е документирана и в други негови публикации. В обширната си статия „Српска књижевност" например той прави следната констатация, която няколко години по-късно пренася и върху българската литература[2]. „Ма како да је непријатно признати, али кад би нас запитао странац, да му покажемо наша књижевна дела, ми му не можемо дати у руке ништа, осим народних песама В. Караџића и осталих народних ствари, које је Вук искупио и издао".[3]

За да съдействува по-непосредствено за сближението на славянските народи, Каравелов решава да излиза периодически в „Журнал министерства народного просвещения" с библиографически прегледи, в които да разглежда новоотпечатаните книги от славянския Юг. Така се появява и първата му статия „Южнославянская библиография за 1867 г."[4] Между подбраните произведения Каравелов е включил и такива с фолклорен и етнографски характер. Първата книга, която фигурира в „Южнославянская библиография за 1867 г.", е „Српске народне пјесме из Босне и Херцеговине...". Както при прегледа на останалите съчинения, така и тук Каравелов не се задоволява само с анотация на съдържанието. Той поставя на критически анализ всеки по-съществен факт, изказва свои доводи и съображения. Затова, след като взема за образец издадените народни песни от Караджич, с чийто фолклорни принципи се солидаризира изцяло, той пристъпва и към оценката на сборника на Боголюб Петранович. Бъл-

[1] Вж. Публицистиката на Любен Каравелов. София, 1958, стр. 162.

[2] Срв.: „Ние мислиме, че освен сборника на братя Миладиновци (Български народни песни, Загреб, 1861 г.), сборника на Верковича (Бугарске народне пјесме, у Београду, 1861 г.)... ние нямаме, като речи, повече нищо, а ако и да имаме още някои произведения, то тия не заслужават голямо внимание" (Свобода, год. I, бр. 2, 12. XI. 1869 г.); „Ние можеме да наречеме българска литература само българските песни, които са събрани и напечатачи от братя Миладинови, от г. Верковича и от г. Чолакова" (Независимост, год. III, бр. 28, 31. III. 1873 г.).

[3] В. Србија, 1867 г., бр. 51, 52; 1868 г., бр. 1—6, 14—17 (Публ. на Л. К.).

[4] Вж. Журнал мин. нар. пр., 1868, ч. XX (CXXXVIII, июнь, стр. 405—406).

гарският фолклорист цени преди всичко богатото съдържание на книгата — в нея са включени материали, даващи представа за бита, нравите, обичаите и мирогледа на сърбите. Същевременно обаче Каравелов посочва и един от основните й недостатъци — своеволното записване и предаване на народните умотворения, — което се е отразило твърде неблагоприятно върху езика и поетическата непосредственост на творбите. Пренебрегвайки фонетичните и морфологичните особености на живото народно слово, Петранович е нарушил и свежестта на езика и симетричността и гладкостта на стиха. В това се изразява фактически в случая и различието между него като събирач на народното творчество и Караджич, чийто песни са „записаны так, что в всем видно живое, неподдельное творчество народа".[1] Подобни съображения дават основание на Каравелов да отбележи, че сборниците на Ф. Юкич и Г. Мартич и на Л. Мирянович са „под всяка критика". „Песны записаны дурно, неверно и даже собиратели прибавляли свое и выбрасывали то, что им по каким либо причинам не нравилось."[2] Същите недостатъци според автора на библиографския преглед притежават и „Банатске пјесме. Скупио Н. Т. у Новом Саду, 1867 г." Затова и неговата оценка е категорична — те „не заслуживают особенного внимания"[3]. В „Южнославянская библиография за 1867 г." е включено и етнографското изследване на В. Богишич „Pravni običaji u Slovena". Съчинението на Богишич привлича вниманието на Каравелов с многообразната си тематика за домашния живот, наследството, имуществото и договора при славяните. И независимо че авторът на изследването не взема под внимание някои руски, сръбски и български източници и проучвания, подробното и вярно представяне на юридическия бит на сърбо-хървати, чехи, словенци, словаци, лужичани и поляци предопределя и положителната оценка на рецензента.

Макар че в руския периодичен печат не са открити други библиографски прегледи на Каравелов, някои архивни документи ни карат да предполагаме, че той не се отказва от намерението си да информира руските читатели за новоизлезлите южнославянски съчинения. В сравнително цялостен вид например е запазено продължението на статията „Южнославянская библиография за 1867 г."[4] В нея се разглеждат „Српски омладински календар за преступну годину 1868", „Омладинска заједница за годину 1867" и „Путь лицейских питомаца". Каравелов подбира от посочените книги етнографски и статистически данни, чрез които сръбската омладина, както отбелязва сам той, се стреми да съхрани националното чувство на сърбите и да ги предпази от „мадьярского и немецкого влияния и от всякой порчи, внешней и внутренней; словом, защищать свою народность везде и всегда". Не по-малък интерес за фолклористиката представлява и другият незавършен библиографски ръкопис под заглавие „Южнославянската библиография"[5]. Като отбелязва огромната работа, извършена от сръбските учени около събирането и издаването на

[1] Публицистиката на Л. Каравелов, стр. 387.
[2] Пак там, стр. 387.
[3] Пак там, стр. 387.
[4] НБВК—БИА, ф. 2, к. 1, арх. ед. 4, л. 1—6, III, 1.
[5] АБАН, арх. на Б. Пенев — ръкописи на Л. Каравелов, л. 47.

етнографските ценности, Каравелов се спира специално на книгата на Миличевич „Живот срба сельака". Той я намира за твърде сполучлива не само поради обилието на включения в нея материал, но главно поради стремежа на автора всеки факт да бъде правилно разбран и оценен. Миличевич успява според Каравелов да достигне до ценни изводи благодарение на диалектическия си подход при изследването на народния живот. „М(иличевич) — отбелязва той — обратил внимание на все, что выражает движение народной жизни в какой бы то ни было ветви ее. М(иличевич) понял, что история есть жизнь, а жизнь проявляется движением, следовательно он постарался собрать все то, что называется „явлением народного быта и жизни народа." Тези теоретически мисли на Каравелов получават по-конкретизирана и цялостна изява в крайната част на ръкописа, където се поставя въпросът за пътя на песента през различните времена и епохи.

Каравелов не се отказва от намерението си да осведомява руските читатели за южнославянския фолклор и етнография и по-късно. В архива му също е запазена и началната част на недовършената статия „Южнославянская библиография от 1875 до 1877 году"[1]. Както проличава от заглавието, тя е писана към края на Каравеловия жизнен път, поради което е останала и незавършена. В нея са отбелязани само сборниците на Вук Караджич и на фолклориста Б. М., излезли през 1875 г. под едноименното заглавие „Српске народне пјесме". Докато за сборника на Караджич Каравелов само споменава, че той е второ издание на том втори от „Српске народне пјесме", сборникът на Б. М. му дава повод за теоретически обобщения. След като подчертава, че любовта и вниманието, с което се отнася Б. М. към народното поетическо богатство, предопределят до голяма степен положителните качества на неговия сборник, Каравелов поставя въпроса за промените в съдържанието и формата на народната песен. И независимо че не е успял да развие обстойно концепцията си върху тази проблема, научно-материалистическият му подход подсказва за окончателните изводи, до които е щял да достигне.

В своята литературно-критическа и писателска дейност Каравелов последователно отстоява и разработва тезата за връзките и творческата зависимост между литературата и фолклора. В такъв смисъл статията му „Српска књижевност"[2], независимо че осветлява тази проблема върху материал само от сръбския фолклор и литература, има богат обобщаващ смисъл и значение. Като изтъква огромните заслуги на Вук Караджич в развитието на сръбската книжовност и интереса, с който се посрещат неговите сборници, Каравелов с основание се пита, защо народът не чете произведенията на сръбските писатели. Причината за тази незаинтересованост той открива в слабата поетическа стойност на техните творби. Затова и народът „је певао своје народне песме, које су много поjетичније, много природније, него ли измајсторисане оде, химне и дитирамбе. Српска народна поjезија — продължава авторът на статията — то је живо цвеће, које е свагда боље, него ли оно, које је измајсторисано, с чега народ ни-

[1] АБАН, арх. на Б. Пенев — ръкописите на Л. Каравелов, л. 122.

[2] В. Србија, 1867, бр. 51—52; 1868, бр. 1—6, 14—17 (Публ. на Л. Каравелов, стр. 403—427).

када не воле подметуте стваре."[1] Каравелов цени онези писатели, които възприемат творчески достиженията на народния поетически гений и създават творби в духа и традициите на фолклора. Той е противник обаче на механистичното подражателство или на фотографическото описателство, на което не са чужди книжовници като М. Шапчанин. Когато излиза произведението на М. Т. Янкович „Српски цар Стјепане или смрт Душанова", в раздела „Књижевне новости" на в. „Застава" (бр. 36, 1868 г.) се появява веднага и рецензия на Каравелов. Литературният критик, който преди една година не виждаше в сръбската литература нито една творба, която да събуди надежди за обновление и цъфтеж, сега със задоволство констатира, че още не е чел „оваке српске књиге, као што је „Српски цар Стјепане"[2]. Този патетичен отзив е продиктуван от народния дух на произведението, чуждо на гръмката риторичност и пропито от здравата мисъл на народа.

Проблемата за зависимостта между литературата и фолклора Каравелов доразвива и в обстойната си статия „Књижевност".[3] За да бъде поезията истинска, разсъждава той, тя трябва да описва вярно нравите и обичаите на народа. А поетът може да отрази правдиво живота само тогава, когато го познава, когато е успял да проникне в глъбините на народната душа, намерила пълен поетически израз в словесното му творчество. Затова Каравелов се обръща към писателите с повика: „Читајте народне песме." Към фолклора обаче трябва да се пристъпва с разбиране и творчески усет. От него писателите трябва да черпят преди всичко такива мотиви и сюжети, които биха били в резонанс със съвременния мироглед и интереси на народа. Поради това именно, независимо че в своята рецензия в раздела „Књижевне новости" на в. „Застава" Каравелов дава висока оценка на произведението на Янкович „Српски цар Стјепане или смрт Душанова", тук той се обръща към автора със следната препоръка: „Г. Јанковић врло добро познаје народне песме, живот и обичаје народа, и он би веома добро учинио, кад би прегао да напише приповетку оваким истим језиком, истим размером, и истим народним говором, у којој не би био садржај цар Стјепан, ни Душан, ни оно, што је преживило свој век, већ горуће питање сувременог живота".[4]

Независимо че е проявявал интерес към фолклора на чехи, поляци, словаци, Каравелов не ни е оставил оценки за народното им словесно богатство. Той е познавал обаче всички по-важни изследвания и сборници на техните фолклористи, което проличава както от паралелите, които прави в своите проучвания, така и от някои библиографски бележки. Така например в библиографията му са отбелязани: „Slovenska čitanka, V Praze, 1865", в която са включени фолклорни материали, „Чешские предания, пер. О. Милера" и други съчинения.

Етнографските интереси и занимания на Каравелов са неразривно свързани с разностранната му фолклорна дейност. Затова често той използува словесни народни умотворения, за да аргументира някоя ет-

[1] В. Србија, 1867, бр. 51—52; 1868, бр. 1—6, 14—17 (Публ. на Л. Каравелов стр. 423—427).
[2] Публицистиката на Любен Каравелов, стр. 463.
[3] Пак там, стр. 465—478.
[4] Пак там, стр. 478.

нографска теза, или привлича данни от етнографията, за да осветли известна фолклорна проблема. Това своеобразно съчетание на етнографията с фолклора е особено сполучливо изразено в пътните бележки „Записки за България и за българите", които съдържат богати наблюдения за живота на българите в средата на XIX в. Когато напуща България и изгубва възможността да обогатява непосредствените си наблюдения над бита на своите сънародници, Каравелов използува етнографските изследвания за другите славянски народи и личните си впечатления от посетените страни, за да продължи проучванията си. Още през 1861 г. във в. „Наше время" той проявява осведомеността си в областта на руската етнография, разкривайки се същевременно и като бъдещ славянски народовед. В рецензията си „Лубочные картины русского народа в Московском мире"[1] Каравелов разглежда не само книгата на Ив. Снегирьов, излязла под същото заглавие, но прави преглед на разпространението на народните картини в миналото и изтъква тяхното възпитателно въздействие. Независимо от положителната оценка, която дава на труда, българският етнограф критикува неговия автор за това, че не споменава нищо за южноруските народни произведения и се нагърбва с незавидната роля да бъде апологет на религиозността на руския народ.

Задачите, които си поставя Каравелов като етнограф, са сравнително широки. Заедно с Прижов и някои други лица, проявяващи интерес към етнографията, той започва да събира материали за обстойно историко-етнографско изследване. В архива му са съхранени част от тях, обособени по заглавия — „Русская и славянская этнография", „Материалы для истории, словесности, географии, этнографии болгар" и т. н. Някои от материалите имат изцяло етнографски характер, в други („Змей", „Самодива", „Чёрт") преобладават данните из областта на фолклора. А ръкописите „Записки о России"[2] и „Годы шли..."[3] представляват само откъслечни бележки за древния бит на украинците и за специфични черти от характера на руския народ. От Каравеловите етнографски ръкописи най-цялостна композиция има изследването му под твърде общото заглавие „Россия". Ако заглавието на ръкописа обаче е крайно неконкретизирано, замисълът на неговия автор е ясно определен — да характеризира различните руски секти, като изтъкне преди всичко социалната им същност и отношение към политическите институти. Критичното становище на тези „ереси" към общественото устройство дава повод на Каравелов да проследи историята на тяхната поява и развитие. Не случайно още в началото на своето изследване той споменава за онези секти, които се отнасят отрицателно към извършената през 1861 г. селска реформа. Към тях Каравелов причислява сектата, основана през 1826 г. в Пермска губерния, която била за пълното разкрепостяване на селяните, т. е. „о лишении помещиков вознаграждения за преставленную крестьянам землю". Тук е причислена също така и организираната през 1871 г. в Царицинска губерния еретическа група, която, придържайки се към молоканското учение, се отличавала с тази своя специфична особеност, че отричала битието на

[1] В. Наше время, 26, 1861.
[2] НБВК—БИА, ф. 2, арх. ед. 26.
[3] АБАН, арх. на Б. Пенев — рък. на Л. Каравелов, л. 47.

бога и законността на правителството. Това нейно своеобразие се изразявало в девиза „ни бога, ни царя нет". В ръкописа са характеризирани също така „числениците", „воздиханците", „людите божии" и някои други секти, обърнато е особено внимание на учението на Авакум. В известни свои части Каравеловото изследване „Россия" напомня ръкописа на Прижов „Выговская староверческая община — исторический очерк"[1].

Етнографските наклонности на българския възрожденец и енциклопедичните му познания се изявяват обаче най-определено в друг негов ръкопис, озаглавен „Путешествие"[2]. Той е писан по време на Сръбско-турската война през 1876 г., когато Каравелов като представител на българските доброволци и кореспондент на някои руски вестници е имал възможност да обикаля различните бойни участъци. Тук сведенията са от разнороден характер, понякога подробни и цялостни, в други случаи лаконични и неконкретизирани. Заедно с общите бележки за търговията, образованието и духа на населението по време на войната Каравелов дава данни за поминъка, облеклото, обичаите, езика и националната специфика на различните етнически групи и национални общности, изказва своето лично становище по редица въпроси. Авторът на „Пътешествието" е съхранил от обезличаващата стъпка на времето ценни психологически характеристики на определени слоеве от сръбската интелигенция, селячеството и някои национални общности. Минавайки през различни области, Каравелов посочва особености от тяхното минало, нахвърля подробни етнографски описания, прави съпоставки и обобщения. Така, като пропуща може би неволно името на една от местностите, той пише: „Эта местность мало изменилась после того, как здесь Траян положил первый камень знаменитых памятников, дороги и мост через Дунай и как тут проходили многочисленные римские легионы... Но я сомневаюсь в том, что самая местность сильно изменилась с тех пор, как об ней писали византийцы." Каравелов наблюдава внимателно представителите на различните етнически групи, вслушва се в техните разговори, старае се да долови спецификата в бита и характера им. Всичко това му позволява да преминава с лекота от индивидуалната към националната характеристика и показва умението му да типизира не само като писател, но и като народовед. Той характеризира власите например по следния начин: „Волохи хитры и осторожны. Охотно отвечая на мои вопросы о жизни их, они, как только речь касалась до общих интересов, до их предположении, мнении и намерении, начинали говорить неопределенными полуфразами и видимо хотели отклонить мое внимание на другой предмет, то указывая на небо, то говоря о времени, то предлагая огня закурить папироску; наконец, если ничего такого не попадалось на глаза, просто спрашивали откуда я, куда еду или далеко ли моя родина." Авторът на „Пътешествието" проявява особено голям интерес към онези етнически групи или местности, които са недостатъчно изследвани и предлагат богат етнографски материал. Местността Крайна например го привлича със смесването на три народности — власи, сърби и българи, — което се е проявило в най-разнообразни и резки форми.

[1] ЦГАЛИ, ф. 1227, оп. 1.
[2] АБАН, арх. на Б. Пенев — ръкописи на Л. Каравелов.

„Одним словом, вопросы об вырождении и преобразовании расс и племен имеют здесь практическую почву и обильный материал для исследования".

Каравелов наблюдава и описва промените, които са претърпели различните етнически групи по отношение на физическия и психическия си облик, на нравите, обичаите, облеклото. Материалът, който събира, има изключителна стойност и за това, че някои от описаните групировки са или изчезнали, или видоизменени до такава степен, че трудно би било при сегашните условия да се съди за етнографията им отпреди един век. За тъй наречените рготинци и вражегринци например Каравелов пише: „Рготинцев и вражегринцев принимают за переселившихся в Косовское поле сербами, но язык их имеет больше болгарский характер. Фонетика языка, тип лица, одежда и многие нравы и обычаи не оставляют сомнения, что это болгары, а не сербы." Каравеловите наблюдения и описания не са случайни и едностранчиви, а подчинени на строг научно-изследователски подход. Той разглежда явленията и фактите в тяхната сложност и многообразие и стига до изводи не като се ръководи от шовинистични подбуди и помисли, а в резултат на жизнената достоверност и материалистическите си позиции. Колко правдиви и убедителни са неговите разсъждения за езика като решаващ критерий при етнографските проучвания. „Я беру за основание — изтъква той — язык народа, который постоянно служит самым стойким элементом. Не смотря ни на какие политические и религиозные перемены, язык народа остается верным самому себе до тех пор, пока не исчезнет сам народ путем или постоянного вымирания, или полного поглощения другой народностью. Скорее изменяются анатомический тип, народный характер, прывички и обычаи, народ может, так сказать, совершенно переродиться, но язык его непременно сохранит национальные следы." И Каравелов взема за пример разпръснатите на компактни групи в другите страни цинцари, власи и гърци, които независимо от различните политически, икономически, културни и битови отношения „остаются верны своему языку и через многие столетия цынцары отличаются от греков, а волохи от болгар и сербов, как когда-то, по свидетельству историков, отличались их предки сербы от болгар, русских и хорватов". Каравелов не пренебрегва обаче и другите специфични особености, които определят народностния и национален облик на даден народ. Тези признаци той вижда в обичаите, привичките, облеклото. И не само у народите с патриархален начин на живот, но и у цивилизованите националности тези специфични „разграничители" се съхраняват твърде устойчиво и в общи линии непроменливо. „Укрепившись наследственностью, они превращаются в необходимость и делаются второй натурой; и потому не только не бросаются по произволу, но даже с трудом искореняются при систематических, насельственных мерах." Така, като взема под внимание нравите, обичаите, бита и езика на народите в зависимост от промените в техния политически, социален и културен живот, Каравелов определя сходството или различието между тях. Ръкописът „Путешествие" представлява изключителен интерес за специалистите етнографи и неговото внимателно проучване ще доуточни или осветли някои проблеми из областта на славянската и романската етнография.

Етнографските проучвания и бележки на Каравелов показват по неоспорим начин, че той е далеч от самоцелните изследвания на славянофилите, насочени изключително към древното минало на народа. Българският етнограф, както и руските революционни демократи, се интересува преди всичко от онези явления и процеси в бита, психологията и културата на славяните, които имат съвременен смисъл и подпомагат изясняването и осъществяването на определени практически потребности.

Въпросът за интереса на Каравелов към фолклора и етнографията на славянските народи е тясно свързан с проблемата за въздействието, което изпитва от представителите на руската народоука. Това именно налага и очертаването на възгледите му като фолклорист и етнограф, макар и в твърде общ план.

Правилните идеологически позиции, на които застава българският възрожденец, му помагат да остави творческа диря и като художник на словото, и като фолклорист от славянски мащаб. Борбата на руските революционни демократи срещу славянофилството той правилно схваща не само като борба в политиката, но и като борба в културата и науката. Затова Каравелов библиографира и анотира много от статиите в „Съвременник“ и в други руски периодични издания, насочени против идеологията и научната методология на славянофилите. За резонанса, който статията на П. Шелгунов „Старый ответ на новый вопрос“[1] например предизвиква у българския фолклорист, говори отчасти преписаният от него пасаж: „Славянофилы первые подняли знамя народности и выступили партией. Но они не поняли народной жизни. Они отнеслись к ней со смутной мыслью, со смутным чувством и потому не могли создать ни доктрины, ни программы. Чего хотели славянофилы и к чему стремились? На тот вопрос никто не даст вам, читатель, ответа и, конечно, меньше всего сами славянофилы.“ Редакторът на „Свобода“ правилно схваща това неразбиране и смътната представа на славянофилите за народния живот, поради което не възприема и методологията им. Конкретни оценки и изказвания за подхода, тълкуването и използуването на фолклора и етнографията от страна на славянофилите Каравелов не ни е оставил. Неговият метод на фолклорист и етнограф обаче посочва съвсем ясно отношението му към поддържниците на триадата „православие, самодържавие, народност“. Разбира се, той не е могъл да не вземе под внимание натрупания фактически материал от фолклористите славянофили. Чрез много техни сборници и изследвания Каравелов се запознава с древния и съвременен бит, порядки и култура на славянските народи. Той не възприема безкритично обаче техните тези и изводи и независимо че по известни проблеми се солидаризира с тях, в цялостната си дейност е поддържник и проводник на схващанията на руската революционно-демократична народоука. В някои от своите първи фолклорни изследвания Каравелов проявява склонност към митологизъм. Известна роля за това имат несъмнено известни преподаватели славянофили от Московския университет, като М. И. Погодин, Ф. И. Буслаев, П. А. Безсонов и други, към които той се е отнасял с уважение заради тяхната ерудиция и благосклонното им отношение към

[1] Дело, 8, 1868; вж. НБВК—БИА, арх. ед. 5, л. 86.

българите. В ръкописа си, посветен на гатанките,[1] българският фолклорист изтъква, че Я. Грим благодарение на митологическия си подход е „создал, открил, ако можем така да кажем, сичката народна старина на своя народ". Като се позовава на изследванията на Буслаев и Афанасиев, които обясняват произхода на гатанките митологически, Каравелов се старае да намери известна връзка между религиозните представи на българина от миналото и зараждането на гатанките. От единствения пример обаче, който дава — приказката за св. Георги и гърка — е ясно, че трудно би могъл да обоснове и развие една подобна концепция. Затова както в останалата част на изследването си, така и в други свои ръкописи и публикации Каравелов разглежда народните умотворения не от позициите на митологизма, а от гледна точка на революционно-демократичната фолклористика. В такъв смисъл, независимо че понякога има пред вид изследванията на Буслаев, за разлика и в противоречие с него той разглежда народната поезия не като изкуство, което отразява само количествените изменения на древността, а като творчество, свързано с промените в личния и обществения живот на човека.[2] Този частичен уклон на Каравелов към митологизма е бил присъщ и на някои руски революционни дейци като И. Худяков, справедливо критикуван за това от редакцията на сп. „Съвременник".[3]

Доколко българският възрожденец е чужд на ненаучната методология на славянофилите, показват неговите концепции за характера, значението и задачите на фолклора в общото идейно-политическо и културно развитие на народа. Той възприема и разглежда народното творчество преди всичко като правдиво отражение на народния живот в неговото многообразие и цялост. „Вникнув в народных сказках, песнях, загадках и преданиях болгарского народа — четем в ръкописа „Седянка (посиделки)"[4] — мы находим человека со всеми его пороками и добродетельностью, со всеми его желаниями и ненависти, и хотя некоторые песни и сказки обвиты в коре туманного суеверия и предрассудков, но самое содержание заключает в себе ясную и неоспоримую истину". Това отношение на Каравелов към фолклора проличава и от някои конкретни негови оценки за определени песни. В дяла „Болгарская девица"[5], където скицира физически и психологически българската девойка, той отбелязва: „Характер болгарской женщины прекрасно описывает 56 пес(ня) Миладинова." Или „Преданность болгарской девицы к своим народным нравам и обычаям прекрасно обрисована в 78 песни, где девица попала в плену турок." Народът до такава степен е убеден в правдивото художествено възпроизвеждане на миналия и настоящ свой живот във фолклора, че според крайно сполучливата мисъл на Каравелов „он скорее согласится, что целый мир оши-

[1] Вж. НБВК—БИА, ф. 2, арх. ед. 26, л. 1—8.

[2] Вж. Проблемы этнографии в народной поэзии в русских журналах 50—60-х г.г. XIX в. (По материалам „Современника" и „Отечественных записок"), В. Е. Гусев, „Очерки истории русской этнографии, фольклористики и антропологии", т. XXX, вып. I, изд. Ак. НСССР, М, 1956.

[3] Вж. Л. Н. Пушкарев, Из истории революционно-демократической этнографии, И. А. Худяков (Советская этнография, 3, 1949).

[4] НБВК—БИА, ф. 2, арх. ед. 26, л. 15—16.

[5] НБВК—БИА, ф. 2, арх. ед. 26, л. 48—50.

бается, но только не его предки, которые его уверяли, что предание свято и безгрешно".[1]

Редакторът на „Свобода" цени високо словесното богатство на народа не само поради неговия познавателен и образователен характер. В песните, приказките, гатанките и другите народни умотворения той открива такава недосегаема художествена прелест, такава непосредствена емоционална сила, които въздействуват на слушателя естествено, силно, заразяващо. Затова и в рецензията си за „Сръбският цар Степан" и в други свои публикувани и непубликувани статии и изследвания българският възрожденец насочва писателите към художествените образци на фолклора. Доколко Каравелов взема под внимание и естетическата същност на народното творчество, показва неговата творческа практика. Силата на много художествени фигури, които той използува сполучливо в своите повести и разкази, преди това е почувствувана от народната песен. Затова твърде често в своите бележки Каравелов отбелязва такива творчески похвати, които получават в белетристичните му и стихотворни творби индивидуален оттенък. Характеризирайки образа на българската девойка според песенното народно творчество, той конспектира: „Солнце и девица (... Девичья красота и понятие о ней болгар (294) Девица греет как солнце (295) Девичья красота—солнце и месяц (187)" и т. н. А известни тропи дотолкова му допадат, че още в момента, когато чете някоя песен, той изразява непосредствено отношението си към тях. Затова често в неговите ръкописи попадаме на бележки от рода на: „Хорошо сравнение, где девица дразнит молодца и заставляет его украсть ее (429—30)".

В зависимост от същността, характера и стойността на народното творчество редакторът на „Свобода" определя и неговите задачи в конкретния исторически момент. Дейността на Каравелов като фолклорист, етнограф и писател, свързана със здравите традиции на фолклора, може да бъде правилно схваната и оценена, ако заедно с практическите резултати, до които достига, не се забравят и думите му: „Ако събираме нашите стари паметници и ако съставляваме из тях огледало на прошедшето, то ние правиме това не за кефа на самодивите и не за хатъра на змейовете, а за любовта на истината, която ще да ни научи с какви средства трябва да унищожиме грубите суеверия, които са играли такива важни роли в живота на нашите прадеди и които и до днес още имат свои последователи. Ето защо ние изискваме от събирателя, от историка и от изследователя безпристрастие, строга критика и здрави съждения за това или за онова събитие, за това или за онова верование и за това или за онова жизнено проявление."[2] В целокупното си фолклорно и етнографско дело Каравелов винаги се ръководи от тези свои изисквания. Той издава „Памятники народного быта болгар", пише статии и рецензии, замисля обстойни изследвания винаги с определена научна и обществена замисъл — да запази от забвение словесното богатство на народа и да изтъкне преди всичко онези негови идейни и художествени ценности, които отговарят най-непосредствено на актуалните политически и културни проблеми.

[1] НБВК—БИА, ф. 2, арх. ед. 26, л. 15—16.
[2] Любен Каравелов, Избрани произведения в три тома, т. III, София, 1956, стр 387.

Всичко това проличава особено ясно от многобройните му ръкописи. Той започва проучвания за змея, самодивата, дявола, за да даде научно обяснение за появата и развитието на тези художествени образи в славянския фолклор. А в специален дял под заглавие „Турецкое иго в Болгарии“[1] отбелязва всички по-важни моменти от робската действителност, намерили отражение в песенното народно творчество. За стремежа на Каравелов да свърже проблемите на фолклора с националноосвободителните задачи говорят и неговите скици със заглавие „Богатыри“[2]. В тях той разграничава богатирите от светците, увенчани с ореола на героизма, поставя въпроса за разликата, която съществува между тях и рицарите, характеризира Крали Марко и хайдутите Дойчин, Индже, Богдан. Тенденцията на българския фолклорист в случая е строго определена — проследявайки развитието на героичния образ в народната песен от древни времена до негови дни, да изтъкне, че борците за политическа и социална свобода се явяват носители и продължители на най-героичните традиции от миналото. Доколко Каравелов се старае да покаже приемствеността между фолклора от древността и близката негова съвременност, потвърждават и бележките му за вариантите на една народна песен, в която главният герой Детелин и неговите сподвижници получават конкретизиран съвременен облик. „Молодцы у Детелина — отбелязва той — змей, песня их называет еще духами, а у Петра уж люди обыкновенные. Видно, что песня изменена в пользу нового героя, как это очень часто бывает у болгар.“[3]

Каравелов е чужд на стремежа събирането и проучването на народното творчество да се превърне в самоцел или в най-добрия случай в средство за идеализация на народния бит и нрави. „Да кажем накратко — изтъква той в рецензията си за сборника на Дозон, — ние желаеме да извлечеме от всяко природно явление и из всяко умствено произведение съществена полза, която да улучши нашето настояще и да приготви за бъдещето поколение нова двигающа сила.“[4] За усилията на Каравелов да подчини и свърже проблемите на фолклора и етнографията със съвременните изисквания на живота говори и неговата статия „За народните предания и верования и за народните песни, приказници и пословици“. Като иронизира безплодните намерения на Иван П. Славейков да докаже, че и българите подобно на другите народи са имали митология, редакторът на „Свобода“ подчертава, че разумните фолклористи и етнографи събират, описват и издават народните умотворения не за да утвърждават и доказват някакви митологични тези, „а да узнаят съвременните понятия, формите на езика, богатството на въображението и пр., и пр., които са за тях много по-интересни, нежели чехлите на богиня Мара или златните мустаки на Перуна“[5]. Тези мисли на Каравелов подсказват, че макар в някои свои ръкописи, писани по всяка вероятност в Русия, да проявява частичен уклон към митологизма, по-късно вече той го преодолява изцяло. Застанал на позициите на руската революционна демократична наука,

[1] НБВК—БИА, ф. 2, ед. 4.
[2] НБВК—БИА, ф. 2.
[3] НБВК—БИА, ф. 2, арх. ед. 26 („Змей“).
[4] Любен Каравелов, Избрани произведения в три тома, т. III, стр. 387.
[5] Пак там, стр. 375.

българският възрожденец проявява истинско разбиране не само по въпроса за същността и характера на фолклора и етнографията. В някои свои статии и бележки той се изказва за своеобразния път в развитието на народните умотворения, за начина, по който трябва да се записват те, за общославянската им специфика. Като търси винаги зависимостта между фолклора и етнографията, от една страна, и действителността в нейното многообразие, от друга, Каравелов стига до правилни изводи за измененията в съдържанието и формата на народните умотворения. По повод на сборника на Б. М. например „Српске народне пјесме" той с основание отбелязва, че „всякая эпоха имеет с в о е и что со временем все изменяется, торопится, возрождается и принимает совсем другое направление как и сама жизнь"[1]. Но тези изменения в действителността водят и до своеобразни промени в художествената форма на самата фолклорна творба, която при различните народи през различните времена може да се усъвършенствува или да изгуби известни свои особености. Затова, като прави съпоставка между песните, публикувани от Караджич, и по-новите сръбски песни, Каравелов отбелязва: „... мы не находим уже той свежести и того поэтического творчества, которые так свойствены сербским эпическим и лирическим песням 30 лет тому назад". Ценни съображения и доводи за измененията на художествената форма в зависимост от идейно-познавателната стойност на песента Каравелов отбелязва и в друг свой ръкопис, в който проследява пътя на народната песен.[2]

Посочвайки закономерностите в славянската фолклористика и етнография, редакторът на „Свобода" винаги държи сметка и за националното им своеобразие. В своите бележки и изследвания, както вече отбелязахме, заедно с общото в областта на славянските обичаи, нрави и словесни умотворения той често посочва и различията между тях. По такъв начин Каравелов правилно схваща и теоретически обосновава, че различията в политическите, икономическите и битовите отношения на даден народ намират специфично естетическо отражение и в неговата култура.

Оценките на големия български възрожденец за сборниците на Миладинови, Веркович, Караджич, Б. М. и други, както и отделни негови мисли по известни проблеми, свързани със самобитното народно изкуство, показват какво огромно значение отдава той на фолклора и етнографията в развитието на материалната и духовната култура на човечеството. Затова не трябва да ни учудва фактът, че като най-сигурно средство за запознаването на българите с книжнината на другите славянски народи той сочи образците от техния фолклор. „За да опознаем българите с общославянските книжнини — пише Каравелов в статията си „Българска книжнина", — без никакво съмнение никакви други паметници не можеха толкова добре да ни удовлетворят, както превода за „Слово о полку Игореве" и „Краледворската ръкопис"[3]. А за да може и българската, и литературата на останалите славянски народи да се развиват и обогатяват, българският фолклорист многократно съветва писателите да се учат от достиженията на народната култура и изкуство.

---

[1] АБАН, арх. на Б. Пенев — ръкописите на Л. Каравелов, л. 122.
[2] АБАН, арх. на Б. Пенев — ръкописите на Л. Каравелов, л. 69, 66.
[3] Л ю б е н К а р а в е л о в, Избрани произведения в три тома, стр. 317.

Концепциите на Каравелов за народното творчество като отражение на действителността, свързването на фолклора с актуалните проблеми на съвременността и признаването на неговия самобитен характер, както и утвърждаването на творческата му роля във формирането на националните литератури говорят за онова огромно въздействие, което изпитва от революционната руска фолклористика и етнография.

Условията, при които работи Каравелов, и неговата преждевременна смърт не му позволяват да осъществи обстойните си замисли и да се утвърди като крупен фолклорист и етнограф от общославянски мащаб. Статиите и изследванията, които успява да отпечата, са твърде незначителни по брой и обхват на тематиката и проблемите в сравнение с бъдещите му творчески планове. Независимо от това обаче той успява да постави българската фолклористика и етнография на здрави научни основи и да утвърди техния обществен смисъл и значение.

Едно бъдещо обстойно изследване на фолклорната и етнографска дейност на Каравелов ще разкрие и други съществени моменти и интересни факти от творческата му биография и ще изясни проблемата за ролята на фолклора във формирането на националната ни литература.

ПЕТЪР ХР. ПЕТРОВ

КЪМ ВЪПРОСА ЗА ОБРАЗУВАНЕТО НА ПЪРВАТА БЪЛГАРСКА ДЪРЖАВА

Въпросът за образуването на първата българска държава от дълго време привлича вниманието на учените. Този интерес идва преди всичко от значимостта на самото събитие. Образуваната през VII в. на юг от Дунава държава изиграла огромна роля в живота не само на българите, но и в историята на целия европейски югоизток.

Същевременно обаче големият интерес към проблемите на първата българска държава е продиктуван и обусловен и от други, не толкова научни, колкото политически причини. Известно е, че в образуването на българската държава и народност участвували три етнически групи: траки, славяни и прабългари. Но докато за траките се приема, че са били славянизирани и за тяхното участие по-скоро се забравя, отколкото то да се проучва, не така стои въпросът с останалите две групи.

Спорът за участието и ролята на славяни и прабългари възниква още с първите проучвания върху въпроса за образуването на българската държава. Една група учени, предимно слависти, изхождат от безспорния факт, че българският народ е славянски по произход и следователно не бива да се подценява ролята на славяните при образуването на държавата. Беше създадена дори цяла славянска теория, според която прабългарите са славяни или пък са били силно славянизирани.[1]

Привържениците на прабългарската теория пък силно надценяват, а болшинството от тях направо абсолютизират участието на доведените от Аспарух прабългари в образуването на държавата на юг от Дунава. Според тези учени държавата е дело единствено на държавнотворните традиции и организаторските способности на прабългарите, които във всяко отношение надминавали славяните. Привържениците на тази теория достигат до расизъм чрез отричането на организация у славяните и способността им сами да образуват държава. Според тях без прабългарите никога нямало да има държава в Мизия и славяните щели да бъдат за-

[1] За схващанията на отделните автори, като се започне от Ю. Венелин и се стигне до Н. Державин, вж. изложението и критичните бележки на С. Никитин, Образуване на българския народ и възникване на българската държава, ИПр, год. IX, кн. 1, 1953, стр. 66—70.

владени и асимилирани от византийците. На практика тази теория беше в услуга на немския фашизъм и на неговите български помагачи, които правеха всичко възможно да откъснат българския народ от останалите славянски народи и преди всичко от братския руски народ, от великия Съветски съюз.[2]

Тези антинаучни теории, които принизяват ролята на славяните в образуването на българската държава, като приписват всичко на прабългарите, за съжаление имат своите привърженици у нас и днес.[3]

Така именно в историческата наука бяха оформени две диаметрално противоположни схващания. Независимо от различията във възгледите обаче всички тези теории и мнения страдат от една обща слабост — ненаучен подход към фактите, привнасяне на политически методи в научното дирене, идеалистическо обяснение на събитията. Авторите на тези теории почти без изключение разглеждат образуването на българската държава като нещо случайно, откъснато от обществено-икономическото развитие на славяни и прабългари, като дело на отделни исторически личности.

В противовес на тези ненаучни схващания се появи ново, марксическо обяснение на въпроса за образуването на българската държава. За марксическата историческа наука създаването на държавна организация е събитие закономерно, исторически обусловено. Поради това именно главната причина за образуването на държавата трябва да се търси в обще-

---

[2] Аргументирана критика на ненаучния подход и на политическата насоченост на тези теории вж. у Ал. Бурмов, Образуване на българската държава, ИПр, год. VIII, кн. 1, 1951, стр. 90—91, и от същия, Към въпроса за отношенията между славяни и прабългари през VII—IX в., ИПр, год. X, кн. 1, 1954, стр. 69—71. Вж. също така критичните бележки и на Д. Ангелов у М. Андреев и Д. Ангелов, История на българската държава и право, II изд., София, 1959, стр. 55—56.

[3] Вж. Ив. Дуйчев, Славяни и първобългари, ИИБИ, т. 1—2, 1951, стр. 191, където се твърди, че „туранците първобългари основали първобългарската държава". Същата мисъл е развита от Ив. Дуйчев и в статията му „Обединението на славянските племена в Мизия през VII в.". Изследвания в чест на Марин Дринов, София, 1960, стр. 418, където се говори за „възникналата по времето на Аспарух първобългарска държава", обхващаща славянските племена в Мизия. Трябва да се изтъкне като положителен факт в тази статия, че Дуйчев признава съществуването на славянско обединение в Мизия, макар че опитът му да даде ново тълкуване на израза „седем племена" е съвсем неудачен.

Още по-далеч в тези теории отиде М. Войнов. В критичния отзив Отново по въпроса за възникването на българската държава, ИИИ, т. 9, 1960, стр. 270—272 той правилно критикува Дуйчев за тълкуванията му около израза „седем племена", но цялата критика, както се вижда от следващите стр. 274—275, е да го накара да се отрече от мисълта за наличие на отиващо към държавна организация обединение на мизийските племена, за да може да бъде възвеличана ролята на прабългарите като творци на държавата. Че това е така, се вижда от статията на М. Войнов, Някои въпроси във връзка с образуването на българската държава и покръстването на българите, ИИИ, т. 10,1960, стр. 282—284, където е развита мисълта, че за организация у славяните почти не може да се говори, докато прабългарите били носители на държавни традиции, отличавали се с висока организираност и изиграли „роля на създатели на държавата, на административни и военни ръководители на прабългарското и на славянското племе". Надценяване на ролята на прабългарите се среща и в статията на Г. Цанкова-Петкова, Территория болгарского государства в VII—IX вв., Византийский временник, 1960, стр. 140—143, където се говори за съюз на прабългарите със славяните, но държавата е ограничена само със заетата от прабългарите територия и се счита за прабългарска.

ствено-икономическото развитие на славяни и прабългари, а така също и в политическата и социално-икономическата обстановка на Балканския полуостров през VII в. Държавата като оръдие на насилие, като инструмент в ръцете на господствуващата класа за потискане и експлоатация на широките народни маси, а така също и като средство за защита на границите и за завоюване на нови територии не може да бъде дело на една личност и при това да се изгради за някакви си два-три месеца.

По този начин към стария спор за ролята на славяни и прабългари се прибави нов, този път вече на принципно нова основа. Главното в този спор, който се води между историците марксисти и буржоазните учени, е по въпроса за причините и закономерността в общественото развитие, довели до образуването на държавата. Защото признае ли се, че създаването на българската държава е резултат преди всичко от обществено-икономическото развитие на славяни и прабългари до VII в. и особено през VII в., няма вече място за подценяване на ролята на славяните и всички други въпроси придобиват второстепенен характер.

Въпреки многобройните изследвания независимо от постигнатите резултати все още има редица въпроси, по които може да се спори и които все още не са окончателно изяснени. Такива въпроси са: каква е истинската роля на славяни и прабългари при образуването на държавата; имало ли е славянска държава преди идването на прабългарите; какъв е бил характерът на държавата; какви са били отношенията между славяни, прабългари и византийци преди и след образуването на държавата; коя територия са населявали славянските племена в Мизия и др.

Всички тези въпроси не биха могли да бъдат разгледани в една статия. Но има два, чието изясняване е крайно наложително, тъй като те са основни и по тях обикновено се правят най-много грешки и фалшификации. Те са: причините за образуването на българската държава и участието на славяни и прабългари в нейното създаване. На тях е посветено и настоящото изследване.

*

Появата на частната собственост у славяните било смъртен удар за тяхната родова община. В бита им дълбоко навлезли и се превърнали в поминък такива явления, като алчността за натрупване на богатства, стремежът да се присвоява чуждата собственост, войната и грабежът. Така се създали условия за поляризация в славянското общество, за появата на родовоплеменна аристокрация, която в имуществено отношение значително се отличавала от останалата славянска маса. Към II в. от н. е. този процес бил отишъл значително напред и, както се вижда от сведенията на Тацит, славяните „разбойничествували“ по цялата област от Карпатите до Балтика, а аристокрацията им се била отдала на бездействие.[4]

Периодът на военната демокрация, в който славяните били вече навлезли, способствувал за рязко усилване на икономическото неравенство

[4] Cornelii Taciti Opera minora, Rec. H. Furneaux, Oxonii, 1899, § 46.

сред тях. Достатъчно е да се напомни, че по силата на тогавашната традиция, издигната в закон, богатствата се разпределяли неравномерно — военният вожд вземал една шеста част от плячката.[5] Това особено добре личи от следния пример: Ако славянска дружина от 500 бойци заграби 600 вола, военният вожд ще получи 1/6 част, т. е. 100 вола, а останалите 500 бойци ще получат общо 500 вола, т. е. по 1 вол на човек. Така всеки успешен набег довеждал до забогатяването на военноплеменната аристокрация, а чрез това и до възможностите ѝ да наема все по-големи и по-големи дружини, което от своя страна пък довеждало до ново увеличаване на богатствата ѝ. Затова периодът на военната демокрация е време, когато в славянското общество рязко се изостря имущественото неравенство и се очертават две основни класи — заможна военноплеменна аристокрация и огромна маса славяни общинници.

Наред с този процес настават промени и в обществените отношения. Народното събрание, в което участвували всички годни да носят оръжие мъже, все повече започнало да загубва функциите си. За сметка на това се увеличила извънредно много властта на отделните племенни вождове и военачалници. Поради това никак не е случайно, че в изворите още през IV в. се споменава за наличието на здрава племенна организация у славяните. Такъв е случаят със славянския вожд (rex) Божк, който погинал във война с готите заедно със синовете си и 70 велможи.[6]

Особено бърз бил процесът на обществено-икономическото развитие на южните славяни през VI в., когато те влезли в допир с Византия и започнали набези на нейна територия.

На Балканския полуостров славяните се сблъскали с огромна империя, която независимо от разлагащия се робовладелски строй разполагала с огромна мощ. Трябвало да се преодолява съпротивата на държава, която владеела целия полуостров, притежавала значителни богатства и територията ѝ била осеяна с безброй крепости.[7] Византийската армия пък имала зад гърба си бойната тактика, традиции, военно изкуство и въоръжение на старата римска империя. Успехът на славяните в борбата с империята зависел не само от личната храброст на отделните бойци и прилаганите в боя хитрости, но и от въоръжението, от възможността да се строи обсадна техника и да се превземат крепости.

На практика така именно и станало. През VI в. във военната техника на славяните бил извършен истински прелом. Докато в началото и първата половина на века в изворите изрично се отбелязва, че славяните били въоръжени само със стрели, копия и мечове и не смеели да се по

---

[5] Това положение се е запазило и в по-късните векове, като е било записано в законодателните актове. Вж. Закон судный людем краткой редакции, Москва, 1961, стр. 36: „шестоую часть достоить вземати кнѧзю; а прочеѥ все число взимати всѣмъ людемъ в равьноую часть разделитї великаго и малаго".

[6] Jordanes, Getica, 247; вж. Латински извори за българската история (по-нататък: ЛИБИ), т. I, София, 1958, стр. 354.

[7] За строежа на крепости на Балканския полуостров с оглед на славянските нашествия вж. З. В. Удальцова, Прокопий Кесарийски и его „История войн с готами". Встъпителна статия към Прокопий из Кесарии, Война с готами, Москва, 1950, стр. 55—57.

казват в равнините за открит бой,[8] през средата на VI в. те вече свободно кръстосвали владенията на империята и дори превземали крепости с обсада.[9] В края на VI в. пък, както признава Йоан Ефески, те вече свободно се разпореждали в балканските владения на Византия, разполагали с многобройно оръжие и се научили на военно дело по-добре от самите ромеи.[10]

Особено големи успехи постигнали славяните при приготовляване на обсадна техника. Под стените на Солун те си служили с бойни кули, стенобойни, каменометни и огнеметни съоръжения, правели специални защитни навеси на лодките си от дъски и кожи.[11] А усъвършенстването на бойната техника, както е известно, е било възможно само въз основа на общото усъвършенстване и развитие на занаятите (ковачество, дърводелство и др.) и въобще на производителните сили. Това от своя страна пък не можело да не окаже влияние върху по-нататъшното развитие на обществените отношения у славяните. Затова не е чудно, че докато в началото на VI в. южните славяни били почти на една и съща степен на развитие с източните и западните, в началото на VII в. те били отишли вече много по-напред от тях. Затова и първото трайно славянско държавно обединение трябвало да бъде създадено от южните славяни.

Продължителните войни с Византия и честите набези донесли на славяните огромна плячка. Прокопий съобщава, че след нападението през 550 г. един славянски отряд отвел със себе си много десетки хиляди пленници и награбил ценности.[12] Друг отряд пък опустошил областта Астика (близо до Цариград) и откарал оттук огромна плячка.[13] За такива грабежи споменават и други автори.[14] А Йоан Ефески изрично отбелязва, че в края на VI в. славяните в продължение на няколко години не напускали пределите на империята, заграбили голяма плячка, взели много пленници, задигнали дори императорските стада и най-различни други имущества, поради което разбогатели твърде много.[15] Няма съмнение, че

[8] Procopius, Libri de bellis, VII 38; вж. Гръцки извори за българската история (по-нататък: ГИБИ), т. II, София, 1958, стр. 132: Славяните „по-рано не били воювали срещу крепости, нито били дръзвали да слизат в равнината". — За облеклото и въоръжението на славяните вж. пак там, стр. 126.

[9] Procopius, Libri de bellis, VII 29 и 38; вж. ГИБИ, II, стр. 128: „Те (славяните) успели да превземат и много крепости, дори и такива, които по-рано изглеждали непревзимаеми", и стр. 132: „и двете войскови части чрез обсада превзели много крепости."

[10] Вж. А. П. Дьяконов, Известия Йоанна Эфесского и сирийских хрониках о славянах VI—VII вв., Вестник древней истории, № 1, 1946, стр. 32.

[11] Вж. Acta S. Demetrii, XIV 133—142; вж. ГИБИ, III, 1960, стр. 122–125. След изброяване на различните видове обсадни съоръжения се съобщава, „че казаните каменометни машини бяха над петдесет само в източната част на града" (стр. 125).

[12] Procopius, Libri de bellis, VII 38; вж. ГИБИ, II, стр. 133: славяните „разграбили всички богатства. . ., като отвеждали със себе си безбройно много пленници".

[13] Procopius, Libri de bellis, VII 40; вж. ГИБИ, II, стр. 136—137: „те свободно ограбвали така наречената област Астика, която от старо време не била опустошавана, и поради това намерили там голяма плячка".

[14] Сведения за взета при грабежите плячка могат да се намерят у всеки автор, при всяко нападение. Особено важно обаче е обобщаващото сведение на Менандър (вж. Menandri Fragmenta, I 15; вж. ГИБИ, II, стр. 232), в което се съобщава, че аварският каган Баян отдавна искал да нападне славянските земи, като се надявал, „че ще намери страната им богата, тъй като земята на ромеите била от дълго време опустошавана от славяните. . ., а тяхната земя никога [не била опустошавана] от никой друг народ".

[15] Вж. А. П. Дьяконов, цит. съч., стр. 32: „заловиха и всички царски стада, много хиляди (глави) и друга разнообразна плячка."

тези богатства не са отишли поравно в ръцете на всички славяни. По-голямата част били струпани у аристокрацията и военачалниците, които продължавали да разпределят придобитата плячка неравномерно. По този начин имуществено неравенство се усилило още повече. Класовите различия в славянското общество в навечерието на завладяването на полуострова се очертали още по-ярко.

Забогатяването на славянската аристокрация довело до усилване на нейната роля и власт в обществото. Това се налагало и от войните с Византия. Срещу империята не могло да се напада с разпокъсани сили, стихийно, без план. Необходимо било да се създаде здрава организация. И понеже набези били извършвани постоянно, постоянна била и нуждата от политическа и военна организация. Това наложило през целия VI в. славяните да имат здрави племенни съюзи. За такива племенни съюзи и за техните вождове се споменава твърде често у византийските автори: Менандър говори за славянския вожд Добрита, който от името на всички славянски първенци отхвърлил претенциите на аварите да ги подчинят;[16] Теофилакт Симоката съобщава за славянския вожд Ардагаст, който през 585 г. действувал при Одрин с големи славянски множества, като водел със себе си значителен брой заловени пленници и огромна плячка;[17] за славянските князе Мусокий и Ардагаст се споменава през 594 г.;[18] през същата година действувал против Византия и Пирогаст.[19]

Съществуването на здрава племенна организация се чувствува и в самите нападения на славяните над полуострова. Така напр. през 549 г. трихиляден славянски отряд преминал Дунава като едно цяло дотогава, докато преминал укрепителните пояси по Дунава, Стара планина и Средна гора — едва при р. Марица той се разделил на две части.[20] През 551 г. огромна славянска войска преминала Дунава с ясно определената цел да нападне и превземе Солун. По-късно към нея се присъединила нова славянска войска, която дошла от север. Така събраната войска след това се разделила на три части, грабила цяла година византийските територии, презимувала на полуострова и продължила грабежите си на следната година.[21] Ясно е, че действията на всички тези отряди не са били изолирани и стихийни. Те идвали в земите на юг от Дунава с определена цел, нападали предварително определени области, съединявали се и се разделяли съобразно с поставените задачи. Ясно е, че действията им се ръководели от един определен център, от изграден здрав племенен съюз.

---

[16] Excerpta de legationibus, I 14; вж. ГИБИ, II, стр. 231—232: „предводителят на аварите бил изпратил при самия Добрита и управниците на народа пратеници."

[17] Theophylacti Simocattae Historiae, I 6; вж. ГИБИ, II, стр. 297.

[18] Theophylacti Simocattae Historiae, VI 6 и 8; вж. ГИБИ, II, стр. 321—327.

[19] Theophylacti Simocattae Historiae, VII 4; вж. ГИБИ, II, стр. 335—337. — За наличието на тези племенни съюзи вж. Ал. Бурмов, Към въпроса за отношенията между славяни и прабългари през VII—IX в., стр. 73. Вж. също Д. Ангелов, История на българската държава и право, стр. 57.

[20] Procopius, Libri de bellis, VII 38; вж. ГИБИ, II, стр. 131.

[21] Procopius, Libri de bellis, VII 40; вж. ГИБИ, II, стр. 134—137.

Същото нещо се потвърждава и от войните с аварите.[22] Затова лишени от всяко основание са твърденията, че славяните нямали организация.[23]

И така, преди още да се заселят на полуострова, славяните имали здрава племенна организация, усъвършенствували значително оръдията на труда и особено бойната си техника. В областта на обществените отношения пък се достигнало до силно имуществено неравенство, до оформянето на две основни класи и създаването на предпоставки за възникването на бъдещата държава.[24]

В началото на VII в., от 602 до 612 г., славяните преминали дунавската граница, разгромили византийската власт над почти целия Балкански полуостров и се заселили тук.[25] Това събитие, което изиграло огромна

[22] Както беше посочено по-горе (вж. бел. 16), аварите се обръщат към един славянски център за преговори — Добрита и останалите управници. От името на всички славянски първенци отговорил Добрита. Освен това общият ход на войната между славяни и авари се отразил на славянските нападения срещу империята. Изобщо всички данни показват, че в Дакия славянските племена действували като едно цяло, а не разпокъсано.

[23] Вж. М. Войнов, Някои въпроси във връзка с образуването на българската държава и покръстването на българите, стр. 281, който се позовава на сведения на византийските хронисти, че славяните нямали боен строй и живеели без единна власт (става дума за славяните преди идването на Балканския полуостров — ПП), и заключава: „Положението е било същото и при заселилите се на Балканския полуостров славяни." Трябва да се каже, че Войнов в случая не е разбрал смисъла на извора: когато византийските летописци говорят за славяните, те сравняват с положението във Византия, напр. че не носят ризници, набедреници и наколенници; на хронистите прави впечатление, че за разлика от Византия славяните не се управляват от един човек; славяните нямали и традиционния за византийците боен строй. Но това далеч не означава, че славяните нямали боен строй и организация. Та нали същият автор говори, че славяните „си служат умело със засади, внезапни нападения, хитрости, като и денем, и нощем изобретяват различни начини на действие" (вж. ГИБИ, II, стр. 282). Или може би на Войнов изрично би трябвало да се посочи, че във византийските извори, напр. в „Деянията на св. Димитър", определено се говори за наличието на славянски боен ред: „Князете на племето драговичи единодушно решиха да се наредят в боен ред при стените, за да обсадят и превземат града" (вж. ГИБИ, III, стр. 150)? Но дори и да липсваха такива сведения, нима може да се пренебрегва такъв очевиден факт, че славяните в двубой с Византия отнели почти целия Балкански полуостров?

[24] Ср. Д. Ангелов, История на българската държава и право, стр. 61.

[25] За времето на заселването на славяните на Балканския полуостров вж. Ал. Бурмов, История на България, т. I. София, 1961, стр. 50. — Напоследък се правят опити да се отрече организираното заселване на славяните през периода 602—612 г., а да се представи то като процес на продължително проникване, започнало още от III в. С това се намалява значението на удара, нанесен на империята в началото на VII в. Към подобно мнение е склонен да се присъедини и М. Брайчевский, К истории расселения славян на византийских землях, ВВр., т. XIX, стр. 133—135, като приема, че вторият етап на заселването на славяните е започнал през втората половина на VI в.

Известно е, че с името на император Маврикий е свързано последното отчаяно усилие на Византия да спре славяните на дунавската си граница. Вместо да изчаква нападателите на собствената си територия, империята пренесла войната на север от Дунава, в земите на славяните. Не ще и съмнение, че тази мярка е могла да бъде приложена единствено при положение, че основната маса славяни не се били заселили на полуострова. Затова, без да се отрича частичното заселване на славянски маси на юг от Дунава, заселването на славяните на Балканския полуостров и свързаният с това удар не би трябвало да се поставят преди 602 г., т. е. преди бунта на византийската дунавска армия (вж. ГИБИ, II, стр.354—356). Сведенията пък от 619 г. говорят, че славяните били вече здраво уседнали на полуострова. Така напр. в „Деянията на св. Димитър" се казва, че преди обсадата в 620 г. славяните опустошили „цяла Тесалия и островите около нея, както и Еладските острови, а освен тях и Цикладските острови, и цяла Ахея, Епир, по-голяма част от Илирик и част от Азия" (вж. ГИБИ, III, стр. 129). Наскоро след първата несполучлива обсада славяните повикали на помощ аварите, като ги уверили, че Солун лесно ще падне, понеже: „градът

прогресивна роля в историята на европейския югоизток,[26] имало сериозни последици и върху живота на самите славяни.

Заселването на славяните на полуострова изменило сериозно техния бит. Основен поминък и преди били земеделието и скотовъдството, но войната била навлязла дълбоко в живота на славяните и цялата организация на обществото била изградена на военноплеменна основа. Сега, след заселването на полуострова, възможностите за грабеж почти изчезнали. Главното препитание идвало изключително от уседналия живот, от земеделието и скотовъдството. Това пък от своя страна не могло да не даде отражение върху военната организация. За масата от славяни последната все повече и повече ставала излишна — богатства тя вече не могла да осигури, а освен това откъсвала мъжете и от земята.

Големи промени настанали и в славянската община. Още преди заселването в земите на юг от Дунава частната собственост сериозно подкопала устоите на родовата община. Основна клетка в обществото станало семейството. Но общинната организация не изчезнала. Създадена била нова община — териториалната, — която обединявала семействата вече не по линията на кръвното родство, а въз основа на общността на територията. Тази териториална община обаче запазила редица черти от старата родова община: частичен контрол над обработваемата земя, пълен контрол и общо ползуване на необработваемата и т. н. При заселването на полуострова старите родови връзки окончателно били разкъсани. Заедно със завареното местно население славяните се организирали в териториални общини, в които обработваемата земя била собственост на отделните семейства. А това означавало, че тази земя можело да се придобива, купува и продава, наследява и раздава. Естествена последица от тези нови отношения било появата на разслоение вътре в общината, появата на бедни и богати, на имотни, полуимотни и безимотни. Така се създали условията едни хора да изпаднат в икономическа зависимост от други, да бъдат експлоатирани. За това именно говорят и сведенията на „Земеделския закон", които разграничават едрите поземлени собственици от изполичари, мортити и др.[27] А това на практика означавало създаване на

не само беше заобиколен от тях (тъй като те бяха обезлюдили всички градове и области, които зависят от него), но той единствен, както казахме, се намираше сред тях и приемаше всички бежанци от дунавските земи, от Панония, Дакия и Дардания и от другите провинции и градове и те се укрепяваха тук" (вж. ГИБИ, III, стр. 134). Поради това именно крайната дата на това основно масово заселване на славяните на полуострова трябва да бъде считана 612 г., тъй като на следната 613 г. те вече направили десант и на малоазийското крайбрежие.

[26] Вж. Ал. Бурмов, История на България, I, стр. 52.

[27] В § 9 на „Земеделския закон" се говори за земеделец мортит (*γεωργὸς μορτιτὴς*), който жъне и превозва снопи без знанието на земевладелеца (*τοῦ χωροδότου*), а в § 10 се определя, че мортитът трябва да получи девет снопа, а земевладелецът — един; в § 11 и 12 става дума за обеднял земеделец (*ἀπορήσαντος γεωργοῦ*), който дава земята си другиму; в § 14 и 15 се споменава за даване на земята под изполица (*τὴν ἡμισείαν*); § 20 и 31 съдържат сведения за собственици (*ὁ κύριος*) на гори, ниви и др.; в § 34 се казва за „нает овчар" (*ποιμὴν μισθωτός*), а в някои от следващите параграфи (§ 45—47) и за роби (*δοῦλος*) и т. н. (вж. ГИБИ, III, стр. 211—216). — Вж. по-подробно у Е. Э. Липшиц, Очерки истории византийского общества и культуры (VIII — первая половина IX века), М. — Л., 1961, стр. 49—87. — Ср. Ал. Бурмов, Създаване на българската държава, стр. 93—94, и в История на България, I, стр. 56—57; С. Никитин, цит. съч., стр. 60—64; Д. Ангелов, История на българската държава и право, стр. 62—63.

такива отношения в славянското общество, при които съществували експлоатация и потисничество, а за запазването на тези отношения господствуващата класа се нуждаела от държавен апарат.

Заселването на славяните на полуострова променило съществено положението и на военноплеменната аристокрация. Преди всичко тя заграбила голяма част от земите на византийските робовладелци и с това още повече усилила своята икономическа мощ. Старото имуществено неравенство, съществуващо върху неравномерното разпределение на плячката (добитък, скъпоценности и др.), сега се задълбочило още повече и прераснало в поземлено. А притежанието на земя давало възможност за експлоатация на чужд труд.

От друга страна, със заселването на полуострова спрели набезите и грабежите, изчезнал онзи постоянен източник, който носел несметни богатства. Приходи и богатства следователно могло да се придобиват или по пътя на обработване на земите, или чрез присвояване част от произведенията на завареното местно население и на славяните общинници.

Главната проблема, която изпъквала пред славянската аристокрация за обработване на земите, била за източниците на работна ръка. С удара, нанесен на Византия, били ликвидирани и робовладелските отношения. На полуострова нямало вече роби, нямало и откъде да се набавя робска ръка, тъй като спрял онзи постоянен приток на пленници, които били набавяни по време на успешните войни и които били обръщани в роби. Скоро след заселването си на полуострова славяните сами трябвало да преминат в отбрана, тъй като откъм 640 г. Византия уредила работите си в Мала Азия и хвърлила всички сили за възстановяване на господството си върху загубените балкански територии.[28] И накрая робският труд бил изживял вече времето си, бил нерентабилен, поради което дори в самата робовладелска империя били принудени да преминават към по-меки форми на експлоатация, напр. колоната.[29]

За славянската аристокрация следователно не оставала друга възможност освен да постави под своя зависимост местното население и тя все повече и повече насочвала погледите си към него. И колкото по-силен бил процесът на обезземяване в общините, колкото повече процесът на поляризация в общините се засилвал, толкова по-голяма била възможността да се привлекат безимотните и малоимотните на работа в земите на аристокрацията. Така се създавали експлоататорски отношения, за чието утвърждаване и задълбочаване славянската аристокрация се нуждаела от държавен апарат.[30]

Но това все още било далеч недостатъчно за изграждането на държава. Процесът на разслоение в общините бил много бавен, тъй че за славянската аристокрация било почти невъзможно да чака толкова дълго, за да си набави необходимата работна ръка. При това установяването

[28] Еж. В. Златарски, История на българската държава през средните векове т. I, ч. 1, София, 1918, стр. 18—19.
[29] Вж. Д. Ангелов, История на Византия, т. I, София, 1959, стр. 41—45.
[30] Вж. Ал. Бурмов, История на България, I, стр. 58.

на новите феодални отношения върви не по линията на обезземяване на селячеството, а по пътя на изпадането му в икономическа зависимост. Трябвало следователно да се посегне на общините като цяло, да се поставят те под господарска опека и да се принудят да дават част от приходите си под формата на рента на своите господари. За това обаче била необходима силна власт, изграден държавен апарат. Държавата следователно била необходима на славянската аристокрация за настъпление срещу селячеството като цяло, а не само за задържане в подчинение отделни изпаднали вече в икономическа зависимост селяни.

Държавна организация била необходима на славянската аристокрация и за урегулиране на отношенията с местното население. Не бива да се забравя, че славяните се заселват на една територия, която в продължение на много години познава административен живот и държавно устройство. На полуострова славяните идват като рушители на робовладелските отношения, но те не унищожават изцяло тукашното устройство, не създават анархия. Безспорно те са наследили известни устройствени форми, които са им давали възможност да държат в подчинение завареното местно население. Тогавашният летописец Михаил Сирийски изрично отбелязва, че славяните, т. е. славянската аристокрация, обложили местното население с данъци, като му казвали: „Излизайте и сейте и жънете; ние ще вземем от вас като данък само половината."[31]

Отношенията на подчинение и зависимост, установени между славянската аристокрация и завареното местно население, властно изисквали изграждането на държавен апарат. Новата държавна организация обаче трябвало съществено да се отличава от заварените отношения, на които славяните били рушители. Тук трябвало да се създаде нещо ново, което да включва в себе си донесената от славяните племенна организация с някои от заварените форми, отнасящи се главно до отношенията на зависимост на местното население от славянските първенци. Но веднъж започнало изграждането на държавна организация, на нейния сложен апарат за насилие, той неминуемо трябвало да обхване и славянската маса. Трудно било една част от общините да бъде поставена в икономическа зависимост, а други да се ползуват с пълна свобода. Особено трудно пък било това там, където славяните живеели смесено с местното население.[32] Затова именно държавната организация трябвало да се изгражда по-бавно, но за сметка на това да обхване цялото общество.

---

[31] Вж. Н. Пигулевская, Сирийские источники по истории народов СССР, М. —Л., 1941, стр. 101—102.

[32] Вж. Д. Ангелов, История на българската държава и право, стр. 62—63, където се обръща внимание, че формите на експлоатация над завареното местно население били разпространявани и над славяните. Според Д. Ангелов обаче това ставало само по отношение на онези славяни, които обеднявали и търсели помощта на по-богати земевладелци. В същност главният въпрос се състои в това, как масата славяни изпаднала във феодална зависимост? Несъмнено това е станало по пътя на изграждането на държавна организация, облагане с данъци и след това преотстъпване на тези данъци и задължения на отделни управители и военачалници, които по този начин ставали феодали. По този начин феодализмът в България е бил налаган по два пътя: изпадането на селячеството в икономическа зависимост от едрите земевладелци и обременяването му със задължения от самата държава.

Държавната организация била необходима не само на славянската аристокрация за нейните класови, експлоататорски стремежи. В известна степен тази организация била необходима на цялото славянско общество за защита на собствените земи и имущество от преминалата в настъпление Византия. И колкото заплахата от възстановяването на византийското владичество била по-голяма, толкова и нуждата, а с това и възможността за създаване на държавна организация нараствала.[33]

Но в славянското общество не само се чувствувала остра нужда от организация. Такава организация или подобна на нея съществувала и се изграждала непрекъснато.

Заселването на славяните на Балканския полуостров и преодоляване съпротивата на Византия само за десетина години не е станало стихийно и неорганизирано. Тук е била необходима здрава и стегната организация, без която всяко нашествие и особено заселване било немислимо.[34] Поради това, ако през VI в. се говори за наличието на здрави племенни съюзи, в периода на заселването те са били необходими повече откогато и да било. Успехът във войните срещу Византия показва, че те са съществували.

Нуждата от здрава племенна организация се чувствувала и в първите десетилетия, тъй като борбата с Византия продължила. Та мислимо ли е било да се нападат такива твърдини като Солун (620) и Цариград (626) без обединените усилия на много племена и без здрава племенна организация? Сведенията за обсадата на Солун показват, че славянските племена драговичи, сагудати, велегезити, ваюнити, верзити и др. действували не само по общ план, но дори при неуспех не се разотивали, а продължавали да обсъждат мерки за успешното завършване на обсадата. Известно е и името на славянския вожд, който стоял начело на тукашния племенен съюз — княз Хацон.[35] Пак в тези области се споменава за племенен съюз начело с княз Пребънд, който бил умъртвен от византийците и чиято смърт била повод за близо 13-годишна ожесточена война срещу Солун.[36]

Около 640 г. във византийско-славянските отношения настанал обрат. Империята хвърлила всички сили да възстанови властта си над полуострова. На юг по суша и по море тя действувала, за да си отвоюва Егейското крайбрежие и да установи сухопътна връзка със Солун през Тракия. На север вниманието било насочено към укрепване на византийската власт по Черноморското крайбрежие. През средата на полуострова империята гледала да си осигури властта по стария римски път: Цари-

[33] Вж. Ал. Бурмов, Създаване на българската държава, стр. 94; Д. Ангелов, История на българската държава и право, стр. 65—66.

[34] Не е безинтересно да се отбележи, че докато славяните в двубой с Византия се заселили трайно на Балканския полуостров за десетина години, същите тези земи при наличието на множество държавици били завладени от турците за 101 години, от 1352 до 1453 г. Това също така показва силата на славянския удар, но същевременно говори и за голямата организация на славянските нападения.

[35] Acta S. Demetrii, I 166—167; вж. ГИБИ, III, стр. 133.

[36] Acta S. Demetrii, IV 185—193 и 67—105; вж. ГИБИ, III, стр. 143—158. Ср. Ал. Бурмов, Към въпроса за отношенията между славяни и прабългари през VII—IX в., стр. 73.

град—Одрин—Пловдив—София—Ниш—Белград.[37] По този начин борбата се разгоряла не из целия Балкански полуостров, а само в определени направления. Да воюва навсякъде империята нямала достатъчно сили, пък и не била уредила окончателно отношенията си с арабите в Мала Азия. Но от това, че императорските войски действували само в определени направления, следвало, че и съпротивата на славяните тук трябвало да бъде най-силна. Тук именно се чувствувала и най-голямата нужда от обединяването на племената в здрава организация, за да може да бъде отбита надвисналата опасност.

За съжаление сведенията на византийските автори за византийско-славянските отношения през VII в. са твърде оскъдни. С изключение на сведенията за борбите около Солун и някои други откъслечни данни византийските автори почти не обръщат внимание на събитията в Балканския полуостров. Вниманието им по това време е насочено на изток, където се води решителна борба с арабите. Но мълчанието на изворите в никакъв случай не дава основание да се пренебрегва онази продължителна борба, която славяните и империята водили през VII в.[38] Фактът, че през втората половина на VII в. империята се чувствувала господар на положението на полуострова, показва, че от отбрана на Цариград и Солун до това положение Византия е преминала труден път на борба. Същевременно много славянски племена дълги години наред не признавали властта на империята, което ще рече, че възстановяването на византийското владичество над полуострова не е ставало никак леко. Показателен в това отношение е примерът със седемте славянски племена и племето севери в Мизия, които през цялото време не признали властта на империята и воювали с нея.[39]

Наличието на здрава племенна организация сред южните славяни през VII в. е безспорен факт. Но това не е същата онази организация, която славяните имали на север от Дунава и с която дошли на Балканския полуостров. През VI в. войната била поминък и всички годни да носят оръжие мъже влизали в славянските дружини. В такъв смисъл тогавашните военни дружини представлявали въоръженият народ. След заселването на полуострова военната организация не могла да се запази вече, тъй като била икономически неизгодна. Във връзка с конкретните условия трябвало да се премине към нова форма на организация.

---

[37] Вж. П. Мутафчиев, История на българския народ, т. I, София, 1943, стр. 107—108.

[38] В историческата литература вече е изтъкнато, че за този период вниманието на византийските автори е насочено предимно върху войните с арабите, поради което те не отделят почти никакво внимание на отношенията на империята със славяните. С малки изключения това е направено само за събитията около Солун, и то далеч непълно (вж. Ал. Бурмов, Към въпроса за отношенията между славяни и прабългари през VII—IX в., стр. 72). Мълчанието на изворите в никакъв случай не дава основание да се прави извод, че в Мизия не е имало изградена организация, както смята М. Войнов, Някои въпроси във връзка с образуването на българската държава и покръстването на българите, стр. 282. Та византийските хронисти не говорят и за начина, по който Византия възстановила господството си над полуострова през втората половина на VII в., но въпреки мълчанието на изворите никой не се опитва да оспори това.

[39] Вж. тук, по-долу.

Там, където трябвало да се завоюва нова територия, във военните дружини участвували всички мъже. Такъв е случаят с обсадата на Солун в началото на VII в. — славяните водели със себе си жените и децата и карали покъщнината си, тъй като имали намерение да се заселят в града след превземането му.[40] За оръжието е трябвало да се хващат всички мъже и по време на върховна опасност, когато имуществото и земите били застрашени от византийско нашествие. През останалото време било необходимо да се поддържат постоянни военни дружини, които да охраняват мирния труд на огромното мнозинство славяни общинници. Тези военни дружини могло да се изградят единствено на базата на издръжката им от онези, които се занимавали с мирен труд. Опитът със завареното местно население, което било обложено с данък, показвал как трябвало да се постъпи и със славянското население. Така била създадена нов вид военна организация, издържана от народа, но подчинена на военноплеменната аристокрация. Тази нова войска, чието предназначение било да поддържа сигурността и да пази територията от външно нападение, винаги могло да бъде използувана и срещу самия народ в случай на неподчинение.

Изграждането на новата военна организация като ударна сила на големите славянски обединения на Балканския полуостров е ставало предимно там, където опасността от Византия е била най-голяма. Поради това не е чудно, че колкото и оскъдни да са сведенията, те се отнасят именно до тези територии — Мизия и Македония. За едно от нападенията на Солун се разказва, че било извършено от „не твърде многобройна войска (защото ние ги изчислихме на около пет хиляди души), но твърде мощна и силна, понеже се състоеше от избрани и опитни бойци".[41] Съвсем очевидно е, че тази дружина от избрани бойци не е вече онова множество от племена, за което се говори при другите нападения на града. По същия начин трябва да се признае, че е съществувала постоянна и здрава военна организация и сред славяните в Северна България, за които патриарх Никифор изрично отбелязва, че след 680 г. получили за задача да пазят границите на държавата.[42]

И така благодарение на своето вътрешно обществено-икономическо развитие, а така също на конкретните условия на Балканския полуостров през VII в. българските славяни тръгнали по пътя на изграждане на своя държавна организация. Поради това, дали щели да дойдат прабългарите или не, такава организация вече се създавала и неминуемо щяла да се създаде.

*

Процесът на държавно образуване сред южните славяни през VII в. е факт, който не подлежи на съмнение. Това обаче все още не означава, че е била вече окончателно създадена и самата държава. Ако първото е безспорно, второто се нуждае от доказване.

Институт за литература БИБЛИОТЕКА

[40] Acta S. Demetrii, XV 155; вж. ГИБИ, III, стр. 129: „те водеха със себе си челядта си заедно с покъщнината и смятаха, като превземат града, да ги настанят там".

[41] Acta S. Demetrii, XII 98; вж. ГИБИ, III, стр. 111.

[42] Вж. тук по-долу.

Създател на теорията за съществуване на славянска държава преди идването на прабългарите е проф. С. А. Никитин. Според него „трайното обединение на седемте мизийски племена било образуващата се държава... Държавата у българските славяни била резултат на самостоятелно вътрешно развитие на славяните, а не последица на завладяването им от прабългарите... На север — в Крайдунавската низина — се намирало споменатото по-горе обединение на седемте племена: първата раннославянска държава на балканските славяни — основата за по-нататъшното държавно развитие в България".[43]

В тези мисли има едно безспорно вярно положение — в трайния съюз на славянските племена в Северна България да се търси първообразът на изграждащата се държавна организация. Останалите твърдения обаче не могат да бъдат приети безрезервно. Преди всичко необяснимо е защо от племенния съюз на племената в Мизия е изключено племето севери, което винаги се споменава с тях и се е намирало в еднакви отношения с другите народи?[44] Неприемливо е и твърдението, че прабългарите били завладели славяните и следователно била изключена възможността за създаване на обща държава. Това твърдение се обосновава с прословутия израз „*ὑπὸ πάκτον ὄντας*", за който е писано вече твърде много и от който единствено не би трябвало да се правят изводи по този толкова важен въпрос. Все още не може да се счита за доказано и твърдението, че споменатите седем славянски племена били образували държава. С нищо недоказано е и твърдението, че съюзът на племената в Македония бил „по-малко трайно обединение" от този в Северна България. Унищожаването на съюза около Солун може да бъде резултат и на по-силен натиск от страна на Византия, а не на липсата на необходимата вътрешна спойка.

Главната аргументация на проф. С. Никитин за обосноваване на твърдението за наличието на създадена вече славянска държава върви по линията на омаловажаване на ролята на прабългарите и принизяване на тяхната организация и култура. Така, като говори за трайните племенни съюзи на славяните, той ги противопоставя на прабългарския племенен съюз, който „бил нетраен и се разпаднал скоро след смъртта на Кубрат".[45] Но наистина ли прабългарският племенен съюз бил толкова нетраен, че се разпаднал от само себе си? Известно е, че този съюз се разпаднал под удара на хазарите, а не от вътрешна слабост. Достатъчно е само да се спомене, че една част от тези прабългари основават Волжско-Камска България, а другите участвуват в образуването на Придунавска България, за да се разбере, че всяко подценяване на общественото развитие на прабългарите е неправилно. Освен това не трябва да се забравя, че начело и на двете тези държави застанали синове на Кубрат, което говори за наличието на наследствена власт, а следователно и за напреднали обществени отношения.

---

[43] С. Никитин, цит. съч., стр. 65—66.

[44] За броя на славянските племена в Мизия (седем или осем) и за северите по-специално вж. тук по-долу.

[45] С. Никитин, цит. съч., стр. 72.

От този род е и твърдението, че „прабългарите стояли на уровена на развитие, близък до славяните, но все пак по-нисък“[46] и че „прабългарите не могли да противопоставят на славяните по-висока култура. Тяхната материална култура била примитивна“.[47]

С много неизвестни все още е въпросът за материалната култура на прабългарите преди идването им на Балканския полуостров, за да може да се твърди със сигурност, че те били по-назад от славяните. Наличието на каменни скулптурни произведения у прабългарите засега не дава основание за такова твърдение.[48] Не е обосновано с нищо това твърдение и що се отнася до равнището на производителните сили, поне наличието на еднакво изработена керамика не дава основание за такова твърдение.[49]

Неприемливо е и схващането, че в областта на обществените отношения прабългарите изоставали от славяните. Наличието на наследствена власт, съществуването на историческа традиция,[50] употребата на собствено летоброение[51] — всичко това не дава основание да се поставят прабългарите по-долу от славяните в културно и обществено отношение.

Наличието на еднобожие у прабългарите също така не би трябвало да бъде тълкувано като примитивен монотеизъм.[52] То е отражение на едни напреднали обществени отношения. По същия начин не би трябвало на прабългарите да се противопоставя богатият пантеон от божества у славяните.[53] Казаното се отнася до по-раншен период. През VI и VII в.

---

[46] С. Никитин, цит. съч., стр. 74.

[47] Пак там, стр. 75.

[48] В българската археологическа наука сега се води голям спор по въпроса за материалната култура на славяни и прабългари. Някои автори, като С. Георгиева, По въпроса за характера на ранносредновековната българска култура, Археология, год. IV, кн. 3,1962, стр. 1—5, считат, че материалната култура на славяните далеч надвишавала тази на прабългарите и че дори много от културните паметници, приписвани на последните, са или славянски, или пък силно повлияни от славянската култура. Други автори пък, като Ст. Станчев, Славяни и прабългари в старобългарската култура, Археология, год. IV, кн. 4,1962, стр. 1—6, считат, че крепостно-битовите комплекси в Плиска, Преслав и Цар Крум дават основание да се говори за по-висока материално-битова култура на прабългарите.

Явно е, че спорът за материалната култура на прабългари и славяни трябва да продължи. Още отсега обаче е съвсем очевидно, че старите теории и схващания тежат над участниците в днешната дискусия и че се проявява очевиден стремеж да се надцени културата на единия или на другия народ, макар че на практика се признават взаимните влияния. Животът на славяни, прабългари и завареното местно население, особено в Североизточна България, така тясно е бил свързан, че и в областта на материалната култура трябва поскоро да се търсят взаимните влияния, отколкото да се разграничава прабългарското от славянското.

[49] Казаното по-горе важи особено много за керамиката. Тук най-добре се чувствува преплитането на славянски и прабългарски елементи, поради което нашите археолози са затруднени на кой от двата народа да припишат едни или други керамични находки. Но това само по себе си е твърде показателно. Това означава, че керамичното производство на двата народа е било на еднаква степен на развитие, щом като не може да се извърши такова разграничаване по начина на изработване и дори по украса.

[50] Вж. Ал. Бурмов, Към въпроса за отношенията между славяни и прабългари през VII — IX в., стр. 90.

[51] За прабългарското летоброение вж. В. Златарски, цит. съч., стр. 353—382.

[52] С. Никитин, цит. съч., стр. 75.

[53] Пак там.

религиозните вярвания у славяните също претърпели промяна — в изворите се говори вече за един главен бог (Перун), което несъмнено е резултат на напредналите обществени отношения.

И така наличните данни показват, че прабългарите отишли доста напред в своето обществено-икономическо и политическо развитие, което им позволявало да образуват държава. Неправилно е следователно да се обяснява образуването на славянска държава с изостаналостта на прабългарите, така както е и недопустимо да се обосновава образуването на прабългарска държава чрез липсата на организация у славяните.[54]

Но въпросът има и друга страна. Неправилно е да се сравняват две несравними величини. Славяните били земеделски народ, в продължение на няколко десетилетия водели уседнал живот в пределите на империята, заимствували много от местната материална култура и изградили такива отношения, които съответствували на техния бит и на условията, при които живеели. А обстановката при прабългарите била съвсем различна. Те не могли да използуват византийската култура, но не чувствували и византийската заплаха. Освен това те са номади, а на полуострова идват със здрава военна организация. Условията на живот на двата народа следователно били съвсем различни и затова не би трябвало да се гадае дали славяните били малко по-напред в материалната си култура или пък прабългарите ги надвишавали в организацията си и от това да се прави извод кой би могъл да образува държава. Трябва да се признае, че степента на развитие и на двата народа била такава, че позволявала да се образува държавна организация. А кой, кога и къде щял да създаде държава, това зависело от конкретните условия, при които тази организация трябвало да се изгради.

Когато се говори за материалната култура на един или на друг народ, не бива тя да се издига във фетиш. Известно е, че степента на развитие на производителните сили и особено на оръдията на труда обуславя, но не предрешава въпроса, какви да бъдат производствените отношения. Теорията за „автоматичното действие на производителните сили" отдавна е опровергана. На една и съща степен на развитие на материалната култура, но при различна обстановка едни народи могат да образуват държава, а други — не. Това, разбира се, зависи не от някакви си расови особености, държавнотворни традиции и тем подобни, а от

[54] Вж. Ал. Бурмов, Отношенията между славяни и прабългари през VII — IX в., стр. 90. — Надценяване на ролята и организацията на прабългарите вж. у М. Войнов, Някои въпроси във връзка с образуването на българската държава и покръстването на прабългарите, стр. 282. Грешката на Войнов идва от това, че за прабългарите той цитира извор от X в. (Тактиката на Лъв Философ), а за славяните — извор от много по-ранно време (Стратегикона на Псевдо-Маврикий), което, разбира се, е съвсем неправилно. От друга страна, той не се е съобразил с факта, че прабългарите са били само едно племе, поради което съвсем естествено било да се управляват от един владетел. А славяните, които били неизмеримо множество и се делели на много племена, по онова време в никакъв случай не могли да имат една единна власт. Но от такива „факти" не би трябвало да се правят големи изводи за държавността у прабългарите. А Войнов доста се е поувлякъл в това отношение. Той съвсем безкритично възприема явно невярното схващане на М. Соколов, изказано още през 1879 г., че славяните били разединени, че Византия неминуемо щяла да ги подчини и че „началото на тяхното обединение поставили чуждоплеменните българи" (стр. 281).

конкретните условия. А има и още по-фрапиращи случаи. Историята знае безброй примери, когато племена с по-ниска материална култура завладяват по-напреднали в своето развитие народи и образуват държави. Така стои въпросът и с авари, и с хазари, и с маджари. Така би могъл да стои той и с прабългарите, ако те наистина бяха завоювали славяните. Затова, без да се отрича възможността на прабългарите да създават държава, въпросът за славянската държава трябва да се решава конкретно — имало ли е такава преди 680 г.?

Главен аргумент в полза на схващането, че в Мизия била създадена славянска държава, е сведението на византийските автори Теофан и Никифор за седемте славянски племена — споменаването им като едно цяло на два пъти, без да се посочват имената им, е дало основание да се смята, че спойката между тях е била толкова здрава, че съюзът бил вече прераснал в държава.[55]

Но тук е именно и главният спор. Ако въпросът за наличието на здрав племенен съюз е несъмнен, посоченото сведение далеч още не дава основание със сигурност да се приеме, че вече е била изградена и държавна организация.[56] Недостатъчен е и аргументът, че настаняването на прабългарите на Балканския полуостров е трябвало да стане със съгласието на някакво представително тяло у славяните, с което е трябвало да се сключи и договорът.[57] Та такова представително тяло би могъл да бъде и племенният съюз.

И така, без да се отрича, че мизийските славяни решително били тръгнали по пътя на създаване на държавна организация, наличните сведения все още не позволяват да се говори за създадена славянска държава. Разрешението на въпроса трябва да се търси другаде — в онази конкретна обстановка в Мизия през втората половина на VII в., която кръстоса на едно и също място интересите на славяни, прабългари и Византия.

---

[55] Вж. С. Никитин, цит. съч., стр. 65. По-късно към това становище се присъедини и Ал. Бурмов, Към въпроса за отношенията между славяни и прабългари през VII — IX в., стр. 75.

[56] Вж. Ал. Бурмов, Към въпроса за отношенията между славяни и прабългари през VII — IX в., стр. 75. Правилна е бележката на проф. Бурмов: „И така няма съмнение, че седемте славянски племена в днешна Северна България са били обединени в едно цяло. Въпросът е, това целоплеменен съюз ли е или държава?“ За съжаление обаче той доста прибързано възприе мнението на Никитин и се отказа от старото си схващане, което беше много по-правилно (вж. Ал. Бурмов, Образуване на българската държава, стр. 95: „Процесът на закрепването на славянския племенен съюз в Мизия и превръщането му в държава съвпаднал с настаняването на Балканския полуостров на една прабългарска дружина, начело на която стоял кан Исперих“). Напоследък (вж. История на България, I, стр. 60—61) той отново се върна към старото си схващане, че „през седемдесетте години на VII в. седемте славянски племена били вече пред прага на държавността“ и че общата държава на славяни и прабългари била образувана пред вид общата опасност от Византия. — Вж. М. Войнов, За първия допир на Аспаруховите българи със славяните, стр. 456, бел. 2, където правилно е отбелязано, че изразът „посочените седем племена“ буквално е взет от по-стар извор. Пак там са приведени сведения и от други извори, където е посочен определен брой племена, без те да са имали държава.

[57] Ал. Бурмов, Към въпроса за отношенията между славяни и прабългари през VII — IX в., стр. 75. Проф. Бурмов коригира това свое схващане, но все още без достатъчно аргументи търси началото на съюза между славяни и прабългари преди 680 г. Трябва да се изтъкне че този важен въпрос все още остава нерешен.

*

Византийските хронисти Теофан и Никифор почти по един и същ начин описват войната на прабългарите с Византия и заселването им в земите на юг от Дунава, а именно:

Когато император Константин Погонат узнал, че настанените в Онглоса прабългари нападат византийските владения на юг от Дунава, предприел голям поход срещу тях по суша и по море. Изплашените прабългари се затворили в укрепленията си и 3—4 дни не се решавали да влязат в открит бой. По това време императорът се върнал в Месемврия на лечение, войската му била обхваната от паника и побягнала. Прабългарите се възползували от това, подгонили бягащата войска, разбили я и се втурнали във владенията на империята. Като преминали Дунава, те достигнали чак до Варна, навлезли и във вътрешността на страната, като покорили намиращите се наблизо седем славянски племена и северите. Според Теофан северите били поселени в земите на Верегава, т. е. в проходите на Източна Стара планина, а според Никифор било им поверено да пазят областите, които граничат с ромеите. Същото станало и с останалите славянски племена: според Теофан те били поселени на юг и запад чак до Авария, а според Никифор трябвало да пазят границите с аварите. Със славяните прабългарите влезли в договорни (или данъчни) отношения. По този начин те се усилили, започнали да безпокоят византийските владения в Тракия и императорът се видял принуден да сключи договор с тях и да им плаща данък.[58]

В посочения текст преди всичко прави впечатление, че войната между прабългари и византийци била предизвикана поради нападенията на първите върху владенията на империята. И понеже тези владения се намирали на юг от Дунава, съвсем справедливо възниква въпросът, докъде са се простирали византийските владения на север от Стара планина през втората половина на VII в. — цяла Мизия ли е била в техни ръце или пък само една тясна ивица по Черноморското крайбрежие?[59] Във връзка с това стои и въпросът за териториалното разпределение на славяните в Мизия и взаимоотношенията им с Византия.

Византийският хронист Теофан изрично отбелязва, че прабългарите се заселили в земите на север от Дунава и че нападали и опустошавали „близките по Дунава земи, т. е. сега владяната от тях страна, тогава владяна от християните“[60]. Това сведение е много красноречиво. То показва, че цялата онази територия на юг от Дунава, която прабългарите владеели от 680 г. до средата на IX в., преди това е била византийско владение. Ясно е следователно, че не само Черноморското крайбрежие, но много повече земя се е намирала във византийски ръце преди 680 г.

[58] Theophanis Confessoris Chronographia; вж. ГИБИ, III, стр. 263—264. Nicephori patriarchae Breviarium; вж. ГИБИ, III, стр. 295—296.

[59] Според Ал. Бурмов, Към въпроса за отношенията между славяни и прабългари през VII — IX в., стр. 79, Византия владеела „само крайбрежието на Черно море в днешна Добруджа. . . — вътрешната част на страната е била в ръцете на славяните“. — Според М. Войнов, Някои въпроси във връзка с образуването на българската държава и покръстването на българите, стр. 282, цяла Северна България била византийско владение.

[60] Theophanis Confessoris Chronographia; вж. ГИБИ, III, стр. 263.

Пак у Теофан се съдържат сведения и докъде са се простирали владенията на империята. Като говори за разбиването на византийската войска, той съобщава, че прабългарите започнали преследване: преминали Дунава, прекосили цялата територия до Варна и се настанили тук. Мястото много им харесало, още повече че било и естествено укрепено: отзад била р. Дунав, отстрани — Черно море, а от другите две страни се намирали теснини,[61] т. е. имало планински възвишения. Няма съмнение, че в това описание три от границите са точно определени: Дунав, Черно море и Стара планина. Остава да се определи четвъртата граница, която също така достигала до някакви възвишения.

Определянето на западната граница е възможно благодарение на сведенията на другия византийски хронист — патриарх Никифор. Той също така отбелязва, че прабългарите достигнали чак до Варна. Същевременно обаче споменава, че те навлезли и в „разположената по-нататък вътрешна земя“[62], т. е. отишли доста на запад от Варна. В това именно „укрепено и отвсякъде осигурено място — и от реката, и от мъчнопроходимата местност“[63] те се заселили. А това ще рече, че западната граница на прабългарите е достигала някъде до възвишенията по линията Коларовград—Русе. Тази именно земя, от Коларовград до морето и от Стара планина до Дунава, сега станала владение на прабългарите и в съчиненията на по-сетнешните византийски автори е наречена с името България.[64]

И така прабългарите отвоювали от византийците цялата североизточна част на Балканския полуостров. Преди това обаче през тази именно територия Константин IV Погонат преминал със сухопътната си войска и за нейната защита тръгнал на война срещу прабългарите.

Определянето на византийските владения на север от Дунава поставя нов въпрос — къде са се намирали споменатите седем славянски племена и северите — във владяната от византийците територия или извън нея? Ясно е, че от отговора на този въпрос зависи и разрешението на спора за византийско-славянските отношения.

Известно е, че от 640 г. Византия повела борба на живот и смърт със славяните за покоряването им. Особено жестока била тази борба в земите на север от Стара планина. По своето стратегическо положение Северна България играела важна роля в борбите между Византия и славяните. Тя била онзи жив мост, който свързвал славяните на юг от Стара планина с техните събратя на север от Дунава. Докато Византия не се наложела трайно в земите между Стара планина и Дунава, от север винаги можели да идват нови славянски маси и с това господството на империята над полуострова било не само застрашено, но и доста проблематично.

Северна България е естествено защитена на юг от Стара планина и преминаването на проходите винаги е криело големи изненади. Най-уязвима

---

[61] Theophanis Confessoris Chronographia; вж. ГИБИ, III, стр. 263.
[62] Nicephori patriarchae Breviarium; вж. ГИБИ, III, стр. 296.
[63] Пак там.
[64] Ал. Бурмов, Към въпроса за отношенията между славяни и прабългари през VII — IX в., стр. 81—82.

обаче тя е от изток — откъм Черно море и Добруджа. Затова именно Византия направила всичко възможно да задържи и да се укрепи в Добруджа. С това империята си осигурявала достъп чрез своя флот да прониква навътре по Дунава и да прекъсва връзката между славяните по двата бряга на реката; по суша пък славянските земи в Мизия винаги могли да бъдат нападани, без да е необходимо да се преминава през старопланинските проходи. Добруджа станала нещо като трамплин и изходна база за нападение над славянските племена в Мизия. И обратното, загубата на Добруджа водело до загуба и на Северна България, а това означавало, че войната трябвало да се пренесе на юг от Стара планина. Затова именно императорът Константин IV Погонат лично застанал начело на византийските войски против прабългарите — не само да спре техните нашествия, но и да защити една територия, която била крайно необходима на империята.[65]

От сведенията на Теофан и Никифор се вижда, че през втората половина на VII в. Византия не е била господар на цяла Северна България, а само на североизточната ѝ част. Ясно е, че в останалите земи, т. е. в териториите на запад от линията Коларовград—Русе, са живели славянски племена, които не признавали властта на империята и водили упорита борба с нея. Тези именно племена са били споменатите вече седем славянски племена и северите. Че това е така, личи от сведенията на двамата хронисти и особено от тези на Никифор, който казва, че след като прабългарите прогонили византийските войски от Североизточна България, те влезли в досег със седемте славянски племена и племето севери, „които живеели наблизо“,[66] т. е. не били подвластни на Византия и не населявали владяната от нея територия.

При това положение прабългарите се заселили в една територия, в която имало изградена административна организация в продължение на много години и от която те не могли да не заимствуват. И при тях се получило същото онова, което станало и със славяните — съчетаване на донесени организационни форми със заварени такива. По този начин изграждането на държавна организация у прабългарите ставало самостоятелно и независимо от останалите осем славянски племена в Мизия, тъй като те не са населявали териториите, в които прабългарите се заселили.[67]

Прогонването на византийците и заселването на прабългарите в Добруджа сериозно изменили политическата обстановка в земите на север от Стара планина. Преди всичко усложнило се положението на прабългарите. Те се заселили в една територия, с чиято загуба Византия не

---

[65] Според Ал. Бурмов, Към въпроса за отношенията между славяни и прабългари през VII — IX в., стр. 79, и История на България, I, стр. 60, походът на Константин IV Погонат бил предприет, за да се осуети сключеният вече съюз между славяни и прабългари.

[66] Nicephori patriarchae Breviarium; вж. ГИБИ, III, стр. 296.

[67] В историческата литература досега се приемаше, че племето севери е живяло в Добруджа. Напоследък М. Брайчевский, цит. съч., стр. 133, постави там и останалите седем славянски племена. — Ал. Бурмов, Към въпроса за отношенията между славяни и прабългари през VII — IX в., стр. 79, не определя къде точно са живели тези племена, но допуска местопребиваването им доста на изток, поради което се наложило да отстъпят част от своята територия на прабългарите (вж. тук по-долу).

искала в никакъв случай да се примири. Явно било, че предстоели нови, още по-решителни сражения и че войната на север от Дунава била само началото. За да се задържат в новите си земи, прабългарите трябвало да уредят отношенията си със славяните и да ги спечелят на своя страна.

Войната между прабългари и славяни била изключена. Преди всичко самите прабългари не биха могли да воюват на два фронта. На първо място не бива да се надценява спечелената победа на север от Дунава — империята разполагала със значителни сили и при съответни благоприятни условия би могла да прогони или покори прабългарите. Освен това не бива да се подценява военната мощ и на съседните славянски племена — щом като самата Византия не била в състояние да ги покори, несъмнено те представлявали сериозна сила. Новата обстановка властно диктувала уреждане на отношенията със славяните. Неутралитетът на последните бил далеч недостатъчен — трябвало да се спечели тяхната подкрепа.

От същото нещо били заинтересовани и славянските племена. Вместо опасното византийско съседство, изпълнено с изненади, на източната им граница се намирали прабългарите, които не само че не ги застрашавали с нищо и не посягали на тяхната територия, но били и потенциален съюзник във войните с империята. А тези войни били неминуеми. В продължение на няколко десетилетия на собствения си гръб славяните били изпитали византийското съседство, пък и сега, след идването на прабългарите, те продължавали да имат обща граница с империята. И понеже Византия нямало да се откаже от намерението си да възстанови властта си над Северна България, естествено било да се потърси помощта на прабългарите, които вече воювали с империята. Така се създала обстановка, при която славяни и прабългари били не просто заинтересовани, но и принудени да си протегнат ръка за задружни действия против общия враг. Така се родил славяно-прабългарският съюз.

Изграждането на този съюз могло да стане единствено на равноправни начала, при пълно зачитане на териториалната обособеност и племенно самоуправление на двата етнически елемента.

Така и станало. Без да бъдат накърнявани правата нито на славяни, нито на прабългари, и едните, и другите поели съответни задължения за защита на границата: прабългарите трябвало да охраняват Черноморското крайбрежие; северите поели защитата на проходите в Източна Стара планина; останалите седем славянски племена пък получили за охрана границите на юг и запад.[68] На такива принципи била изградена създаде-

[68] В историческата наука съществува голям спор по въпроса за броя на славянските племена в Мизия. Според едни автори те са седем (в това число влизали и северите), а според други — осем (седем с неизвестни имена и северите). Текстът у Теофан обаче е толкова ясен, че не се нуждае от коментар: прабългарите „поселили северите от предната клисура на Верегава към източните части, а към юг и запад до Авария — останалите седем племена" (вж. ГИБИ, III, стр. 264). — За броя на племената и литература по въпроса вж. у Г. Цанкова-Петкова, Бележки към началния период от историята на българската държава, ИИБИ, т. 5, 1954, стр. 321—328. Според нея племената били две — северите и „седемте рода" (ἑπτὰ γενεάς). — Критични бележки към това мнение вж. у М. Войнов, За първия допир на Аспаруховите българи със славяните и за датата на основаването на българската държава, ИИБИ, т. 6, 1956, стр. 456, бел. 2. В същата статия, стр. 453—456, Войнов застъпва становището, че славянските племена са били всичко

ната през 680 г. българска държава. Скоро тя продължила войната с Византия, постигнала редица успехи през пролетта и лятото на 681 г. и още преди 16 септември с. г. принудила империята да сключи мир и да ѝ плаща годишен данък.[69]

В българската историческа наука вече окончателно е изяснен въпросът за изграждането на държавата на федеративен принцип. Приведени са многобройни факти за добри отношения между славяни и прабългари през VII—IX в. Показано е участието на славяните като съюзник на прабългарите във войните с Византия. Посочено е и това, че този съюз

седем. — Ив. Дуйчев, Обединението на славянските племена в Мизия през VII в., стр. 419—426, изказва съвсем неприемливото схващане, че числото на племената било „много".

Още по-големи спорове е предизвикал изразът *ὑπὸ πάκτον ὄντας*, употребен от Теофан при разглеждане на отношенията между славяни и прабългари. И в зависимост от това, как се превежда думата *πάκτον* — съюз или данък, се създават теории за съюзни или враждебни отношения между славяни и прабългари. — По-подробно за мненията на отделните автори вж. у М. Войнов, За първия допир на Аспаруховите българи със славяните, стр. 457—460. Самият Войнов обаче изказва съвсем ново мнение — според него изразът *ὑπὸ πάκτον ὄντας* означавал, че славяните били федерати на Византия, но подчинени на върховната ѝ власт (стр. 461—467). — Според Ал. Бурмов, Към въпроса за отношенията между славяни и прабългари през VII — IX в., стр. 74, този израз се отнася до взаимоотношенията между самите славянски племена и показва договорните отношения помежду им.—Трябва да се изтъкне, че Г. Цанкова-Петкова, цит. съч., стр. 328, обърна внимание на факта, че в горния израз думата *ὄντας* = били е от м. р. и не се съгласува само с *ἑπτὰ γενεάς*, която е от ж. р., а се отнася и до северите, дума също от м. р. Това означава, че въпросният израз се отнася до всички славянски племена, а не само до една част от тях. С това именно не се е съобразил Ив. Дуйчев, Обединението на славянските племена в Мизия през VII в., стр. 418—419, като изказва мисълта, че седемте племена били изпаднали в данъчна зависимост от прабългарите, а северите запазили автономията си. Вж. за това и критичните бележки на М. Войнов, Отново по въпроса за възникването на българската държава, стр. 275—276. — Изразът *ὑπὸ πάκτον ὄντας* може да се преведе в смисъл и на съюзни, и на данъчни отношения — поне употребата му от Теофан позволява това. Но не от буквалния превод трябва да се съди за отношенията между славяни и прабългари, а от цялостната им история през периода VII — IX в., както това е направил проф. Бурмов в посочената вече статия.

Спор предизвикват и думите на двамата хронисти, че прабългарите завладели славяните и ги преселили (*κατῴκισαν*) според Теофан или пък им поверили отбраната на границите (*φρουρεῖν* и *τηρεῖν*) според Никифор. В историческата литература вече убедително е показано, че сведенията на двамата хронисти не бива да бъдат тълкувани буквално, тъй като всички факти говорят тъкмо за противното. Та би ли могло дори да се допусне, че прабългарите ще завладеят славяните и при още неуредени отношения с Византия биха им поверили охраната на границите си? В посочената вече статия на проф. Бурмов има достатъчно примери, които показват съюзните отношения между славяни и прабългари. Към тях обаче е необходимо да се направи само една корекция. Както показват фактите, трябва да се изостави твърдението за преселването на славянските племена и да се приеме съобщението на Никифор, че им била поверена отбраната на границата. С това още по-добре се обяснява сключването на съюза.

Към аргументите за съюзни отношения може да се прибави още един. Това са думите на Никифор, че след като уредили отношенията си със славяните, прабългарите „се укрепили и се усилили", което им дало възможност да продължат войната с Византия, като я принудят да сключи мир и да им плаща данък (вж. ГИБИ, III, стр. 296). А това усилване и утвърждаване на прабългарите е могло да стане не чрез влошаване и изостряне на отношенията със славяните, а по пътя на съюзяването и на задружната борба против империята.

[69] За датата на войната на прабългарите във Византия и на сключения мирен договор вж. М. Войнов, За първия допир на Аспаруховите българи със славяните, стр. 468—476.

просъществувал до първата половина на IX в., когато било въведено ново административно деление. Убедително е показано, че новата държава не е прабългарска и че за никакво завоевание и покоряване на славяните не може да става дума.[70]

И така на образуването на българската държава трябва да се гледа като на сложен процес, а не на някакъв си еднократен акт. Този процес започнал с изграждането и укрепването на племенните съюзи у славяни и прабългари, съчетаването им със заварените на Балканския полуостров местни устройствени форми и завършва с обединението на двете самостоятелно изграждащи се институции в една. С това завършил първият етап — окончателно изграждане на държавата през 680 г. След това започнал вторият етап: укрепване на създадената вече държава, взаимните влияния между славяни и прабългари, преодоляване на етническите различия и племенна обособеност. Затова този втори етап в етническо отношение завършил със славянизирането на прабългарите, а в политическо — с премахване на федерацията и преминаване към централизирано управление.

*

Новата държава била държава на славяни и прабългари. И едните и другите изиграли важна роля в нейната история, поради което тази роля не би трябвало нито да се надценява, нито да се подценява.

Ролята на прабългарите не бива да се подценява. С идването си на Балканския полуостров те помогнали на славяните за окончателно отбиване на надвисналата византийска заплаха и за предотвратяване на онези фатални последици, които постигнали славянските племенни съюзи около Солун. Затова успешната война на прабългарите през 680 г. против Византия завършва с окончателното изграждане на българската държава. А и по-късно, в създадената вече държава, ролята на прабългарите не е малка. С важното си стратегическо положение, със здравата си военна организация, с ръководните функции в държавата те спомогнали твърде много за отбиване на византийските нападения особено през VIII в., а с това и за укрепване на общата държава. Затова и по-голяма част от управленческата терминология била прабългарска. Те дали на държавата собственото си име и тя вече станала България. Българи започнали да се наричат и поданиците ѝ.

Същевременно обаче тази роля не бива в никакъв случай да се надценява и абсолютизира. Славяните не са били пасивни зрители и ръководени маси в държавата. Техните князе съумели да запазят своята самостоятелност в държавата. Наред с прабългарската управленческа терминология била употребявана и славянската: князе, жупани, старейшини и др.

[70] В ж. Ал. Бурмов, Към въпроса за отношенията между славяни и прабългари през VII — IX в., стр. 81—94.

[71] Рожденатa дата на българската държава е 680 г., когато бил изграден съюзът между славяни и прабългари и византийците били прогонени от земите между Дунав и Стара планина. Сключването на мира през 681 г. е само един юридически акт, с който империята прекратявала състоянието на война и се задължавала да плаща годишен данък. Дали обаче империята щяла да признае или не българската държава, това ни най-малко не пречило на нейното съществуване.

Били създавани и смесени титли като „жупан-таркан“, а други били силно славянизирани (напр. чръгобиля). Не може да се говори и за военно превъзходство на прабългарите. Много от сраженията на Втората българска държава (разгрома на византийските войски в края на XII в. от дружините на Иванко и поражението на латинците при Одрин и др.) са спечелени чрез прилагане на такива военни хитрости, които са характерни за славяните. Това ще рече, че военната организация и военното изкуство на славяните през цялото време са играли важна роля в живота на българската държава. Дори новото административно преустройство в началото на IX в. повече съответствувало на териториалното деление на славяните, отколкото на прабългарската уредба. Същото нещо може да се каже и за българската култура, в която славянските елементи вземат връх.

На пръв поглед новообразуваната държава не била нито прабългарска, нито славянска. Тя била славянобългарска. Основната маса от населението ѝ обаче били славяни. Славянски били и териториите, в които тя трябвало да се разширява. Затова именно, за да стане обединителен център на югоизточните, на българските славяни, тя трябвало да има ярко изразена славянска външнополитическа ориентация и вътрешна политика. Затова въпреки многобройните заемки от прабългарите и от завареното местно население всичко това било творчески съчетано със славянското, което взело връх. Затова именно образуваната държава била славянска, а терминът „българска“ включва в себе си елементи и на други етнически групи, но по същество означава „славянска“. Такова именно е съдържанието и на оформилата се през IX в. българска народност.

МИХАИЛ АНДРЕЕВ

КЪДЕ Е БИЛ СЪЗДАДЕН ЗАКОНЪ СОУДНЪІЙ ЛЮДЬМЪ

1. Проблемите, свързани с произхода, същността и съдържанието на Законъ соуднъый людьмъ, остават и до днес едни от най-спорните в областта на славяноведението и на историята на славянското право. Литературата по тези въпроси е почти необятна.[1]

Огромните мъчнотии, с които е свързано проучването на този паметник, най-старите преписи от който са отдалечени с няколко столетия от времето на неговото издаване,[2] прави наложително при проучването му да бъдат използувани съвместните усилия на историци, историци на правото, филолози, палеографи. Не случайно в последните проучвания на същия участвуват наред с историците на правото и изтъкнати филолози и палеографи.[3]

---

[1] Подробни сведения за литературата върху ЗСЛ (най-вече за по-старата литература върху този правен паметник) у В. Ганев, Законъ соуднъый людьмъ; правно-исторически и правно-аналитични проучвания, изд. БАН, София, 1959, стр. 144—157. Относно най-важната литература по въпроса вж. и М. Андреев, Към въпроса за произхода и същността на ЗСЛ, Годишник на Соф. у-т, Юрид. ф-т, т. 49 (1957), стр. 3, бел. 1, и М. Андреев, Законъ соуднъый людьмъ—старобългарски правен паметник, сп. Пр. мисъл, год. II, 1958, стр. 13. Нова и допълнителна литература върху ЗСЛ и свързаните с този паметник въпроси у М. Н. Тихомиров, Закон Соуднъый Людем краткой редакции, изд. АН СССР, Москва, 1961, и у J. Vašica, K otázce původu Zákona soudného ljudem, Slavia, XXX, 1961, 1, стр. 1—19. В интересната статия на проф. С. Троицкий, Святой Мефодий как славянский законодатель, Журнал Московский патриархии, 1961, 12, стр. 49—59, за съжаление не е дадена никаква литература. Б. Яновски в студията си „Още по въпроса за произхода и същността на ЗСЛ", Год. Соф. у-т, Юрид. ф-т, т. 52 (1962) стр. 315 и сл., по въпроса за произхода на ЗСЛ използува предимно работите, цитирани от Ганев и Андреев.

[2] Дали паметникът, респективно неговата основна част, е бил създаден по времето на славянските просветители Кирил и Методи или по времето, когато в България са работили техните ученици, дали Устюжкият или Новгородският препис на ЗСЛ е най-старият — всички тези спорни въпроси (върху тези въпроси вж. цитираната в бел. 1 литература) не изменят с нищо направената тук констатация, че от момента на създаването на ЗСЛ до момента на написването на най-старите от запазените и достигнали до нас преписи са изминали няколко столетия (IX—XIII в.).

[3] Новите проучвания на ЗСЛ започват, доколкото ми е известно, с един доклад на историка на правото, виенския професор Шмид, представен на Веронския конгрес на романистите и на историците на правото, състоял се през 1948 г. — вж. H. F. Schmid,

Но тъкмо едновременното проучване на ЗСЛ от историци, филолози, палеографи, канонисти налага да се координират получените резултати, а нуждата от такава координация от своя страна поставя на преден план въпроса, какво е значението на различните методи, които се използуват при проучването на ЗСЛ, какво е тяхното място при разрешаването на сложните проблеми, които ЗСЛ поставя.

2. Още в първата ми работа, посветена на ЗСЛ[1], бе застъпено становището, че съдържанието на този законник е от първостепенно значение за изясняване на неговата същност и на неговия произход. Проф. Вашица не е съгласен с това мое разбиране[2]. Той пише: „Тъй като най-старият препис на ЗСЛ се е запазил от една сравнително късна епоха (от XIII в.), Андреев е на мнение, че най-голямо и първокласно значение за разрешаването на проблемата за ЗСЛ има неговото съдържание, т. е. съдържанието на неговата първоначална, кратка редакция. С това (той) очевидно поставя езиковата страна на ЗСЛ, на чиято сложност обърнах внимание в сп. „Славия", на второ място. А на това трябва особено да се обърне внимание, тъй като правилното съдържание на много места може да се определи едва след внимателен анализ на текста."[3] След това вече проф. Вашица говори, че и съдържанието на ЗСЛ има значение при решаване въпроса за произхода на ЗСЛ.

Че правилното съдържание на ЗСЛ може да се определи едва след внимателен анализ на текста, е несъмнено. Но спорът между проф. Вашица и мен не е там и струва ми се, че и проф. Вашица много добре съзнава това. Проф. Вашица смята — това е основната част на неговата аргументация, — че по силата на откритите в текста на ЗСЛ моравизми този паметник трябва да бъде обявен за моравски правен паметник.[4]

La legislazione bizantina e la pratica giudiziaria occidentale nel piu antico codice slavo. Atti del congresso internazionale di diritto romano e di storia del diritto, Verona, 1948. През 1951 г. в сп. Byzantinoslavica бе публикувано изследването на чешкия филолог проф. Вашица – вж. J. Vašica, Origine cyrillo-méthodienne du plus ancien code slave dit „Zakon sudnyj ljudem", Byzantinoslavica, XII, 1951. Доколкото ми е известно, при написването на тази работа Vašica не е имал пред вид статията на Schmid. Допълнителни аргументи в подкрепа на своята теза Vašica дава в статията си Anonymni homilie rukopisu Clozova po stránce právni, Slavia, XXV, 2, 1956, стр. 221 и сл. Работите на българските историци на правото се появиха след това. През 1957 г. излезе моята монография Към въпроса . . ., а в 1958 г. — статията ми в сп. Правна мисъл. През същата година излезе и статията на Вашица, Jazyková povaha Zákona sudného ljudem, Slavia, XXVII, стр. 521—537. През 1959 г. бе публикувано изследването на проф. В. Ганев върху ЗСЛ и статията ми „Является ли „Закон соудный людьмъ" древнеболгарским юридическим памятником?", Славянский архив, изд. АН СССР, Москва, 1959, стр. 1—22. Статията на канониста Троицкий „Святой Мефодий как славянский законодатель" излезе през 1961 г. През същата година бяха публикувани твърде ценната работа на Тихомиров върху ЗСЛ, критичната статия на филолога Вашица върху моите проучвания на ЗСЛ и статията на съветския палеограф Ушаков върху един от най-старите ръкописи на ЗСЛ — Устюжския или Румянцовски препис — вж. В. Е. Ушаков, Устюжская кормчая, Slavia, XXX, 1, 1961, стр. 20 и сл. Студията на Яновски излезе през 1962 г. Относно всички тези изследвания вж. и бел. 1.

[1] Към въпроса за произхода и същността на ЗСЛ, стр. 3 и сл.

[2] Vašica, K otázce původu Zakona sudného ljudem, стр. 2.

[3] Vašica, цит. съч., ц. м. (Превод на М. А.)

[4] Другият основен аргумент на Вашица, че свети Константин, за когото се говори в ст. 1 на ЗСЛ, е славянският просветител Константин—Кирил, е силно разколебан не само

Аз мисля, че този подход, това абсолютизиране на значението на езиковата страна на паметника са неправилни. Нека приемем за момент, че всички аргументи на проф. Вашица относно езиковите особености на разглеждания паметник са верни.[1] От това съвсем не може да се направи изводът, който прави проф. Вашица — в смисъл, че разглежданият паметник е моравски правен паметник. Да оставим настрана наведените от проф. Ганев съображения — които съвсем не са без научна стойност, — че е възможно някои от посочените от Вашица „моравизми“ да са били употребявани от книжовниците и другаде, без да са били документирани в някой книжовен паметник поради голямата рядкост на книжнината в тази епоха, или че е възможно съставителят на ЗСЛ в България да е познавал добре книжовната дейност на братята Кирил и Методи, да е познавал и анонимната проповед и под нейно въздействие е употребил например думата „мѧть“[2]. В случая има факти, които ни позволяват да излезем от областта на простите предположения и да поставим въпросите на по-сигурна основа. Тези факти, както е добре известно, са, че след смъртта на славянския първоучител Методи учениците му са били прогонени от Моравия и са намерили убежище не някъде другаде, а тъкмо в новопокръстената българска земя. При това положение моравизмите, които открива проф. Вашица, съвсем не могат да послужат като решаващ аргумент в полза на тезата, че ЗСЛ е моравски правен паметник. Те са могли да бъдат употребени не само от славянските просветители Кирил и Методи и от техните ученици в Моравия, но и от учениците на Кирил и Методи, които са избягали в България след изгонването им от Моравските земи. Затова и обстоятелството, че в ЗСЛ са открити някои моравизми, които се срещат в анонимната хомилия от Клоцовия ръкопис, създадена в Моравия — на което проф. Вашица толкова много държи, упреквайки ме, че не съм го взел под внимание,[3] съвсем не е доказателство, че ЗСЛ е бил съставен там. Мисля, че изгонените от Моравия ученици на славянските просветители, които са били най-изтъкнатите български книжовници по времето на Борис и дори по времето на Симеон, са познавали този език, който е бил употребяван от славянските първоапостоли в Моравия.

Но щом всичко това е така — позволявам си да мисля, че едва ли сам проф. Вашица би оспорил тези общоизвестни неща, — моравизмите на ЗСЛ не могат да се считат като достатъчно убедително доказателство за моравския произход на ЗСЛ, защото те са могли да бъдат употребени не само в Моравия по времето на Кирил и Методи и техните ученици, но и в България по същото време.

по съображенията, които вече бяха изтъкнати (вж. Андреев, Към въпроса, стр. 21), но и поради обстоятелството, че в ст. 1 на обширната редакция на ЗСЛ (издание Строев) изрично се говори за „великыи царь Костѧнтинъ Гречьскыи“.

[1] В същност това едва ли би могло да се приеме. На някои езикови особености на паметника се спира Ганев, цит. съч., стр. 153—157. За други ще стане реч по-долу.

[2] По всички тези въпроси вж. Ганев, Законъ соуднъıй людьмъ, стр. 156, 157.

[3] Vašica, K otázce . . ., стр. 18.

3. Всички тези съображения според мен налагат въпросът за произхода на ЗСЛ да се свърже най-тясно с въпроса за съдържанието на този паметник. Щом езикът на паметника не може да даде достатъчни указания за разрешаване на въпроса за произхождението на ЗСЛ, ключът за разкриване на загадката трябва да се дири другаде. Като изходен пункт при това издирване трябва да ни послужи фактът, че Законъ соуднъый людьмъ не е какъв да е паметник, а — както показва самото му наименование — юридически, правен паметник. Този безспорен факт, може би единственият съвсем безспорен факт — върху всичко останало се спори повече или по-малко — е от изключително важно значение. Ако причините за създаването на един друг писмен паметник могат да бъдат най-различни, причините за създаването на един писмен правен паметник са значително по-определени. Правният паметник не само отразява определено обществено-икономическо и класово-политическо състояние на обществото на даден етап от неговото развитие съобразно етическите, политическите и правните разбирания на господствуващата класа в това общество. Правният паметник при създаването му има за цел да насочи общественото развитие в определено направление съобразно класовите интереси на господствуващата класа.[1] Правният паметник е законодателен акт, създаден, за да бъде прилаган. Именно затова при създаването му той отразява не само това, което съществува, но и това, което трябва да бъде променено според разбиранията на господствуващата класа, обусловени от нейните класови интереси. Поради присъщия на правото, изгоден за господствуващата класа, консерватизъм на правните норми един законодателен акт може да остане да се прилага и след като обществено-икономическите условия, които са наложили неговото създаване, са се променили.[2] Поради това може да се яви противоречие между съществуващия икономически базис и присъщите на последния културни, политически и етически разбирания и институции с останалия да съществува стар законодателен акт. Такова противоречие между базисните обществено-икономически отношения и присъщите на тези отношения класови разбирания и цели на господствуващата класа, от една страна, и нормативният законодателен акт, от друга, в момента на неговото създаване не е възможно. Законодателният акт не би могъл да изпълни своето предназначение, ако би съществувало такова противоречие. Именно затова от отражението — правния паметник — можем да съдим за отразеното — обществено-икономическата обстановка, класовата структура на обществото, класовите борби и класовите цели на господствуващата класа при създаването на този правен паметник.[3]

---

[1] Срв. Маркс, Към критиката на политическата икономия, изд. БКП, София, 1949, стр. 8 и сл.; Маркс и Энгельс, Избранные произведения, т. I, Москва, 1948, стр. 24; Ленин, Сочинения, изд. IV, т. 13, стр. 298.

[2] Интересен пример в това отношение ни дава Земеделският закон, който, създаден по времето на ранния феодализъм, се е прилагал у южните славяни и през епохата на развитите феодални отношения, както свидетелствува откритият от проф. Радойчич ръкопис на Земеделския закон, вж. Радојчић, Српски рукопис Земљорадничког Закона, Зборник радова САН, 44, Византолошки институт, кн. 3, стр. 15 и сл.

[3] Срв. Андреев, Към въпроса, стр. 4.

4. Въпросът, който се поставя при тази според мен единствено правилна постановка на проблемата за произхода на ЗСЛ, е следният: къде е съществувала такава обществено-икономическа и политическа обстановка, къде се е разразила такава класова и идеологическа борба, която да наложи създаването на един законодателен акт като Законъ соуднъıй людьмъ? На този въпрос аз отговарям в смисъл, че такава обстановка е съществувала само в средновековна България, не и в Моравия, Панония или Македония. Нека припомним накратко фактите. Тъкмо в България, а не в Моравия или Панония, или Македония налагането на християнството се извършва в процеса на остра борба между изграждащата се феодална класа, експонент на която е бил българският княз Борис, от една страна, и представители на родово-племенната аристокрация, позициите на която са били застрашени от създаващия се феодализъм, от друга. Родово-племенната аристокрация е държала здраво за езичеството и се е противопоставяла на християнството, обслужващо в процеса на тяхното изграждане по-прогресивните за онова време феодални отношения.[1] Конфликтът се е разразил в извънредно остра форма и на два пъти е засегнал по един болезнен начин върховните институции на българската държава — първия път през 866 г., при самото покръстване на българския народ, когато болярите от десетте комитата се разбунтували срещу княз Борис и искали да го убият;[2] втория път през 893 г., когато нас-

[1] По този въпрос вж. История на България, т. I, II изд., БАН, София, 1961, стр. 94 и сл.; История Болгарии, т. I, изд. АН СССР, Москва, 1954, стр. 71 и сл. Относно фактическия материал най-пълни сведения у В. И. Златарски, История на българската държава през средните векове, т. I, ч. II, БАН, София, 1927, стр. 43 и сл. Срв. и Ал. Бурмов, Против буржоазно-идеалистическите становища по въпроса за налагането на християнството в България през IX в., Исторически преглед, г. X (1954), кн. 2, стр. 36 и сл., и Е. Георгиев., По въпроса за християнизирането на средновековна България, Исторически преглед, год. X (1954) кн. 5, стр. 82 и сл.

[2] Най-меродавни по този въпрос, както прие още на времето Златарски, История, т. I, ч. II, стр. 44, са отговорите на папа Николай по запитванията на българите, защото те възпроизвеждат това, което сам княз Борис е отбелязал в своите въпроси, и защото папата е имал възможност да изслуша разказа на българските пратеници относно начина, по който е станало покръстването — едва ли може да съществува съмнение, че папата живо се е интересувал от този въпрос. Вярно е, че сведенията са почерпени само от едната от борещите се помежду си противни страни. Затова ние не бихме могли да приемем с абсолютно доверие всичко, което е било написано от Борис, казано от неговите пратеници и възпроизведено в Отговорите на папа Николай. Нещата са били представени в светлина, изключително благоприятна за княз Борис, и това личи достатъчно ясно в Отговорите. По един въпрос обаче не може да има съмнение, а именно относно сериозния характер на бунта, относно опасността, която този бунт е представлявал за българския владетел и за неговите приближени, експоненти на интересите на господствуващата класа и носители на държавната власт. Фактът, че княз Борис е избил „всички първенци и познатни хора с целия им род", е твърде указателен, както е указателен и фактът, че другите участници в бунта (по-малките) не са били наказани — срв. Латински извори за българската история, т. II, БАН, София, 1960, стр. 80; Д. Дечев, Responsa Nicolai I papae ad consulta bulgarorum, Университетска библиотека № 213, София, 1940, стр. 50: „... omnes primates eorum atque maiores cum omne prole sua gladio fuerint interempti, mediocres vero seu minores nihil mali pertulerint..." Според мен крайната суровост към водачите и извънредно голямото снизхождение към всички останали еднакво свидетелствуват за сериозния, за много опасния характер на бунта, който проличава и в останалите сведения, които намираме у Хинкмар, у Скилица Кедрин и у продължителя на Теофана. За последните вж. Златарски, цит. съч., стр. 44 и сл.

ледникът на княз Борис, неговият син Владимир, направил открити опити за възстановяване на езичеството, поради което княз Борис напуснал монастира, в който се бил оттеглил и „като събрал около себе си боящите се от бога, преследвал сина си и скоро без мъчнотия го хванал, избол му очите и го хвърлил в затвор“[1]. Само такава напрегната обстановка на борба между езичество и християнство, при която християнството на два пъти е било наложено със силата на държавната власт и езичеството на два пъти се е насочило към върховните органи на тази власт (първия път безуспешно, но втория път с временен успех), е могла да предизвика създаването на закон, в който не коя да е разпоредба, а тъкмо първата му статия е застрашавала с най-сурови санкции онези, които извършват езически обреди и жертвоприношения. Простото спорадично извършване на езически обреди и треби, а даже и извършването на езически обреди не съвсем рядко и случайно не би могло да доведе до такава изключително сурова санкция, каквато е отдаването на селото, в което се извършват езически обреди, на църквата, и продажбата на провинените езичници в робство заедно с целия им имот.[2] Отделен е въпросът за образците, които съставителят на ЗСЛ е могъл да намери, за да ги използува в този случай.[3] Да бъде присъден в робство някой — който и да бъде той — заедно с целия си имот е наистина жестока мярка и проф. Вашица без основание отрича това.[4] Даже от превода на ст. 1 от ЗСЛ, който сам той дава, се вижда, че извършващите езически треби трябва да бъдат продадени с целия им имот и получената цена да бъде дадена на бедните.

5. Разбира се, за да се преценят смисълът и значението на санкцията, която установява ст. 1 от ЗСЛ, трябва да се знае точното съдържание на въпросния текст.

Проф. Вашица дава следния превод на същия: „...всяко имение (statek), в което се извършват жертвоприношения или заклинания ези-

---

[1] „...adsociatis sibi Deum timentibus filium persecutus est: quem mox absque difficultate coepit, osculosque eius effodit et in carcerem misit“ Regino, цитиран според Златарски, История, т. I, ч. II, стр. 251.

[2] Споменаването на „езически обичаи“ и „езически заклинания“ в Анонимната хомилия, както и споменаването на „езически треби“ във II фрайзенски паметник и в Супрасълския ръкопис, което проф. Вашица с голяма вещина изтъква в статията си „K otázce...“, стр. 4 и сл., съвсем не установява, че езичеството по времето, когато Кирил и Методи и техните ученици са действували в Моравия, е било ангажирано в остра борба с християнството, или че то е представлявало някаква голяма, сериозна опасност за Моравската държава, така че тези споменавания и съществуването на езически треби съвсем не са достатъчни, за да бъдат обяснени такива изключително тежки, и общо взето, неприсъщи на тогавашните законодателства санкции срещу езичниците, каквито са санкциите на ст. 1 от ЗСЛ.

[3] За такива образци споменава Schmid, La legislazione bizantina e la pratica giudiziaria occidentale nel piu antico codice slavo, стр. 402. Тези образци обаче съвсем не могат да докажат западния произход на ЗСЛ, както мисли Шмид, и то по изтъкнатото вече съображение. Учениците на Кирил и Методи, които след прогонването им от Моравия са намерили прибежище в България, не са могли да бъдат в пълно неведение относно законодателството на съседните на Моравия страни. Други съображения против тезата на проф. Шмид вж. по-долу — п. 12 на настоящата статия.

[4] Vašica, цит. съч., стр. 4, бел. 11.

чески, да бъде предадено на божия храм с цялото имущество, което имат тези панове в това имение. Този, който извършва жертвоприношенията и заклинанията, нека бъде продаден с целия си имот и получената цена да се даде на бедните".[1]

Тъй като съдържанието на този текст е от голямо значение за разбиране на разглеждания паметник, уместно е същият да бъде възпроизведен в различните му транскрипции на кратката и обширната редакция на паметника.

Транскрипциите на интересуващия ни пасаж са дадени в тук приложената таблица.

Кратка редакция

Новгородски и Варсонофиевски препис

...нако всако село внемже требы бываютъ. нан пр҃сагы[1a] поганьскы. да w҃даютъ въ бнн храмъ. со всемь имѣньемь еланкоїмоуть гата в томь селѣ, нже творѧть[2] требы и прсагы[3] да продастьсѧ со всемь[4] имѣньемь[4a] своимь. а цена нхъ дастьсѧ нщимъ

(Новгор. пр. 1280 г., л. 337, Тихомиров, стр. 116)

Устюжки и Троицки препис

нако всако село.[5] внемь же требы бываютъ. нан прсагы поганьскы. да w҃даютьсѧ[6] въ бнн храмъ. съ всемь имѣнниемь. еланко нмоуть гата[7] втомь селѣ н[8] творнть требы н прсагы да продаютъ сѧ[9] съ всемь имѣнниемь своимь. а цѣна нхъ дастьсѧ[10] нщимъ

(Устюжки препис, л. 55, обратната страна, Тихомиров, стр. 142)

Обширна редакция

Дубенский

нако всако село, в немь же треба аще бываетъ нан прсагъ поганьскыи да w҃дается въ бнн храмъ со всемъ имѣннемь, еланко суть г҃ые; н то село, творяще требы в немь прсагы, продается со

Строев

Ако всако село, въ непотребу* аще бываетъ, нан прсагн поганьскы, да отдаватсѧ въ Божій храмъ со всемъ имѣніемъ, елика суть господевн въ томъ селѣ, творашам требы въ немъ н прсагы. да продадутьсѧ со всемъ домомъ своимъ н

[1] Vašica, цит. съч., стр. 4.
[1a] прсагы
[2] нтворнть (Варс.)
[3] прсаг (Варс.)
[4] всемъ (Варс.)
[4a] имѣннемь
[5] селw (Тр.)
[6] w҃даютъ (Тр.)
[7] га (Тр.)
[8] нже (Тр.)
[9] продастьсѧ (Тр.)
[10] дана бꙋдетъ (Тр.)

всѣмъ имѣнїе своимъ и цѣна ихъ да дастьса бѣднымъ

(Ганев, ЗСЛ, стр. 179)

дастьса бѣднымъ

(Ганев, ЗСЛ, стр 180, 181) *) грешка при преписването

Въпреки различията, които съществуват в отделните преписи, текстът на ст. 1 е, общо взето, доста стабилен. Смисълът на установените с него разпоредби едва ли би могъл да събуди съмнение. Ето превода на същия:

Всяко село (селище), в което се извършват обреди или заклинания езически, да се отдаде на божия храм с цялото имущество, колкото (което) имат господарите в това село; който извършва обредите и заклинанията, да се продаде с целия си имот, а цената да се даде на бедните.[1]

6. От даденото по-горе съдържание на ст. 1 от ЗСЛ се вижда диференцираният подход на законодателя при налагането на установените в същата наказания, както и тяхната строгост.

Що се касае до жителите на селото, в което са били извършвани езически обреди и заклинания, те съгласно изричния текст на ст. 1 тряб-

[1] Даденият от проф Бобчев и проф. Ганев превод е в по-друг смисъл. Според Бобчев „всяко село, в което се вършат езически служби (треби) или клетви да се отдаде на божия храм (черквата) с всичкия си имот. Които господари има в това село и вършат (подобни) служби и клетви, да се продадат с всичкия си имот, а цената им да се даде на сиромасите" (С. С. Бобчев, Един паметник на старото българско право, критика върху историко-догматичната студия на Г. Т. Данаилов „Закон соуднъй людьмъ", изд. на Периодическо списание, XII, стр. 14; С. С. Бобчев, Старобългарски правни паметници, част I, София, 1903, стр. 171). Проф. Ганев, обобщавайки всички направени до излизането на неговия труд преводи, дава следния превод: „Всяко село, в което се извършват езически обреди и заклинания, да се отдаде на божия храм с всичките си имоти. Ако ли в това село има господари и те извършват същите обреди и заклинания, те да се продадат заедно с всичките си имоти, а цената да се раздаде на бедните" (Ганев, ЗСЛ, стр. 163). В този смисъл бе тълкуван текстът на ст. 1 ЗСЛ и от мен в статията ми „Закон соудный людьмъ — старобългарски правен паметник", Правна мисъл, г. II (1958), кн. 1, стр. 16.

Проф. Вашица в цитираната по-горе студия се връща към превода на Данаилов, според който „всяко село, гдето се извършват езични обреди или клетви, да се предават в божия храм дори с всичките имоти (чифлици), каквито имат господарите в това село. А тоя, който извършва тия обреди и клетви, да се продаде заедно с имотите си, а цената да се отдаде на бедни" (Г. Т. Данаилов, Един паметник на старото българско право (Законъ соуднъй людьмъ). Историко-догматична студия, отделен отпечатък от МСГ, кн. VIII). Възприемайки превода на проф. Данаилов, Вашица не го цитира, може би защото той сам е достигнал до този превод (иначе проф. Вашица е много прецизен при цитиране използуваната литература). Както и да е, при съпоставяне на всички варианти на ЗСЛ се вижда, че преводът на Данаилов и Вашица е по-добър от този на Бобчев и Ганев и трябва да бъде предпочетен (срв. например со всѣмь имѣньемь елико имоуть ѓа га вѣмь селѣ (Новг.)=со всѣмъ имѣнїемъ еликa суть господевн въ томъ селѣ (Стр.). Нужно е обаче да се направи една уговорка. Вашица превежда думата „село" с думата „имение" (statek). В този пункт преводът му е неточен и замъглява целия текст: „всяко имение... да бъде предадено на божия храм с цялото имущество, което имат тези панове в това имение..." Разбира се, имението не би могло да се продаде без имуществото, което се намира там. Работата е в това, че „село" означава село, селище и селото не трябва да се смесва с имуществото на пановете.

вало да бъдат предадени на божия храм с цялото им имущество, включително и господарското имущество, намиращо се в провиненото село. Като се има пред вид, че текстът е създаден по време, когато във всички славянски страни на западните и южните славяни, както и в съседните земи, се изграждат феодалните отношения, би трябвало да се приеме, че гекстът има пред вид отдаването жителите на провиненото село във феодална зависимост от църквата. Това тълкуване се подкрепя и от различната формулировка на последното предложение на същия текст, което установява друга санкция — продаване в робство. То се подкрепя и от простото съображение, че ако законодателят е искал да наложи за всички случаи една и съща санкция, той не би прибягнал до различни формулировки.[1]

Характерно за тази първа санкция, установена от ст. 1 на ЗСЛ, е това, че тя засяга всички жители на селото, в което са били извършвани езически обреди и заклинания. От формулировката на текста се вижда, че установената в него санкция е предвидена не само за провинените, а за всички жители на селото. Узаконена е следователно колективна наказателна отговорност за последните. Характерно е на второ място, че тази колективна отговорност засяга и имота на господарите, който също така трябва да бъде отдаден на църквата, щом като се намира в село, където са били извършвани езически обреди.

Що се касае до онези, които извършват лично езическите обреди и заклинания, предвиденото за тях наказание е още по-строго. Те трябва да бъдат продадени с целия им имот, с други думи, трябва да бъдат превърнати в роби. Тази наложена на извършващите езическите обреди санкция е индивидуална, а не колективна.

Следователно установените от ст. 1 от ЗСЛ санкции се свеждат към следното:

а) селото — сиреч всички жители на селото,—в което се извършват езически обреди и заклинания — трябва да се отдаде на божия храм, на църквата, заедно с имота, който му принадлежи, включая и имота, който господарите имат в същото село;

б) тези жители на селото, които лично извършват обреди и заклинания (следователно само те и никой друг), трябва да се продадат в робство.

Тези санкции поразяват не само със своята строгост, но и със своята ефикасност.

Особено ефикасна е установената от първото предложение на текста колективна наказателна отговорност. Нейната ефикасност се проявява в това, че целият имот на селото, в което се извършват езически обреди — включително и господарският имот, — се отдава на църквата. Самите господари обаче, щом не извършват езически обреди, за разлика от селячеството не са подлежали на отдаване в лична феодална зависимост. Това разграничение, което е твърде съществено, е в пълна хармония с отношенията на изграждащия се феодализъм. С връзките на феодалната

[1] Ето защо съмненията на проф Ганев по този въпрос не ми се виждат напълно оправдани — ср. Ганев, ц. с., стр. 168 и сл.

зависимост се обвързват постепенно — по един или друг повод, на едно или друго основание — представителите на лично свободното преди това селячество, което в процеса на историческото развитие се превръща в лично зависимо селячество. С тези връзки не се обвързват представителите на господствуващата класа, представителите на родовата и на създаващата се феодална аристокрация. В пълна хармония със същността на изграждащите се феодални отношения ЗСЛ предвижда различни санкции за „господарите“ и за селячеството.

Що се касае до селячеството, общо формулираният текст показва, че и техните имоти, както и господарските, се отдават на църквата. Само че с това за тях наложената санкция не се изчерпва. И те самите се отдават на църквата, следователно и те лично, а не само имотът им, попадат под феодалната власт на църквата. По този начин се обслужват едновременно две цели: подпомага се започналият процес на феодализация и заедно с това се осуетява опасността при наличността на множество провинени и при нежелание на околните да свидетелствуват в тяхна вреда една голяма част от провинените да избягнат санкциите на закона. За осуетяване на тази опасност законодателят е избрал разрешението, което му е подсказано от съществуващата по българското обичайно право колективна отговорност.[1] Цялото село, в което се извършват езически обреди и заклинания, се счита „заразено“ („молепсано“) от езичеството и то цялото се отдава на църквата във феодална зависимост.

Нито Шмид, нито Вашица сочат някакъв пример на подобна комбинирана отговорност, по силата на която цялото село, в което се извършват езически обреди, вследствие колективна отговорност да се дава на църквата, а тези, които извършват такива обреди, да се продават в робство. Липсата на подобни комбинирани разпоредби, извънредно сурови и ефикасни, в други правни паметници от тази епоха не е случайно. Никъде другаде освен в България християнството по това време не е било наложено в процеса на остра и ожесточена класова борба. Следователно тъкмо ст. 1 със своите строги и радикални разпоредби и със своята присъща на българското обичайно право колективна наказателна отговорност насочва изследователя към българските земи.

7. Но не само ст. 1 от ЗСЛ свързва този правен паметник с българските земи. Такава връзка установява и ст. 2 на същия паметник, която също като ст. 1 няма своя първообраз във византийската Еклога. Тъкмо затова ст. 2 наред със ст. 1 е твърде важна при разрешаване въпроса за произхода на ЗСЛ.[2] След като бе отбелязано, че напрегнатата

[1] За тази колективна отговорност по българското обичайно право вж. Отговорите на папа Николай — отг. 25: „Consuetudinis esse patriae vestrae perhibetis semper custodes inter patriam vestram et aliorum iuxta terminos iuvigilare; et si servus aut liber per eandem custodiam quocumque modo fugerit, sine omni intermissione custodes pro eo interimuntur“ (Дечев, Responsa, стр. 58. Срв. и Латински извори, т. II, стр. 85 и 86). Срв. също данните на българските хрисовули — Андреев, Ангелов, История на българската държава и право, II изд., София, 1959, стр. 223.

[2] Освен ст. 2 от ЗСЛ и статията, озаглавена „о послоусѣхъ“, няма своя първообраз във византийската Еклога. Следователно и тази статия би била твърде важен материал за изясняване произхода на ЗСЛ при положение, че се приеме за автентичен текст, създаден

борба между християнството и езичеството в Средновековна България по времето на княз Борис е наложила създаването на ст. 1, интересно е да се види какви съображения са наложили създаването на ст. 2.

Първият въпрос, който се поставя в тази връзка, е въпросът, защо законодателят толкова много настоява, че процесите трябва да бъдат разрешавани въз основа на свидетелски показания и че онези, които не представят в процеса свидетели, трябва да очакват същото наказание, каквото са искали за противната страна. Разбира се, тези разпоредби на ЗСЛ отговарят на изискванията на един по-развит правопорядък и са в хармония с християнската етика. Това обаче не е достатъчно тъкмо те и само те заедно с разпоредбите относно езичниците да бъдат включени като нови елементи на законника, да бъдат добавени към разпоредбите, заимствувани от византийската Еклога. За да стане това, нужно е било да има някаква по-важна и по-наложителна причина. Съществуващото при издаването на закона положение трябва да се е намирало в рязка дисхармония с християнската етика и с изискванията на един по-напреднал правопорядък. Известно е, че тъкмо в българските земи е съществувало такова положение, което е налагало да се уреди по новому и въпросът за начина, по който трябва да се разрешават съдебните спорове и въпросът за санкциите срещу онези, които не подкрепят със свидетели обвиненията си срещу своите противници.

От отговорите на папа Николай по запитванията на българите знаем колко примитивна, несъвършена и намираща се в пълен разрез с изискванията на един по-развит правопорядък е била съдебната процедура в България по време на покръстването. „Ако бъде хванат крадец или разбойник — четем в тези отговори — и откаже онова, що му се приписва, вие твърдите, че у вас съдия го бие по главата с бич и друг боде ребрата му с железни шипове, докато изтръгне от него истината“ (отг. 86).[1] Разбира се, че това положение на нещата не е могло да ос-

наред с всички други текстове при установяване неговата първоначална редакция. Работата обаче е там, че съществуването на тази статия в първоначалния текст е твърде съмнително. Преди всичко в най-старите ръкописи на паметника (Новгородски, Варсонофиевски, Устюжки) тя не е номерирана, докато всички други статии (изключая последната по Устюжкия препис) са номерирани. Тя носи заглавие, докато другите статии (изключая тази за военната плячка и последната — относно бракоразводните основания) не са озаглавени. В два от най-старите преписи — Устюжки и Троицки — тази статия е вмъкната между два текста, които наказват блудството — ст. 7 и ст. 8. Най-сетне в първата си част тази статия до известна степен повтаря това, което е казано в ст. 2 (срв. „Достоитъ кнѧзю и соудии не послоушатн безъ свѣдетель многъ“ — ст. 2; „Достоитъ кнѧзю и соудїи... не бесъ послоухъ wсоужатн...“ — ст. 3). Изобщо внимателното прочитане на ст. 2 заедно със статията „о послоусѣхъ“ показва известна несъгласуваност на тези два текста, които не прилягат добре един към друг. Всичко това дава основание да се приеме като по-вероятно предположението, че тази статия е била допълнително включена към първоначалния текст.

[1] „Si fur vel latro deprehensus fuerit et negaverit, quod ei impingitur, asseritis apud vos, quod iudex caput eius verberibus tundat et alius stimulis ferreis, donec vernatem depromat, ipsius latera pungat“ — Дечев, Responsa, стр. 108. Вж. и Латински извори за българската история, II стр. 115, 116.

тане след покръстването. Това не означава впрочем, че самопризнания не са били изтръгвани с насилие и след това, но насилието не е могло да остане като единствено или най-важно средство за установяване на истината, поне формално.

Но защо е било нужно в същия текст, в който установява изискването процесите да се решават въз основа на свидетелски показания, и то на много свидетели, законодателят да разпореди, че страните, които не представят свидетели, трябва да очакват същото наказание, което са гласели за „другите", сиреч за своите противници. Съществуващата в България по време на покръстването правна регламентация дава отговор и на този въпрос. Няма съмнение, че текстът в тази му част има пред вид клеветническите обвинения.[1] А според Крумовите закони за клеветниците е била предвидена една особено тежка процедура, която при новата организация на съдебния процес не е могла да се запази. Според Крумовите закони „ако някой обвини (наклевети) някого, то той да се не слуша, докато свързан се не разпита; и ако се окаже клеветник и лъжец, да се убива[2]. При установения нов процесуален ред, според който процесите е трябвало да се решават въз основа на свидетелски показания, тази процедура не е могла да се запази. Тя е трябвало да бъде отменена. Заедно с това трябвало да се измени и крайно суровата санкция против клеветниците, която не само не е съответствувала на новите разбирания, но не е била и нужна при новите методи на съдебни разследвания, които ЗСЛ е установил. Ето защо на клеветниците е било наложено онова наказание, което са искали за другите, сиреч за своите противници.

По този начин двете разпоредби — изискването процесите да се решават въз основа на свидетелските показания на много свидетели, и санкцията, наложена на „непредставилите" свидетели, — които се намират в едно до голяма степен странно от гледище на систематиката съчетание, се обясняват житейски чрез съществуващата по това време в българското право процесуална уредба. Разбира се, законодателят е могъл да намери образци и относно изискването споровете да се решават чрез свидетели, и относно санкцията срещу онези, които не представят свидетели. По-важно обаче е друго. Създаването на ст. 2 като единствена разпоредба (наред със ст. 1), незаимствувана от византийската Еклога, и главно съчетанието на двете упоменати разпоредби в същата статия се явява твърде указателно в този смисъл, че и то, както и ст. 1, на-

[1] За това говори общият смисъл на текста. Но за същото говори и възприетата в този текст терминология. Термините, с които си служи ст. 2, за да означи онези, на които ще бъде наложено наказание в случай, че не доведат свидетели, са „сѹпєрникомъ", „клєвєтникомъ", „шєпътникомъ" (според новгородския препис — Тихомиров, стр. 116), респективно „сѹпърникомъ", „клєвєтьникомъ", „шьпотникомъ" (по Устюжкия препис, Тихомиров, стр. 142). Ако приемем, че с термина „съперници" са били означавани страните в процеса, с термина „клеветници" — тъжителите и ищците, ще трябва да приемем, че „шъпотници" са били наричани доносчиците и шпионите (вж. Андреев, Ангелов, История на българската държава и право, II изд., София, 1959, стр. 248).

[2] Вж. подробности относно този текст у В. Златарски, Известието на Свида за Крумовото законодателство в История на България, т. I, ч. I, стр. 423.

сочва към това, да се търсят в българските земи причините за неговото създаване.

8. Не само първите текстове на ЗСЛ, които не са заимствувани от Еклогата, но и останалите, които са заимствувани от този византийски правен паметник, говорят, че ЗСЛ е законодателен акт, най-тясно свързан и обусловен от изискванията, които покръстването като важен политически, религиозен и държавноправен акт на средновековна България е поставило. Самият подбор на текстовете, заети предимно от XVII титул на Еклогата, показва това. От 29-те текста на ЗСЛ, които остават, като се извадят настрана първите три, за които вече се говори, тъкмо 10 текста (ст. 4—13), следователно повече от $^1/_3$, се занимават с престъпления срещу половия морал. Съставите на тези 10 текста, заимствувани от Еклогата, несъмнено са били създадени, за да се отговори на изискванията на християнския морал и на етиката, усвоена от православната църква в тази област. Тяхната връзка с покръстването, когато са били актуални въпросите, какви са изискванията на християнския морал, е подчертана чрез това, че всички тези престъпления са дадени в самото начало на закона, непосредствено след неговите първи три статии. Но и от останалите текстове една немалка част също така разрешава проблеми, които покръстването и свързаните с него промени в обществения бит и морал са наложили. Това са текстовете на ст. 21 относно вероотстъпничеството, на ст. 28 и 27, наказващи кражбата на свещени съдове и обира на мъртъвци, ст. 30а, която урежда бракоразводните основания, ст. 16 и 17, които регламентират азилното право и наказват самоуправството. От това изброяване се вижда, че повече от половината от заимствуваните от Еклогата текстове се занимават с проблеми, които покръстването, въвеждането на християнството като официална държавна религия пряко е поставило и разрешението на които императивно се е налагало.

Що се касае до останалите заимствувани от Еклогата текстове, и те разкриват по един ярък начин напрегнатата обстановка, развихрените остри класови конфликти, които са се разразили в България във връзка с промяната на религията и които са наложили тази промяна. Отбеляза се вече, че тази развихрена класова борба между изграждащата се феодална аристокрация и някои представители на родово-племенната върхушка е довела до избиването на 52 най-видни боляри заедно с целия им род и до детронирането на един български владетел. Няма съмнение, че тази борба в обстановката, в която е била провеждана, при остротата, с която се е отличавала, е водела и до убийства, и до палежи, и до кражби, и до други посегателства върху личността и имота на противниците. При това положение са били нужни наказателни санкции. Но тук са се явили различия. Нормите на обичайното право са били достатъчно ефикасни, за да осигурят строга репресия срещу посегателствата върху личността на владетеля и на представителите на управляващата прослойка. Примерът с избиването на 52-та боляри заедно с целия им род е много указателен. Приложението на талиона, което е засвидетелствувано и от по-късни правни паметници на славянското право (вж. ст.

„о вражде“ на ЗСЛ, обширната редакция), е било не по-малко ефикасно средство за борба с политическите противници. Тук наказателните санкции на Еклогата не са били нужни. Би могло да се каже дори, че острата класова борба в тогавашната обстановка е правила неуместна съдебната интервенция в тези случаи. Не така е стоял въпросът с посегателствата върху имуществото — палежи, грабежи, квалифицирани кражби. Именно за тези случаи законодателят се е обърнал към Еклогата и е възприел това, което е намерил там. Ст. 14 и 15 от ЗСЛ санкционират палежите, ст. 23—30, сиреч 8 статии, налагат наказателни санкции за квалифицирани кражби и уреждат тясно свързани с това въпроси. С това се изчерпва цялото съдържание на ЗСЛ. (Трябва да се добавят ст. 18 и 20, които уреждат свидетелските показания в процеса и допълват разпоредбите на ст. 2; трябва да се добави ст. 22, която урежда случая с погиването на взет за послужване кон.)

Вярно е, че всички тези въпроси са разрешени чрез заимствувани от Еклогата разпоредби, а не самостоятелно. Затова те не разкриват и не може да се иска да разкрият всички конкретни особености, най-тънката специфика на тогавашната обстановка. Законодателят е направил това, което е могъл.[1] Но даже кръгът на заимствуваните от него разпоредби разкрива събитието, което е наложило това заимствуване.

9. Промените, които съставителят на ЗСЛ е направил в заимствуваните от Византия текстове, и начинът на тяхното подреждане идват да потвърдят това, което бе казано по-горе, и да дадат ново доказателство в подкрепа на тезата за българския произход на този правен паметник. Тук на първо място трябва да бъде изтъкната промяната в санкцията, установена от ст. 12 на ЗСЛ, която съответствува на ст. 33, т. XVII на Еклогата. Според ст. 12 от ЗСЛ кръвосмесителите, които правят свадба в своята кръв, трябва да се разлъчат. Наказателната

[1] Преценявайки моето обяснение, че съставителят на ЗСЛ не е имал нито сили, нито време, за да създаде напълно оригинален правен паметник, и е следвал текста на Еклогата, избирайки това, което му е било потребно, допълняйки и изменяйки византийския текст, Вашица не е съгласен с това обяснение и възклицава: „Би ли могло да се помисли, че дело с такова значение би било поверено на очевидно неспособен човек?“ Работата обаче е там, че самият факт, че славянският законодател — който и да е бил той — е взел една голяма част от постановленията на титул XVII от византийската Еклога, като е вмъкнал само две нови статии, а в останалите е възпроизвел с определени изменения и пропуски византийския текст, просто налага това обяснение. Никъде в славянските земи обществените, икономическите, политическите, битовите, културните условия по време на създаване ЗСЛ не са били идентични, нито дори аналогични с условията във Византия по време на исаврийските императори Лъв и Константин. Следователно, ако славянският законодател толкова отблизо е следвал Еклогата, това не е станало затова, защото обществените условия са налагали такъв подход, а по други съображения. От една страна, възможностите на славянския законодател при тогавашното състояние на юридическата наука в славянските страни не са били много големи, а, от друга страна, налагала се е известна бързина — това личи и от обстоятелството, че законът има всичко 32 текста, които уреждат само определен брой актуални за времето въпроси. Кои са те, за това се говори по-горе. По този начин виждаме, че и начинът, по който законодателят е работил, бързината, която е била проявена при съставянето на законника, са също индиции, свързващи ЗСЛ с покръстването и съществуващата във връзка със същото остра нужда от законодателна регламентация.

санкция, която установява Еклогата, е много по-строга. Тя предвижда смъртно наказание за кръвосмесителите, които се намират в най-близко родство (родители и деца, братя и сестри), и членовредително наказание — отрязване на носа — във всички останали случаи. Крайно голямото смекчение на санкцията, установена от ЗСЛ, пълното отклонение на съставителя му от византийския първообразец може да се обясни според мен само по един начин. Разпоредбата на ст. 12, която визира едно продължавано престъпление, се е прилагала и по отношение на браковете, сключени преди покръстването, и именно затова е трябвало да бъде извънредно много смегчена. Никое правосъзнание не може да допусне наказване на деяние, което в момента на извършването му не е било престъпление. А тъкмо такъв е случаят с кръвосмесителните бракове, които в момента на сключването им са били напълно редовни от гледище на езическото право, и едва възприемането на християнството ги е поставило в категорията на етичноукоримите и подлежащи на санкция. С това аз, разбира се, не бих искал да твърдя, че в езическа България са се сключвали бракове между родители и деца, но бракове при по-далечно кръвно родство и главно бракове между лица, които се намират в родство по сватовство и в духовно родство (ако и доколкото то е съществувало), са били напълно допустими. Именно защото едва след приемане на християнството нещата коренно са се променили, именно затова е станало наложително предвидената в Еклогата санкция срещу кръвосмесителите да бъде коренно изменена. Премахнати са били всякакви наказателноправни елементи и цялата санкция се е свела до едно просто разлъчване на провинените. Но тъкмо това коренно изменение на наказателната санкция на едно от най-важните и най-тежките от гледище на християнската църква престъпления идва да свърже ЗСЛ с покръстването и да потвърди още един път неговия старобългарски произход.

Твърде интересна е и промяната, която е направена от съставителя на ЗСЛ относно изнасилването. Според Еклогата (т. XVII, ст. 30) „който изнасили мома и я лиши от девство, да му се отреже носът.“ Според ст. 9 от ЗСЛ „който се съвкупи принудително с девствена девица в пусто място, дето не може да й се помогне, да се продаде, а имотът му да се даде на девицата“. Тук е интересна не само промяната в санкцията — по този въпрос ще се говори по-долу, — но и промяната във фактическия състав. Славянският законодател подчертава особено много момента на насилието. Приложисѧ двѣи двою впоустѣ мѣстѣ оудьмн ндеже не могѫн боудѣть кто помогѫн...[1] Деянието трябва да бъде извършено: 1) в пусто място; 2) насилствено; 3) където не може да се помогне на потърпевшата.

Всичко това говори, че за славянския законодател простото посегателство върху девствеността на девойката без нейно съгласие не е достатъчно, за да бъде обявено деянието за престъпно. Нужно е освен това

[1] Тихомиров, стр. 120, стр. 146.

то да бъде извършено в пусто място, нужно е също упражнението на насилие, като при това се изисква там, където е извършено деянието, да не е могло да се помогне на пострадалата. Кумулирането на толкова много изисквания като предпоставка за възникване на наказателна отговорност за едно престъпление, същността и крайната осъдимост на което не предизвикват никакви съмнения и колебания и за християнската църква, и за византийския законодател, е твърде указателно. То говори според мен за това, че наказателното санкциониране на разглежданото деяние не е било в пълна хармония с тогавашното правосъзнание и затова законодателят е трябвало да намери и подчертае някои допълнителни изисквания, да наблегне особено много на насилственото извършване на деянието, на беззащитността на жертвата, за да оправдае наказателната санкция, която налага и която в сравнение със санкцията на Еклогата не е толкова сурова. Всичко това наново свързва ЗСЛ с покръстването и следователно сочи старобългарския произход на паметника.

10. Не само някои от промените в текста на екложните разпоредби но и промяната на техния ред свързват ЗСЛ с покръстването. Както и по-рано отбелязах,[1] втората част от титул XVII е поставена в началото на ЗСЛ, а първата част от разпоредбите на същия титул е минала във втората половина на ЗСЛ. Тъй като разпоредбите, санкциониращи провиненията срещу християнския морал, имат много по-тясна връзка с покръстването, отколкото санкциите срещу квалифицираните кражби, аз мисля, че и тази промяна дава указание за повода, който я е наложил, сиреч разкрива, че покръстването е било такъв повод. Вашица не е съгласен с това и намира, че изменението в реда на екложните разпоредби е било предизвикано от обстоятелството, че славянският законодател се е повлиял от реда, който е следвал съставителят на компилацията, известна под името lex Dei или Mosaicarum et Romanarum legum Collatio, в която основа на разпределението на материала съставлявал Мойсеевият декалог[2]. Сам проф. Вашица обаче е принуден да направи толкова много уговорки за несъответствия в реда, следван от ЗСЛ, и този, установен в lex Dei, че неговото твърдение губи своята правдоподобност даже в собственото му изложение. Но тъй като той отделя твърде много място, за да аргументира тази своя теза, като свързва и термина, употребен в ЗСЛ, „божия закон“ с тази именно преведена в земите на западните славяни късна римска компилация, и даже помества сравнителна таблица, в която съпоставя разпоредбите на ЗСЛ с титулите на Еклогата и на Mosaicarum et Romanarum legum Collatio, уместно е да бъде направено още един път това съпоставяне, за да се види, че в ЗСЛ редът на екложните разпоредби е просто обърнат и че той няма нищо общо с подреждането на материала в Mosaicarum et Romanarum legum Collatio (lex Dei):

[1] Вж. Към въпроса, стр. 9.

[2] Срв. V a š i c a, ц. с., стр. 12 и сл.

ЗСЛ	Еклога	lex Dei
ст. 1. Езически обреди и заклинания	—	т. 1. За убийците
ст. 2. Свидетели в процеса	—	т. 2. За тежката телесна повреда
ст. 7а. За свидетелите	—	—
ст. 3. Разделяне военната плячка	т. XVIII	т. 3. За убийството на роби
ст. 4. Блудство със собствена робиня	т. XVII 21	т. 4. За прелюбодеянието
ст. 5. Блудство с чужда робиня	т. XVII 22	т. 5. За осквернителите (педерастите)
ст. 6. Блудство с монахиня	т. XVII 23	т. 6. За кръвосмесителните бракове
ст. 7. Брак с кръщелница	т. XVII 25, 26	т. 7. За крадците
ст. 8. Прелъстяване на девица	т. XVII 29	т. 8. За лъжесвидетелстването
ст. 9. Изнасилване девица	т. XVII 30	т. 9. Недопустимост да свидетелстват близки роднини
ст. 10. Изнасилване непълнолетна	т. XVII 31	т. 10. За влога
ст. 11. Прелъстяване годеница	т. XVII 32	т. 11. За отвличащите чужд добитък
ст. 12. Кръвосмешение	т. XVII 33	т. 12. За подпалвачите
ст. 13. Двуженство	т. XVII 35	т. 13. За премахване гранични знаци
ст. 14. Палеж на гора	т. XVII 40	т. 14. За крадците на хора
ст. 15. Палеж на сгради	т. XVII 41	т. 15. За астролозите, злодеите и манихеите
ст. 16. Азилно право	т. XVII 1	т. 16. За законното наследяване
ст. 17. Недопустимост на самоуправството	т. XVII 5	
ст. 18. Свидетелстване на родители, деца, съпрузи, роби	т. XIV 2, 3	
ст. 19. Откупване военнопленник	т. VIII 6	
ст. 20. Свидетели по слух	т. XIV 9	
ст. 21. Вероотстъпничество на военнопленници	т. XVII 6	
ст. 22. Погиване на взет за послужване кон	т. XVII 7	
ст. 23. Умъртвяване чужд добитък	т. XVII 8	
ст. 24. Кражба във време на война	т. XVII 10	
ст. 25. Ноксална отговорност	т. XVII 12	
ст. 26. Откарване чуждо стадо	т. XVII 13	
ст. 27. Обир на мъртъвци	т. XVII 14	
ст. 28. Кражба на свещени съдове	т. XVII 15	
ст. 29. Кражба на свободен	т. XVII 16	
ст. 30. Кражба на роб	т. XVII 17	
ст. 30а. Основания за развод	т. II, 12, 13	

Ако действително съставителят на ЗСЛ бе ползувал lex Dei, той сигурно не би се задоволил само с това, да обърне реда на екложните разпоредби, а би разместил отделните статии по такъв начин, че да спази установения от lex Dei ред. Най-малко взетите от другите титули на Еклогата разпореждания на ЗСЛ (ст. 18, 19, 20 от ЗСЛ, които съответствуват на т. XIV 2, 3; т. VIII 6; т. XIV 9 на Еклогата) биха били вмъкнати там, където изисква усвоеният от lex Dei ред. Разпоредбите за недопустимостта да свидетелстват близки роднини биха били поставени след онези статии на Закона, които наказват крадците,

а не преди тях. Същото трябва да се каже и относно текста, който запрещава да се свидетелствува по слух. В същност обаче не е така.

Ето защо трябва да се приеме, че lex Dei едва ли е играл някаква роля при създаването на ЗСЛ, а с това е силно разколебано и предположението на Вашица, че ст. 1 и 2 били създадени в съответствие с определени заповеди на Декалога (десетте божи заповеди),[1] които били залегнали в основата на lex Dei. Впрочем и съвсем независимо от отношението на ЗСЛ към lex Dei и Декалога невъзможно е санкцията срещу извършването на езически обреди и заклинания да се изведе от първата заповед на Декалога. Въпросът, който поставя ст. 1 от ЗСЛ, не е, защо трябва да се забрани многобожието, което е запретено от първата заповед на Декалога. Въпросът, който се поставя, е този: защо е било нужно да се вземат такива строги санкции срещу езичниците, каквито са отдаването им във феодална зависимост от божия храм и продажбата в робство. На този въпрос не може да се отговори чрез позоваване на десетте божи заповеди, защото десетте божи заповеди са били възприети от всички християни, както от източната, така и от западната църква, както от Византия и Рим, така и от славяни и германци (след покръстването им), а разпоредбата относно село, в което се извършват езически обреди и жертвоприношения, е специфична само за ЗСЛ, другаде не се среща. Следователно от Декалога тя не може да се изведе. Също трябва да се каже и относно ст. 2 от ЗСЛ. Заповедта „не лъжесвидетелствувай“ не може да обясни този текст по същите съображения, по които първата заповед на Декалога „аз съм господ бог твой, да нямаш други богове освен мене“ не може да обясни ст. 1 на този закон. Но тук има и нещо друго. Защо е било необходимо да се постави в основата на ст. 2 тази заповед, която не е втора по ред в декалога, нито в разпределението на lex Dei, което почива на Декалога. Но преди този въпрос стои друг — защо е било нужно да се свърже повелението на тази заповед с първата повеля на ст. 2 — делата да не се решават без много свидетели. Връзката между божията заповед „не лъжесвидетелствувай“ и разпоредбата „въ всякоу пьрю и клеветоу и шьптъı. . .“ е съвсем далечна. Най-сетне тук се поставя въпросът, защо е било необходимо законодателят да привлече в тази материя заплахата на божия закон, че онзи, който не представи свидетели, трябва да очаква същото наказание, което е искал за своя противник. На всички тези въпроси съвсем не може да се отговори чрез позоваването на десетте божи заповеди и на Библията.[2] Изобщо опитът на Вашица да обясни ст. 1 и ст. 2 от ЗСЛ

[1] Вж. V a š i c a, цит. съч., стр. 15 и сл.

[2] Връзката между ЗСЛ и Декалога не би могла да се изведе и от израза „прежде всякоа правдъı достоинно естъ о бин правдъ глатн“, като „божия правда“ се тълкува в смисъл на „божи закон“. Това тълкуване на думата правда, на което проф. Вашица извънредно много държи и в първата си работа, публикувана в Byzantinoslavica, и в настоящата работа, според мен е опровергано от текста на самия ЗСЛ, тъй като последният, когато иска да се позове на „божия закон“, употребява именно този термин — срв. напр. ст. 2. Много мъчно е да се приеме, че когато съставителят познава и употребява термина „божи закон“, той ще си служи с термина „божия правда“ в смисъл на „божи закон“.

чрез позоваване на Декалога и Библията трябва да се признае за безуспешен.

11. Вашица намира, че отговорите на папа Николай по запитванията на българите не съставляват доказателство в полза на тезата за българския произход на ЗСЛ. „...в Отговорите не може да се намерят други сходства със ЗСЛ освен в темата на наказателните предписания — пише той. — Прочетох отново съответните статии от Отговорите, с които се занимавах преди години и чийто превод на чешки си направих, но не намерих нищо, което би ме отвело от това отрицателно гледище.“[1] На това твърдение на Вашица трябва да се възрази не само затова, че „сходствата (на Отговорите, м. б.) със ЗСЛ в темата на наказателните предписания“ са извънредно важни, но и затова, защото в тези отговори би могло да се намери много нещо, което би ни отвело от това отрицателно гледище, което проф. Вашица застъпва.

Преди всичко в отговор 13 изрично е отбелязано „Inter quaestiones vero et consulta leges vos mundanas postulare perhibetis“[2]. Едва ли може да има спор, че това сведение със своята яснота и категоричност не би могло да се сравнява със сведенията, които намираме в Моравско-панонските легенди, в които се говори, че моравците са търсели учител, който на техен език да им обясни истинската християнска вяра и Светото писание.[3] Да се твърди при наличността на този контекст, че думата „правьдъ“[4] означава „светски закони“, е наистина твърде смело. Трябва да се отбележи освен това, че в своите въпроси до папа Николай българският княз Борис проявява специален интерес към проблемите: какво отношение трябва да има към езичниците (отг. 41 и 102); „какво трябва да се отсъди“ (quid iudicandum) за прелюбодейците и кръвосмесителите (отг. 28 и 29); може ли да се допусне двуженството (отг. 51); позволено ли му е да съди углавните провинения (отг. 83) и как трябва да става това — може ли да се изтръгва самопризнание с насилие (отг. 86) и как трябва да се постъпва с клеветниците (отг. 84). Най-сетне княз Борис се интересува как трябва да се наказват крадците на животни (отг. 31) и на свободни хора (отг. 32). А както е известно, тъкмо тези са най-важните проблеми, с които се занимава ЗСЛ — санкции срещу езичниците, организиране на съдебния процес, наказване на провиненията срещу християнския морал, квалифицираните кражби.[5]

Колкото се касае до това, че в ст. 2 съставителят на ЗСЛ наистина се позовава на божия закон, трябва да се каже, че това позоваване още не обяснява защо е бил създаден текстът, в който се прави същото.

[1] Vašica, цит. съч., стр. 12, бел. 34 (превод М. А.).

[2] Дечев, Responsa, стр. 44.

[3] Вж. Теодоров-Балан, Кирил и Методи, I, София, 1920, стр. 57 и 88. Срв. Андреев, Към въпроса за произхода на ЗСЛ, стр. 23.

[4] „иже нъı испрaвитъ вьıкоу правьдоу“, цит. съч., п. м.

[5] Относно отговорите на папа Николай вж. В. Златарски, Какви канонически книги и граждански закони Борис е получил от Византия, Летопис на БАН за 1911 г., София, 1914, стр. 79 и сл.; Н. П. Благоев, Responsa Nicolai papae I ad consulta bulgarorum — извор за историята на българското право, Сборник на БАН, кн. 6, София, 1915;

Понеже Вашица отрича с учудваща категоричност тясната връзка, която съществува между ЗСЛ и Responsa, привеждам тук една таблица на съответствията между текстовете на ЗСЛ и Responsa.

ЗСЛ	Responsa
ст. 1. санкции срещу езичници	отг. 41. отношение към езичниците отг. 102. също
ст. 2. а) участие на свидетели в процеса	отг. 86. решаване на процесите със свидетели
ст. 2. б) клеветничество	отг. 84. санкции срещу клеветниците
ст. 7. а) санкции при брак с „кумпетра“	отг. 2. санкции при брак с лице в духовно родство
ст. 7. б) прелюбодеяние	отг. 28. санкции при прелюбодеяние
ст. 12. разлъчване на кръвосмесителите	отг. 29. санкции срещу кръвосмесителите отг. 39. кога има кръвосмешение
ст. 13. санкции за двуженство	отг. 51. недопустимост на двуженството, санкции
ст. 16. азилно право	отг. 95. азилно право отг. 24. азилно право при отцеубийство отг. 28. азилно право при прелюбодеяние
ст. 21. вероотстъпничество на войници	отг. 18. отношение към вероотстъпниците
ст. 26. санкции при откарване чуждо стадо	отг. 31. наказване крадците на животни
ст. 29. наказване кражбата на свободни	отг. 32. наказване крадците на свободни хора
ст. 30а. бракоразводни основания	отг. 96. прелюбодеянието като основание за развод

Трябва да се вземе пред вид, че ЗСЛ е светски закон, а Отговорите на папа Николай I по запитванията на българите дават не светски, а религиозни предписания. Поради това именно не би могло да се очаква тъждество на санкциите, които се предвиждат в тези два паметника, нито в оформянето на наказателноправните състави. Такива в Отговорите въобще не съществуват и не би могло да се очаква да бъдат дадени там. Връзката, която би могла да съществува между отговорите и ЗСЛ, би могла да бъде общността на тематиката, общността на проблемите, които се разглеждат в тези два исторически паметника. При това тази общност не би трябвало да се схваща в смисъл на пълно покриване на въпросите, третирани от ЗСЛ и от Отговорите. Отговорите като акт, който е трябвало да разясни на новопокръстените българи основните догми и етичните изисквания на християнската вяра, съдържат много изказвания, които нямат нищо общо с един светски закон. От друга страна, и ЗСЛ, който решава чисто юридически проблеми, по необходимост е трябвало да прибегне до разграничения, чужди на Отговорите, до оформяне на състави, които Отговорите не познават. Несъответствията са се увеличили и поради това, че съставителят на ЗСЛ, като не се е чувствувал достатъчно подготвен да разреши сам всички въпроси, които покръстването е поставило, е заимствувал разпоредбите на т. XVII от

J. Dujčev, Die Responsa Nicolai I papae ad Consulta Bulgarorum als Quelle für die bulgarische Geschichte, Sonderabdruck aus der Festschrift des Haus-, Hof- und Staatsarchivs, 1949, IB, S. 349; В. Ганев, Законъ сждный людьмъ, стр. 100 и сл.

Еклогата, като само отчасти ги е променил, съкратил и допълнил. При това положение ясно е, че не може да се очаква нито пълно покриване на ЗСЛ с Отговорите, нито дори покриване на тези два паметника в най-важните им формулировки. Едно обаче е важно, когато се разглежда въпросът за произхода на ЗСЛ, и то е, че всички най-основни и съществени проблеми, с които се занимава ЗСЛ, са застъпени в Отговорите, а това показва връзката на този правен паметник с въпросите, на които е било отговорено от папа Николай, и по този начин показва и връзката на ЗСЛ с покръстването на българския народ.

12. Не само това! Отговорите на папа Николай по запитванията на българите не само показват голямо сходство с тематиката на ЗСЛ (по въпросите за езичниците, съдебния процес, нарушенията на морала, квалифицираните кражби), не само свидетелствуват, че княз Борис е търсил светски закони за разрешаването на тези въпроси. Те установяват и насоката, в която княз Борис е търсил тези решения и която съвпада напълно със същността на промените, които съставителят на ЗСЛ е внесъл в санкциите на византийската Еклога. От отговор 75 се вижда, че княз Борис се е интересувал от епитимийните наказания (пенитенциите), говорейки изрично, че му е нужен iudicium poenitentiae (съд за покаяние).[1]

Извънредно указателно е, че един от следващите отговори ни подсказва кои са били причините или поне някои от причините, които са мотивирали княз Борис да търси такъв съд — „populus ille qui propter christianam religionem ad occidendum vos iusurrexerunt poenitentiam agere voluerit"[2].

Мъчно би могла да се оспорва връзката, която съществува между тези отговори и смекчението на екложните санкции чрез епитимийни наказания, което намираме в ЗСЛ. Следователно и тези текстове свързват ЗСЛ с дейността на княз Борис. Характерно за епитимийните наказания, установени от ЗСЛ, е тъкмо това, че те в редица случаи са предвидени като алтернатива, заменяща и смекчаваща светското наказание.[3] Примери

[1] Отг. 75 гласи: „Iudicium poenitentiae, quod postulatis, episcopi nostri, quos in patriam vestram misimus, in scriptis secum utique deferent, aut certe episcopus, qui in vobis ordinabitur hoc, cum oportuerit, exhibebit; nam saeculares tale quid habere non convenit nimirum quibus per id quemquam iudicandi ministerium nullum tribuitur". (Съда за покаяние, който искате, ще ви донесат непременно със себе си между книжата нашите епископи, които изпратихме във вашето отечество, или поне епископът, който у вас ще бъде ръкоположен, ще ви го представи, когато дотрябва; защото не подобава на миряни да имат такова нещо, тъй като естествено чрез него не им се възлага ни най-малко длъжността да съдят когото и да е.) Вж. Дечев, Responsa, стр. 102, 103.

[2] Първата част на отг. 78, която по-специално ни интересува, е формулирана, както следва: „Enarratis, quod populus ille, qui propter Christianam religionem ad occidendum vos iusurrexerunt, poenitentiam agere voluerit, et sacerdotes illi, qui inter vos advenae sunt, hanc recipere recusarint; nunc autem requiritis, quid de eis agendum est."

(Вие разказвате, че оня народ, който поради християнската вяра въстанал, за да ви убие, пожелал да стори покаяние, а ония свещенослужители, които са пришълци между вас, отказвали да го приемат. Сега обаче питате, какво трябва да се направи с тях) — Дечев, цит. съч., стр. 103, 104.

[3] Такива са случаите, предвидени в ст. 15, 7, 6 ЗСЛ. Според ст. 15 подпалвачът трябва да бъде изгорен на огън или да бъде посечен с меч, а по църковния закон да се подложи на пост 12 години. Ясно е, че тези две наказания не могат да се наложат едно-

за такова алтернативно приложение на светски и епитимийни наказания на Запад (било в империята на Каролингите, било в Унгария, било в Панония или Моравия) не се сочат нито от Шмид, нито от Вашица. Проф. Шмид говори за синодални съдилища, които са прилагали едновременно светските и църковните (епитимийни) наказания.[1] За синодални съдилища, председателствувани не от епископ, а от княз-съдия, говори и Вашица.[2] А от разпоредбите на ЗСЛ се вижда, че правораздаването по този закон е било извършвано от княза и от съдията.[3]

Тази своеобразна промяна в налагането на епитимийните наказания говори също така в подкрепа на тезата за старобългарския произход на ЗСЛ, защото съответствува на онова смекчение на светските наказания, което е търсел княз Борис, за да отговори на нуждата от диференциран подход към възбунтувалите се срещу християнската вяра и към нарушителите на християнския морал и на християнското право.

13. След като бе изяснена обстановката, при която е бил създаден ЗСЛ, може да се пристъпи към разрешаване на въпроса за произхода на моравизмите, които се срещат в този законодателен акт. Известно е, че по времето на княз Борис се въвежда славянската писменост в България.[4] За първи път тогава се създава старобългарски писан закон със

временно. Но същото трябва да се приеме и за ст. 7, според която оженилият се за своята кумотра и самата кумотра подлежат на следното наказание: „по светския закон и на двамата да се отрежат носовете и да се разлъчат, а по църковния — да се разлъчат и да се подложат на 15-годишен пост". Впрочем алтернативното приложение на епитимийните наказания се установява и от други факти — например при по-леко провинение — прелъстяване — се предвижда епитимия (отг. 10), а при по-тежко провинение (изнасилване) епитимия не се предвижда (отг. 11), а такова нещо не би могло да се допусне, ако епитимийното наказание винаги се е кумулирало със светското. По всички тези проблеми вж. М. Андреев, Към въпроса, стр. 29, 30.

[1] Schmid, La legislazione bizantina, стр. 401.

[2] Vašica, K otázce původu, стр. 9.

[3] Не от княза-съдия, както мисли Вашица. Вашица се позовава на Методиевата хомилия от Клоцовия ръкопис, за да приеме, че в Методиевата диоцеза князът-съдия бил надарен с епископски пълномощия (Vašica, цит. съч., стр. 10, бел. 42). Но ЗСЛ не говори за княз-съдия, а за княз и съдия. „Достоитъ князю и сѹдии" (ст. 2, Новгородски и Устюжки препис); „князю и сѹдии" (ст. 3 на същите преписи). Вж. Тихомиров, Закон сооднъый людем, стр. 116, 142, 145. В ст. 8 се говори за съдията, без да се споменава за княза (ср. Тихомиров, стр. 120, 146). По този въпрос вж. и Ю. Трифонов, Към въпроса за старобългарското болярство, Списание на БАН, XXVI, 14, 1923, стр. 62.

[4] Тук аз не бих могъл да разисквам извънредно интересния въпрос, дали славянското писмо е проникнало в България едва след идването на учениците на Кирил и Методи, или това е станало по-рано. Мисля обаче, че при сегашното състояние на нашите знания по този въпрос твърде трудно е да се поддържа тезата, че славянското писмо е проникнало в България едва след смъртта на Методи, с идването на Кирило-Методиевите ученици. По този въпрос вж. напоследък Е. Георгиев, Разцветът на българската литература в IX—X в., изд. БАН, София, 1962, стр. 29 и сл. Относно литературата върху Кирило-Методиевото дело в България вж. забележителните библиографии на Ильинский, Попруженко и Романски — Ильинский Г. А., Опыт систематической Кирило-Мефодьевской библиографии под ред. на М. Г. Попруженко, проф. Ст. Романски, изд. БАН, София 1934, и Попруженко-Романски, Кирило-Методиева библиография за

славянско писмо. При това този закон трябва да уреди сложните социални, етични и правни проблеми, които покръстването на българския народ е поставило. Трудностите, с които законодателят се е сблъскал, са били не само юридически и етически, но и езикови. Не е имало твърдо установена юридическа терминология. За много отвлечени понятия на християнската религия и свързаното с нея византийско право не е имало съответстващи термини в старобългарския език. Тези термини трябвало да бъдат по някакъв начин създадени. В някои случаи са били използувани направо съответните византийски термини.[1] Но това не винаги е било възможно и желателно. Неизбежно е било да се търсят и други разрешения и такива са били намерени. Тъкмо по това време в България са развивали своята плодотворна дейност учениците на славянските просветители Кирил и Методи. Те са били запознати най-добре със славянското писмо, с богослужебните книги, с Номоканона. Ако съставянето и превеждането на новото християнско законодателство не е било възложено пряко на някой от тях, то се е извършвало при тяхното най-близко участие. Не е странно при това положение на нещата, че за някои отвлечени понятия от византийското законодателство са били потърсени и намерени съответни слова, заимствувани от моравския език. В Моравия, както е известно,[2] християнството е проникнало по-рано и там именно Кирил и Методи са развили своята плодотворна просветна дейност. Тази дейност и свързаното със същата превеждане на богослужебните книги — на Патерика, на Номоканона — не са могли да бъдат проведени без изработване на съответстващата терминология. Създадената в Моравия терминология е била използувана отчасти и в България. При описаната по-горе обстановка използуването ѝ никак не е учудващо и странно. Учудващо и странно би било, ако тази терминология не беше използувана.

Извънредно указателно е, че примерите за заемки от моравския език, които привежда проф. Вашица, представляват отвлечени понятия, които са най-тясно свързани с християнската религия и с наложеното чрез нея право.[3]

Такива са:

въ сѫдъ — старогорнонемски wizzôd – communio

божии рабъ — славянска калка от старогорнонемски gotes scalh — духовник, свещеник

требу творити — извършвам жертвоприношение

Такива са и повечето от посочените от Соболевски моравизми — например благодѣть, тяжати, пьрьа, пѫтьць, коупетра.[4]

1934—1940 г., изд. БАН, София, 1942. Най-нови библиографични данни по въпроса в История Болгарии, указатель литературы 1945—1958, изд. АН СССР, Москва, 1962, стр. 125 и сл.

[1] По този въпрос вж. Е. Георгиев, цит. съч., стр. 55.

[2] Funk, Histoire de l'église, tr. Hemmer, t. I, Paris, 1895, стр. 351 и сл.

[3] Vašica, цит. съч., стр. 17.

[4] Vašica, цит. съч., ц. м. Не бих искал да влизам в спор с проф. Вашица по въпроса за моравизмите, където неговата компетентност е безспорна, но струва ми се, че думата жупанъ се среща по това време не само в Моравия.

Би трябвало да се отбележи следователно, че установяването на някои моравизми в текста на ЗСЛ не само не изключва неговия старобългарски произход, но, напротив, подкрепя го в този смисъл, че го свързва с дейността на Кирило-Методиевите ученици в България и по този начин потвърждава онова, което бе казано дотук относно причините, поради което е бил създаден, и времето, през което е бил изработен.

14. Мисля, че казаното по-горе установява старобългарския произход на ЗСЛ. Вярно е, че поради отдалечеността на епохата, в която този правен паметник е бил създаден, поради сравнително късния произход на преписите, в които е запазен, и поради крайната оскъдност на южнославянските паметници от това време доказването на произхода на този паметник не би могло да стане с онази яснота, с която то би се извършило, ако пречки като току-що отбелязаните не съществуваха. Но тъкмо това обстоятелство налага проучването на паметника да се постави на възможно най-широка основа и податките и сведенията, които ни дават историческите, историко-правните, филологическите и палеографските проучвания, да се преценяват в тяхната съвкупност, а не едностранчиво. Позволявам си да мисля, че такава една преценка установява старобългарския произход на паметника.

Накрая мисля, че е мой дълг да отбележа следното. От цялото предшествуващо изложение се вижда, че аз не мога да споделя нито тезата на проф. Вашица относно моравския произход на ЗСЛ, нито неговата аргументация. Бих искал да отбележа обаче, че ерудицията на проф. Вашица и неговата упорита работа върху разглеждания най-стар славянски правен паметник безспорно допринесоха въпросите, свързани с неговия произход, да бъдат поставени на една по-голяма научна висота и в не малка степен разчистиха терена за цялостното обхващане на проблематиката, която този паметник поставя.

ИВАН СНЕГАРОВ

ОБЩЕСТВЕНАТА МИСЪЛ В ПЪРВАТА БЪЛГАРСКА ДЪРЖАВА (680—1018)

I. Преди приемането на християнството

Моят доклад е опит да се очертае накратко развитието на обществената мисъл в първата българска държава, доколкото дават възможност оскъдните исторически извори — веществените и писмените паметници, а най-вече литературата, която наистина се явява „верен барометър на общественото битие и съзнание“[1]. Обществената мисъл, отразявайки обществено-икономическите отношения, е ясен показател и на културното развитие на държавата.

Може да се спори по въпроса, дали първата българска държава била основана в 680 г. на базата на съществуваща вече славянска държава на т. нар. „седем племена“ (ἑπτὰ γενεάς), но не може да се отрече фактът, че тя била политическо обединение на славяни и прабългари и се изграждала при взаимното им сътрудничество, което постепенно се установявало поради приблизително еднаквото им обществено-икономическо развитие (преминаване от разлагащия се първобитнообщинен строй към феодализъм) и поради общата опасност от страна на Византия.[2] Българските славяни водели от много векове уседнал живот, имали развито земеделие, изобщо били предимно земеделски народ. Те се преселили от Дакия в Балканския полуостров и водели близо 150 години въоръжена борба с Византия, понеже търсели по-богати земи, необходими, за да развиват свободно своите производителни сили. В края на VII в. българските славяни се намирали сравнително на по-висока степен на развитие. Тяхната агротехника била по-усъвършенствувана, отколкото в Дакия. Имали и по-добра военна техника, както се вижда от сложните съоръжения на славянските племена в Македония при обсадите на Солун (според описанието в „Чудесата на св. Димитър“). Те успешно усвоявали и византийското военно изкуство. Българските славяни не успели да създадат обща централизирана дър-

[1] Срв. И. У. Будовниц, Общественно-политическая мысль древней Руси (XI—XIV в.), Москва, 1960, стр. 9.

[2] Срв. История на България, т. I, II изд., София, 1961, стр. 91.

жава (много били привързани към племенното си устройство), но усилията им да превземат Солун и други съюзни военни предприятия показват, че имали развит обществен живот, в който се осъществявали общи схващания и стремежи в борбата им за независимост срещу Византия. Така се оформявала обществена мисъл у тях.

Сведения за конкретни обществени идеи у дакийските славяни намираме у византийските писатели от VI и VII в. Техният светоглед бил жизнерадостен, проникнат от вяра в победата на доброто над злото. Тяхната жизнерадост правела силно впечатление на византийците. Говорело се, че в далечната славянска страна (Дакия) хората живеели безгрижно, не знаели оръжие, което заменяли с музикални инструменти, посланиците на славяните пътували без оръжие, носели само китари.[3] Поради голямата си жизнена активност славяните не вярвали в съдбата[4], не били фаталисти, а се надявали повече на своите сили в стремежа си да си създадат подобри условия на живот. В постоянната борба за тази цел те виждали непреодолим закон. Затова те били предприемчиви и безстрашни в боеве, сражавали се само с щит и копие в ръце, без горна дреха, почти полуголи. За да се подготвят за суровата борба, те се възпитавали на издръжливост подобно на древните спартанци. Високи и яки по телосложение,[5] те лесно понасяли жега, студ, проливни дъждове, голота и недостатъчна храна, изобщо повече устоявали на такива лишения, отколкото франките, лангобардите и други „руси народи“[6] (сир. северните народи). Дакийските славяни били твърде свободолюбиви. Идеята за свободата била съществен елемент на техния светоглед. „Кой от хората, които слънчевите зари огряват, е създаден така, че да може да подчини нашата мощ? Ние сме свикнали да владеем над другите, а не други да владеят над нас?“ Така отговорил княз Добрита (или Добрентий) на пратениците на аварския хаган, който искал да му се подчинят дакийските славяни (според Менандър)[7]. На славяните в Дакия била присъща идеята за демокрация. Според Прокопий над тях не владеел един човек. По важните обществени въпроси те се съвещали общо[8], т. е. в народно събрание, в което се проявявало тяхното обществено съзнание. Славяните не търпели робовладелческия строй. Давали възможност на пленниците или да се върнат в домовете си, или да останат да живеят при тях като свободни и техни приятели[9].

Макар и разделени на много племена, всяко с особено име, славяните били съединявани от общо съзнание, че са един народ (това е ясно изразено в отговора на княз Добрита). Те се наричали с общо име Сло-

[3] Според Теофилакт Симокат, Гръцки извори на бълг. история, II, София, 1958, стр. 315—316.

[4] Procopii, De bello Gothico, ed. Haury, II, стр. 357.

[5] Procopii, op. c., II, стр. 358.

[6] Гръцки извори за българската история, II, стр. 279 (Стратегикон на Псевдомаврикий).

[7] Ex historia Menandri Protectoris excerpta de legationibus barbarorum ad Romanos, ed. Bonnae, p. 406. Срв. История на България, т. 1, II изд. на БАН, стр. 47—59. К. Јиречек, Историја Срба, I, Б., 1922, стр. 52: „са Добрентом на челу“.

[8] Procopii, пос. съч., II, стр. 357.

[9] Гръцки извори за българската история, II, стр. 281 (Стратегикон на Псевдомаврикий).

вѣне, словѣнский род. Затова византийските и латинските писатели ги наричали с общо име *Σκλαβηνοί*, Sclaveni. Това общо съзнание са имали и славяните в българската държава. Няма обаче исторически известия как се развивала по конкретни идеи тяхната обществена мисъл до появата на славянската писменост. Несъмнено тя се намирала във връзка с тяхното обществено-икономическо развитие. За стопанските си нужди те си служели с черти и резки, както ни уверява черноризец Храбър. През VIII в. във византийската империя била доста разпространена свободната селска община. Приема се, че тази обществено-икономическа промяна се извършила под влиянието на славянската община (териториална). Славяните се заселили във византийски области през периода, когато робовладелческият строй се разпадал. Те ускорили тоя процес, за да се зароди и развие по-горна обществено-икономическа формация — феодализмът.[10] Вероятно и славяните в българската държава (те били органична част на византийските славяни) поддържали свободната селска община. Прабългарите обаче, народ от тюркски произход и номадски, с главно занятие скотовъдството, навлезли в Балканския полуостров като завоеватели (след победоносна война с Византия). Те се установили на постоянно местожителство в завзетите области Долна Мизия и Малка Скития с цел да създадат своя трайна държава. Това показва, че те имали свои обществено-политически идеи и стремежи. Те не приели демократичното устройство на славяните и още в началото създали аристократическа монархия със строга военна дисциплина. Освен това прабългарската родова аристокрация начело с княза (хан) пазела придобитите земевладелчески привилегии.[11] Вероятно още в началото на завоеванието почнали да се развиват феодалните отношения, ограничаван бил все повече общинният строй на славянското население, свободната селска община. Този процес се засилвал с увеличението на служебната аристокрация (военна и административна), издръжката на които при господството на натуралното стопанство[12] се осигурявала с едри или по-малки земевладения. Техните земи били обработвани от зависими селяни, от които получавали всичките нужни

[10] По тоя въпрос вж. Е. Э. Липшиц, Византийское крестьянство и славянская колонизация. . . Византийский сборник, Москва—Ленинград, I, 1945 г.

[11] Въпросът за генезиса на феодализма в България още не е напълно разрешен поради недостатъчни изворни сведения. Все пак образуването на българската държава предполага съществуването на господствуваща класа, чиято икономическа база било земевладението. Прабългарите не били преходяща военнозавоевателна дружина, а се заселили със семействата си в дунавските области Малка Скития и Долна Мизия като съвкупност от родове да живеят постоянно не само от грабителски походи, а и от свой производителен труд. Трябвало да си осигурят владението на обработваемата земя. Не знаем как тази земя е била разпределена първоначално между прабългарските родове, но по всяка вероятност не било равномерно. Именникът на българските князе е ясно свидетелство, че отделни прабългарски родове (Дуло, Укил, Угаин) имали голямо политическо влияние в българската държава, което се дължало преди всичко на тяхното имуществено надмощие. Ще рече, някои родове ще да са получили повече земя, а други по-малко. По тези съображения наченките на феодалния строй трябва да се търсят още при създаването на българската държава.

[12] Според Ал. Масуди (950 г.) в България всичко се плащало с крави и овци. Срв. К. Јиречек, Историја Срба, I, стр. 107.

продукти и услуги, т. е. феодална рента[13], натурална и отработъчна. Така че всеки болярин, като изпълнявал държавна длъжност, получавал феодална рента от земевладението.

От промяната на обществено-икономическия строй не могло да бъде доволно славянското население, а търсело начин да запази своята свободна селска община и да противостои на стремежа на българската управляваща класа към пълна феодализация. С това трябва да се обясни фактът, че при княз Телец (761—763) славяни масово се преселили във Византия (по византийски известия около 208000, вар. 18000 д.), също и фактът, че при Омуртаг славянските племена тимочани и абодрити в 818 г. се отделили от съюза си с българската държава[14] и признали върховната власт на франкския (германски) император Лудовик Благочестиви. Тези факти показват, че славяните продължавали да поддържат обществените си схващания, които имали, преди да влязат в състава на българската държава, и ония племена, които не желаели да направят компромис с феодализацията, налагана от прабългарската аристокрация, рязко се съпротивявали (напускали българската територия или отхвърляли българската власт).

Прабългарите не са създали писменост на своя език, макар и да се явявала такава идея в дворцовите кръгове (за това свидетелствуват каменните надписи, написани на прабългарски език с гръцко писмо). Но още първите князе (Аспарух, Тервел), поддържайки добри отношения с Византия, допуснали гръцкия език да придобие официално значение в българската държава. На гръцки език се появили ред паметници, в които се изразявало в разни форми общественото съзнание на прабългарите. От тях се вижда, че обществената мисъл в България се развивала във връзка с устройството и укрепването на българската държава.

Първият писмен паметник, в който се изразяват теоретически идеи на прабългарите, е Именникът на българските князе. Съставен в тази форма през втората половина на VIII в. вероятно на гръцки, той е известен само в славянски превод и е ценен документ на прабългарската обществена мисъл. Тази първа българска летопис била написана въз основа на стари предания и легенди на прабългарите с тенденция да докаже древността и следователно законността и равностойността на българската държава с византийската империя. В нея се прокарват няколко обществено-политически идеи: 1) племенно единство на прабългарите с хуните; 2) българската държава произхожда от Атиловата държава и е продължение на Кубратовата държава; 3) родовата прабългарска аристокрация — стълб и ръководна сила на българската държава; 4) културната дееспособност на прабългарите. Според Именника родоначалник на прабългарите бил Авитохол, сир. Атила, който е живял 300 години (лунни) и произхождал от рода Дуло. Неговата държава не била унищожена, както било в действителност в 453 г., а съществувала и след смъртта му отвъд

[13] Аналогичен феодализиращ процес ставал в Чехия (З. Л. Неедли, Возникновение чешского государства, в Славянский сборник, Москва, 1947 г., стр. 114). Също и в Киевска Русия материалната издръжка на болярите идвала от едрата поземлена собственост. Вж. Б. Д. Греков, Киевская Русь, 1953 г., стр. 131—132; срв. Буховниц, пос. съч., стр. 151.

[14] Според франкските аналисти тези славянски племена се отделили от Bulgarorum societas (срв. К. Јиречек, пос. съч., I, стр. 88, 141).

Дунав, гдето управлявали един след друг още четирима князе. Тази хунобългарска държава отвъд Дунав е съществувала 515 години (лунни, 498 слънчеви години) до преминаването на Исперих от рода Дуло (син на Курт) отсам Дунав (в 680 г.). Това значело, че според съзнанието на прабългарите българската държава била основана в древно време, в края на II в. сл. н. е. (680—515 или 498-182 г.), сир. тя била малко по-млада от римската или византийската империя.

В Именника на българските князе хронологическите данни са изразени на прабългарски език и по прабългарско летоброение (по лунни години в 12 цикъла), което започвало от годината на основаването на българската държава в Балканския полуостров в 680 г.[15] Това показва, че прабългарите имали развито народностно съзнание, мислели се за културноспособен народ, привързани били към своя тюркски език и бит и се стремили да запазят своята самобитност, макар и да си служели с гръцкия език в своите писмени паметници. В тяхното съзнание основаването на българската държава в Балканския полуостров било съдбоопределящо събитие в техния исторически живот. Прабългарските водители имали за цел да създадат самодейно общество, което да твори своя култура, различна от византийската; българската държава да бъде действителен съперник на византийската империя, а не неин варварски придатък като федерат. Поради това и била издигната в култ българската държава, като било установено ново летоброение в памет на нейното, така да се каже, рождение в противовес на византийското летоброене от сътворението на света (по библейския светоглед). Продължителните войни срещу Византия показват, че народът бил възпитан в култ към българската държава. Те били водени не от наемни войски, а от военно организирания прабългарски народ. Прабългарите представлявали въоръжен народ. Всеки пълнолетен мъж бил и войник,[16] както е било по-сетне например у османските турци.

Идеята за ценността на българската държава била основата, върху която се развивала по-нататък обществено-политическата мисъл на прабългарите. Техните князе имали обичай да издигат каменни паметници с с надписи на гръцки език за важни държавни постижения с цел да внушат на народните маси почит към строителите на българската държава. В едни от тези паметници се прославяли храбрите военачалници, загинали във войни за укрепване на българската държава на север от Дунав — в р. Тиса и Днепър.

Поради надмощието, придобито от българския хан (княз) над болярите през IX в., издигани били каменни паметници с надписи пак на гръцки език, в които българският владетел се идеализирал като орган на божеството (ὁ ἐκ θεοῦ ἄρχων)[17] подобно на византийския император все с цел да се укрепи българската държава чрез силна централизирана власт. Поставен свыше, българският княз естествено стоял по достойнство и сила над прабългарската родова аристокрация, която поради това била длъжна да бъде негов послушен орган. На българския княз се гледало като на главен

[15] В. Н. Златарски, История на Българската държава през средните векове, I, София, 1918, Притурки, Българско летоброение, стр. 353 и сл.

[16] Срв. История Болгарии, I, Москва, 1954, стр. 53. Така трябва да се разбира съобщението на цариградския патриарх Никифор, че българският княз Тервел въоръжил целия си подвластен народ, с който тръгнал заедно с Юстиниан II Ринотмет срещу Цариград.

[17] Вж. каменни надписи за Омуртаг и Маламир, В. Бешевлиев, Първобългарски надписи, Годишник на Истор.-филолог. факултет, XXXI, София, 1934, стр. 43—44, № 11 и 12.

стълб на държавата. Затова например на Омуртаг и Маламир публично (в каменни надписи) се пожелавало дълголетие — да живеят сто години.[18] Внушителен израз на тази обществено-политическа идея бил даден в гръцкия надпис около Мадарския конник. Спорът за произхода на това скално изображение (тракийски герой или български княз) не е завършен, но надписът представлява възхвала на военни победи на български князе (Тервел, Крум, Омуртаг?).[19]

Все във връзка с тоя стремеж се открива идеята за нравственото превъзходство на прабългарите, сиреч на българската държава, спрямо Византия в каменния гръцки надпис, поставен вероятно от знаменития български военачалник Исбул (намерен е при развалините на гр. Филипи). Тоя надпис бил остро изобличение на византийското вероломство и възхвала на българското добротворство и великодушие: „Българите направиха много добрини на християните и християните (ги) забравиха, но бог вижда." Съставителят на надписа изразява неблагоприятно обществено мнение в България за морала на християните, упреквани за неспазване на договорни отношения в името на християнския бог („ако някой потърси истината, бог вижда и ако някой лъже, бог вижда", т. е. бог ще накаже лъжците и изменниците.[20]

Наред с тези идеи прабългарите рано усвоили идеята за надмощието на младата българска държава над Византия. В българо-византийския договор между Тервел и Теодосий III от 716 г. е изразено това тяхно самосъзнание със задължението на Византия да плаща на българите данък платове и червени кожи на стойност до 30 литри злато. Прабългарите считали тоя унизителен за Византия договор за основа на отношенията им към нея и воювали с нея, когато отказвала да плаща данък.

При княз Крум въпреки честите войни с Византия обществената мисъл в България показвала значителен подем под въздействие на изострената класова борба. Прабългарите се вълнували от социални въпроси, които самото икономическо развитие на българската държава възбуждало. Те намерили ясен израз в издадените от Крум няколко закона. Стремейки се да разшири българската държава до Мраморно и Егейско море, той съзнавал, че за такава огромна задача е необходимо държавата да бъде вътрешно силна, което могло да се постигне чрез установяване на справедливи обществени отношения. За мерките, които Крум е предписал против обществените недъзи, съобщава само византийският лексикограф Свида (X в.). Съобщението на Свида има легендарен характер. След унищожението на аварската държава, разказва той, Крум запитал аварските пленници защо загинал целият им народ. Те посочили няколко причини: взаимните клевети, увеличението на крадците, подкупничеството на съдиите, разширение на пиянството, „от търговията, защото всичките станали търговци и се лъжеха помежду си". Щом чул това, Крум свикал всички

[18] Вж. каменни надписи за Омуртаг и Маламир, В. Бешевлиев, Първобългарски надписи, Годишник на Истор.-филолог. факултет, XXXI, София, 1934, стр. 42—44, № 10, 11 и 12.

[19] Срв. История на България, I, II изд., стр. 85.

[20] Вж. надписа у Йор. Иванов, Български старини из Македония, II изд., София, 1931, стр. 11—12.

българи и издал закон против тия пороци: 1) смъртно наказание на клеветника; 2) конфискация на имота на оня, който помага на крадеца; 3) телесно наказание (счупване на пищялите) на крадеца; 4) изкоренение на лозята; 5) премахване на просията. Имотните били длъжни да дават на просяците толкова средства, колкото им били необходими, за да не се нуждаят втори път да просят, т. е. да могат да създадат своя собственост (поземлена), от използуването на която да могли да живеят. Съмнително е, че в България имало много такива просяци. Но все пак, ако Крум е издал описания закон против просията, той ще да искал да подигне социално-икономическия живот в държавата, като се преразпредели земята по такъв начин, че всички жители в едно селище да притежават и обработват достатъчна земя, за да осигурят прехраната си. Как била приложена тази реформа, не можем да се догадаем. Но Крум като един от най-едрите земевладелци целял да запази интересите на тази класа, сиреч своите и нейните феодални права, като могъл да обяви за кражба всеки опит на селяните да се ползуват от завзетите от болярите общински площи. Затова основателно е да се мисли, че тия Крумови закони, макар и да имали някои общи черти с византийската „Еклога", изразявали стремежа на господствуващата класа да се укрепи феодалният строй в българската държава и че с тия закони едрите земевладелци били поставени в по-изгодно положение, отколкото бедният селянин.[21]

Строителите на българската държава съзнавали, че тя ще бъде крепка и неуязвима от Византия, ако се развива и културно. Много малко паметници са открити, за да може да се съди доколко идеята за културното развитие на страната преди приемането на християнството движела обществената мисъл в България. Знае се, че Омуртаг се отдал и на културно строителство. В съгласие с настроението и убеждението на боилите и народа той считал народната религия (езическа) за основа на самобитното му културно развитие, а в християнството виждал оръдие на Византия за подкопаване мощта на българската държава. Поради това той повдигнал люто гонение против християните и особено срещу множеството византийски пленници, заселени от Крум в български предели. Духовните лица и други образовани християни ще да са проповядвали християнското учение сред прабългарите и ще да имали успех. Това ще да подбудило Омуртаг да вземе строги мерки. Замъчени били 377 души, между които имало и знатни лица (одринският митрополит Мануил, дебелтският епископ Георги, епископ Петър, никийският епископ Леон, много военачалници).[22] Посочват се двама български воеводи като жестоки гонители на християните — Диценг и Цок[23].

[21] История Болгарии, I, Изд. АНЕССР, Москва, 1954, стр. 68.

[22] Кога точно е станало гонението, не е посочено в изворите (византийски). Но понеже между пострадалите се споменават византийски пленници, може да се предполага, че Омуртаг повдигнал гонение веднага след като взел властта по време на похода, който византийският император Лъв Арменец предприел срещу България и се завършил със сключването на договор за 30-годишен мир, съдържащ и клаузи за размяна на пленниците (в края на 814 или в началото на 815 г., срв. Златарски, пос. съч., I, стр. 293).

[23] Те били военачалници, а не български князе (История на България I, II изд., стр. 81). По тоя въпрос вж. обяснението на Златарски, пос. съч., I, стр. 293—294, заб. 3.

Християните били гонени не само като противници на прабългарската езическа вяра, но и като носители на византийската обществено-икономическа идеология. Прабългарските боили държали за старите привилегии на своите родове[24], а християнството внасяло известно изравняване между прабългарската аристокрация и славянските боляри, обединявало ги в една господствуваща класа.

Омуртаг отдавал голямо значение на развитието на материалната култура. Строил дворци и крепости с цел да издигне престижа на владетелската династия и да засили отбранителната мощ на държавата. Дворците в Плиска и при Дунав били великолепни постройки, поради което Омуртаг ги нарича преславни (в Чаталарския надпис). Дворецът при р. Тича (при сетнешния Преслав) бил украсен с четири стълба (вероятно при входа), между които били поставени два медни лъва, с които Омуртаг искал да изтъкне символично надмощието на българския владетел над византийския император. Същевременно той прославял с възпоменателни каменни надписи паднали в боеве военачалници, като подчертавал тяхната вярност към владетеля[25]. С тези средства Омуртаг изразявал своята идея за централизирана феодална монархия, която и се осъществила напълно по-късно.

Все във връзка с тоя стремеж Омуртаг се опитал да създаде и култ към личността на българския владетел. Построил си гробница с надгробен надпис, в който той изказвал желание потомците да си спомнят за него. Никой от предишните български князе не се наричал велик (ивиги) на прабългарски, а в Омуртаговите паметници тази титла е вече официална. Той пръв се представил за мистично същество с титлата *ὁ ἐκ θεοῦ ἄρχων*. Така прабългарите се подготвяли за прехода от идеята за аристократическа (боилска) монархия към самодържавна (автократическа) монархия. За тоя процес много съдействувало утвърждението на християнството в българската държава, което ставало във връзка с укрепването на феодалния строй в нея.

II. След покръстването на прабългарите

Промяната на вярата (светогледа) дала силен тласък за развитието на обществената мисъл, общественото самосъзнание се повдигнало до висока степен. Княз Борис си послужил и с насилствени средства за покръстването на целия прабългарски народ, част от който му оказвал съпротива, но той се грижел също и да проникне християнството в живота на покръстения народ. От отговорите на папа Николай I се вижда, че християнството възбуждало у прабългарите много въпроси (повече от практически характер), което доказва, че християнската идеология е засягала силно практиката на прабългарите (в обществения, държавния и частния им живот) и ги подтиквала да мислят върху изникнали недоумения и противоречия между техните обичаи и християнското учение, да

[24] Срв. История Болгарии, I, стр. 70.

[25] Копан Окорс, таркан Онегавон, жупан таркан Охсун от рода Киригир, багатур Ослан.

търсят целесъобразно разрешение на появилите се въпроси. По всяка вероятност не само дворецът (князът и неговите съветници), който движел духовното преобразование на прабългарите, но и семействата на боилите и други новопокръстени прабългари се интересували от тези въпроси и водели оживени разговори и спорове по новите обществени и частни отношения, което християнството е изисквало да се спазват. Изглежда, не слизало от обществено обсъждане антихристиянското въстание на част от прабългарските боили и жестокото наказание, което наложил княз Борис на бунтовниците, като избил цели семейства. Този въпрос е тревожел преди всичко самия княз Борис не само защото постъпил нехристиянски и изпитвал нравствено мъчение, а и защото той трябвало да се оправдае пред обществото, сред което ще да се чувала критика на това негово кръвопролитно дело, та да не бъде смятан за тиранин, а справедлив княз. Остро било критикувано цялото негово управление от привързаните към езическата вяра прабългари. Той им наложил „недобър закон". Повод за критика на християнската му политика давали гръцките свещеници (тяхната провизантийска пропаганда, лъжливото им учение за произхода на мирото), появата на лъжесвещеници, еврейски и мохамедански мисионери, които смущавали умовете на прабългарите и им внушавали недоумение къде е истината. 106-те въпроса, на всеки от които папа Николай I[26] отговорил ясно и обстойно, са били представени на същия папа от делегатите, пратени от княз Борис в Рим през 866 г. да искат да им изложи „истинското и съвършено християнство, което няма дъмга или бръчка" (отг. 106). Тези въпроси били съставени в Плиска ако не лично от самия Борис, то под негово ръководство. Несъмнено те изразявали обществената мисъл на управляващата класа, която била загрижена да урежда не само държавния, но и народния живот в съгласие с християнските нравствени принципи.

Важна идея, която занимавала княз Борис и неговите сътрудници, била идеята за самостойна Българска църква. Този въпрос се намирал в центъра на неговата външна политика. Цялата му дипломатическа борба от 866—870 г. била насочена да осъществи тоя свой стремеж. В независимата Българска църква той виждал преграда срещу политическото влияние на Византия. Затова още от самото начало искал да бъде основана българска патриаршия като най-сигурна гаранция за културната независимост на българската държава. Това негово желание било изявено на папа Николай I, който обещал да постави в бъдеще духовен началник на България с титла архиепископ. Папата отговорил и на въпросите на българите, от кого трябва да бъде поставен българският патриарх (отг. 73), колко са истинските патриарси (отг. 92) и кой е вторият след римския папа (патриарх) (отг. 93).

От тези въпроси се вижда, че Борис и българите, които доброволно приели християнството, се съмнявали в претенцията на цариградския патриарх за вселенски църковен глава (с титлата му *οἰκουμενικὸς*), също и

[26] Вж. отговорите на папа Николай I по допитванията на българите. Текст и превод от Дим. Дечев, II изд., София, 1940.

във византийското учение за пентархия (т. е. че може да има само пет патриарси в цялата християнска църква). Изобщо те са проучили добре християнството, което приели от Византия, и намирали противоречия в църковните правила (отг. 11), между правилата и практиката (отг. 44) или църковни наредби, мъчно изпълними или непригодни за бита на прабългарите (отг. 4, 5, 9, 34, 36, 47, 48, 63, 50, 61, 68, 89, 98 и др.)[27]; виждали и разногласие между Цариградската и Римската църква в прилагането на църковните правила (отг. 70 и 71). Тяхната мисъл била насочена как да запазят народната самобитност и да приспособят християнството, за да бъде то двигател на самостойна прабългарска култура. Няма документ, за да се види доколко напътствията на папа Николай I били спазвани от прабългарите, но като се съди по сетнешните събития, сам Борис се примирил с византийското християнство (отново признал Цариградската патриаршия и изгонил латинското духовенство), щом постигнал главната си цел — в 870 г. била учредена полусамостойна Българска църква — архиепископия, на която помагал да усили нравственото си влияние върху народа, като причислил висшето й духовенство към болярската класа. Княз Борис дори се увличал от мистицизма на византийското монашество и станал монах, подготвял за духовен ръководител на България своя син Симеон, който още младеж станал монах. По неговия пример приели монашеството брат му Докс и синът на Докс Тудор Доксов.

Княз Борис бил проникнат дълбоко от Омуртаговата идея за културното развитие на страната, само че се стремил да я осъществява на християнска основа, България да стане разсадник на християнска култура подобно на Византия, Германия и другите християнски държави в Европа. Той и близките му сътрудници боляри били убедени защитници на схващането, че християнството е необходима обществена сила, която съдействува да се развие културно творчество в българската държава, да се ускори нейното вътрешно укрепване и да се изравни тя международно с другите държави в Европа[28]. Затова той се стремил да даде на цялата страна съвършен християнски облик с построяване на църкви и манастири. Пространното житие на Климент Охридски разказва, че Борис украсил цялата страна със седем съборни (катедрални) храма[29] (по един в главните градове). Борис ще да е построил манастира „Св. Пантелеймон“ (до Преслав, Патлейна).

На тези сгради Борис гледал не само като на символи на християнската идеология, но и като на центрове на християнска просвета и култура.

Същия възглед имал и неговият син Симеон (893—927). Той продължил усърдно неговото културно строителство в още по-широк мащаб,[30] особено в новата българска столица Преслав. И сега развалините на този град (дворец, крепост, Златната църква) говорят за неговата архитектурна

[27] Срв. Златарски, пос. тр., 1, 2, стр. 106, подробен анализ.

[28] Срв. История Болгарии, I, стр. 72.

[29] Вж. житието по изданието на Н. Туницкий, Материалы для истории жизни и деятельности учеников свв. Кирила и Мефодия, Сергиев Посад, 1918, стр. 127.

[30] Пространното житие на Климент представя, че Симеон допълнил това, което извършил баща му, като с построените навсякъде църкви утвърдил православието (пос. изд., стр. 122).

красота, която Преслав добил главно чрез строителната дейност на Симеон.

Борис и Симеон подбуждали и близките си сътрудници да действуват за украсяване на по-големите селища с паметници на християнското изкуство. Например Климент (според пространното му житие), виждайки, че княз Борис „опасал цялата нему подвластна България със седем съборни храма", построил в Охрид манастир и две църкви хубави ротонди[31]; също и Наум Охридски — манастир и храм при „Бяло езеро" (Охридско езеро) „съ богатьствωмъ и повелѣнїемъ благочьстиваго царя българскаго Мїханла Борнша и сына его Сумеона царя".[32]

Храмостроителството, ревностно развивано от Борис и Симеон, станало свещен обичай и традиционно средство на сетнешните царе[33] и на болярите, за да изразяват обществено своя християнски мироглед.

Княз Борис е следял с голямо внимание утвърждаването на християнството във всички области на българската държава и се стремил чрез този процес да сближи и привърже всички народни слоеве към българската държава. Той полагал особени грижи за югозападната област Кутмичевица (Западна Македония и Южна Албания). Нейното славянско население още под византийско владичество ще да е приело християнството и гледало с недоверие на прабългарската управляваща класа поради нейната езическа вяра. Затова княз Борис или по негово поръчение областният управител издигнал в гр. Главиница (около Авлонския залив) мраморен паметник с гръцки надпис, в който се обявявало на населението, че в 6374 г. (865—866 г.) българският княз Борис, преименуван Михаил, се покръстил заедно със своя народ, „даден нему от Бога" — прабългарите.[34] С тоя манифест княз Борис подготвил Кутмичевица да приеме по-късно с пълно доверие пратените от него учители-проповедници Климент в 886 г. и Наум в 893 г. и чрез тяхната културно-просветна дейност тази област да стане разсадник на славянската култура за цялата българска държава.

Разпространението на славянската писменост в българската държава създало нов период в развитието на обществената мисъл, ръководена от славянски книжовници. Техните творби са ярки изразители също на мислите и стремежите на висшите кръгове на обединеното славянобългарско общество. Борис и Симеон и техните близки помощници живо се интересували от развитието на славянската книжнина и покровителствували славянските писатели. Обществената мисъл достигнала висока степен на развитие, стремила се да изясни теоретическото учение на християнската църква и нравствените принципи на християнството с цел да привърже обществото към християнската вяра и главно да даде идеологическо утвърждение на българската монархия и на нейния феодален строй. Поста-

[31] Пос. изд., стр. 128.

[32] Вж. по-новото славянско житие на Наум Охридски (И в а н о в, п. сб., II изд., стр. 313) Отзвук на това известие е изображението на българския княз Михаил (Борис) в притвора на църквата на същия манастир.

[33] Самуил построил красива църква „Св. Ахил" в своята столица в Преспа, гдето и положил задигнатите мощи на св. Ахилий от Лариса.

[34] Вж. тоя надпис у Йор. Иванов, пос. сб., II изд., стр. 13—14.

вяйки в основата на своята политическа мисъл идеята, че държавната власт е установена от бога (съгласно учението на апостол Павел „всяка власт е от бога") (Рим, л. 13, 1—4), представителите на обществената мисъл съдействували да се втълпи в съзнанието на обществото идеята, че българският княз е поставен от бога. Наистина в творбите на българските книжовници от това време няма подобни изявления или доказателства в защита на тоя възглед, но цялата им дейност била основана върху тоя политически принцип. Те са били убедени, че с тая своя дейност служат на българската държава, подпомагат нейното развитие като самостойна културна сила, способна да се самозапази от чужди домогвания. Любовта им към отечеството се съчетавала неразривно с почитта им към българската държава. След провъзгласяването на българската държава в царство[35] някои книжовници дори почнали да я идеализират, да я представят трета по степен свещено царство (след Византия и Германия) и да я сравняват метафизично с третото лице на Тройца — св. Дух. Изобщо в обществено-политическата си мисъл българските книжовници от IX—X в. проявяват пълна преданост към нейния олицетворител и стълб — българския княз, после цар. Това характерно свойство на обществената им мисъл може да се нарече патриотичност[36], защото привързаността към държавата била в същност привързаност към българската земя, копнеж за благоденствието на българския народ. В техните произведения няма отражение на междуособиците в България (княз Владимир срещу княз Борис, Йоан срещу брата си цар Петър, Самуил срещу своя брат Аарон), очевидно понеже ги смятали за антипатриотични и нетрайни явления. Отнасяйки се с пълно доверие към авторитета на българския държавен глава, те подкрепяли напълно поддържаните от него и господствуващата класа централизирано държавно управление и обществено-икономически строй (феодални отношения) като conditio sine qua non 1) за укрепване на държавата и органично свързаната с нея Българска църква и 2) за сигурното развитие на славянобългарската култура. Затова и в съчиненията им не се намира нито намек за нужда от обществено преустройство или неодобрение на някои действия на държавния глава. Първите творци на славянската книжнина били доверени лица на българския княз, предани изпълнители на неговата културна политика. Но, от друга страна, знаейки библейската мъдрост „не се надявайте на князете и на техните синове", те не проявявали в своите творби ласкателство и любоугодничество. Дори презвитер Константин се осмелявал в проповедите си да учи своите служители да не се подчиняват на княза, ако той не действува съгласно с християнската вяра „...добро ѥст надѣѩтн сѧ на гѧ, нежє надѣѩтнсѧ на кнѧзѧ" (21 беседа); да изпълняват заповедите божии, без да се боят от царя, да не се срамуват от князе и вел-

[35] По мнението, че това е станало в 913 г., вж. моя труд „Коронясан ли бил княз Симеон в Цариград през 913 г.", Годишник на Богословския ф-т, т. XXIV, София, 1947.

[36] Тя е най-забележително свойство на обществената мисъл на древна Русия (Будовниц, пос. съч., стр. 4).

можи, да не се боят дори и да бъдат гонени и мъчени, над всичко трябва да стои любовта към бога и т. н. (43 беседа). Вероятно той имал пред вид княз Владимир (889—893), който отстъпил от християнската вяра и се опитал да възстанови езичеството.[37]

Техните приемници обаче почнали открито да величаят българския княз, поддържали култ към неговата личност. Това преклонение идвало най-вече от придворния книжовен кръг при цар Симеон. Така черноризец Тудор Доксов, като съобщава за смъртта на княз Борис, го нарича „велик, честен и благоверен наш господар, княз български“[38].

Презвитер и мних Григорий, като съобщава, че е превел книги на Ветхия завет (Осмокнижието) по заповед на княз Симеон, го величае като книголюбец и боголюбец. Йоан Екзарх пък не намира думи, за да възхвали Симеон като български княз и книжовник. Той посветил на княз Симеон своя бележит труд „Шестоднев“. Още в първото си слово, изяснявайки библейския текст за създаването на светлината (Бит. I, 3—5), той живо рисува образа на Симеон, облечен като самодържец в сшита със златни нишки одежда („в сракѣ“), със златна огърлица на шията, препасан с пурпурен пояс, украсен с бисери и със златен меч. В шестото слово подробно описва великолепието на неговия дворец в Преслав и тържествените му приеми, при които живо рисува образа на Симеон като могъщ монарх, заобиколен от послушни съветници — боляри, превъзнася неговата мъдрост и самодържавна власт. Повидимому това описание няма пряка връзка със съдържанието на „Шестоднев“ и частно с темата на шестото слово (в него се обяснява библейският текст за създаването на първия човек), но в действителност то е логически свързано с общата тенденция на Йоан Екзарх в „Шестоднев“ да утвърди „византийското православие, което произтичало от основите на феодалния строй“[39] и подкрепяло самодържавната власт на българския княз. С други думи, Йоан Екзарх искал да убеди читателите си, че абсолютистичният монархически строй, който се утвърждавал в България, има основание в Библията, благословен е от бога и следователно е законен, тъй както и самодържавието на византийския император. Тази идея той прокарва и в описанието на човешкото тяло (в шестото слово): уподобява човешкия ум на цар, който седи на висок престол, т. е. каквото е умът за отделния човек, това е царят за държавата.[40]

Същото царедворско настроение имал и неизвестният книжовник, който в пролога на сборника „Златоструй“ (по препис от XV—XVI в.) е възвеличил княз Симеон като ревнител на християнската вяра и книголюбец.

Култът към Симеон е изразен още по-внушително в стихотворната анонимна похвала в т. нар. „Изборник на княз Светослав“ (препис от 1073 г.). Симеон е велик цар, могъщ и високообразован владетел. Той е напълнил палатите си с книги и с това увековечил паметта си. Той е

---

[37] В. Н. Златарски, История на българската държава през средните векове, 1, 2, стр. 249, заб. 1.

[38] В приписката си, в която съобщава, че по заповед на княз Симеон е преписал преведените на славянски от епископ Константин четири слова против арианите.

[39] Срв. Н. С. Державин, История Болгарии, II, стр. 79.

[40] За пасажите, в които се идеализира Симеон, срв. Ем. Георгиев. Разцветът на българската литература в IX—X в., София, 1962, стр. 250—251.

събрал в сборник мислите на Василий Велики и др. църковни отци „като трудолюбива пчела от всяко цвете на книжнината в единен медов сок в своето великомислено сърце“ и излива тези мисли от устата си като нов Птолемей.

Тези две похвали са възторжени панигирици за един български княз, който често воювал (894—896, 913—927 г.) с Византия, със сърби, хървати и маджари и естествено държал българската държава в продължително неспокойно положение. Но българските панигиристи сякаш не виждали военните подвизи на Симеон, за да го славят заради тях. Те или не удобрявали в себе си войнствената политика на Симеон, или пък нарочно изтъквали на показ неговата книжовна и културна дейност, за да обезсилят критиката на някои обществени среди срещу неговото управление.[41]

В двете славянски жития на Наум Охридски неизвестните им автори също изразяват своя монархически възглед. Те гледат на Борис и Симеон, както през XVIII в. западноевропейски писатели оценявали т. нар. просветен абсолютизъм. Тези български владетели са главните двигатели на културния възход в българската земя. Известно е било на тези книжовници (единият бил ученик на Климент), че първите славянски учители в България Климент и Наум развивали широка християнска просвета благодарение на покровителството на Борис и Симеон. Те работели по техния държавен план — седмолетки (Климент от 886—893 г., Наум от 893—900 г.), за изпълнението на който им били осигурени всички материални средства. Затова за авторите на казаните жития Борис е благочестив цар български и Симеон благоверен цар[42]. Симеон, воювайки с Византия близо 15 години (913—927), за да го признае за *βασιλεὺς Ῥωμαίων*, се стремил недвусмислено да насади в България византийски автократизъм, особено след като била учредена българска патриаршия. Българската църква като институт била стожер на самодържавието. Тя се намирала в материална зависимост от българската държава. Царят подарявал на патриарха, епархийските архиереи и манастирите населени земи за феодална експлоатация от тях. Нейното висше духовенство било назначавано по волята на българския цар. При тези взаимоотношения патриархът бил проводник на придворната идеология. Той бил един от най-близките съветници на царя. Затова той живеел в столицата близо до царския дворец. По тая причина с местенето на столицата в Самуиловата държава се местело и седалището на българския патриарх (от Дръстър в Средец, Мъглен, Преспа и Охрид).

Втора съществена черта на обществената мисъл, развивана от българските книжовници, било нейното тясно съчетание с формирането на славянобългарската народност. Изразявана публично на езика на българските славяни, тя откривала път, за да добие славянският език господство в църквата, в книжни-

[41] Че народните маси, които най-вече страдали от войните, били недоволни, се вижда от факта, че според византийския император Роман Лаканин 20 000 българи избягали във византийска територия. Също и цариградският патриарх Николай Мистик сочел на Симеон недоволството на неговия народ от войните с Византия (вж. писмо до Симеон у В. Н. Златарски, пос. съч., I, II, стр. 463—467).

[42] Иванов, пос. сб., II изд., стр. 313, 306.

ната и в държавната администрация. С това тя улеснявала процеса за пълното сливане на прабългарите със славяните и за превръщането на българската държава в ярко славянска държава.

В тази насока носителите на обществената мисъл трябвало да се борят срещу привържениците на гръцкия език, т. нар. триезичници. Не почива на исторически сведения мнението, че в 893 г. в народния събор, в който Борис провъзгласил Симеон за свой приемник вместо сваления Владимир, бил обявен славянският език за държавен и църковен.[43] Замяната на гръцкия език със славянския не е ставала по заповед, а била неизбежен процес — резултат от развитието на славянската книжнина. Славянският език бил въвеждан постепенно в църквата и в държавната администрация. Увеличението на духовните лица със славянско образование спомагали за разпространението на славянския език и за утвърждението му като общ книжовен език в българската държава. Изобщо общественото съзнание на народните маси се повдигало с развитието на славянската книжнина. Под нейно въздействие се развивала и обществената мисъл, която, ако и да имала идеологическо сходство с византийската обществена мисъл, все пак си оставала оригинална по частните идеи и по народностна целенасоченост, „борбата на славянския народ за своето културно-национално самоопределение"[44].

Славянската просвета била пренесена от прокудените Кирило-Методиеви ученици в други славянски страни, обаче тя могла да се укрепи само в България в противовес на византийското влияние. За да се прегради влиянието на антиславянското движение от съседна Моравия, трябвало да се разкрие величието и благотворността на просветителското дело на Кирил и Методий. Явяват се пространни жития на Кирил и Методий (т. нар. Панонски легенди). Не е решен въпросът за автора на тези произведения и точно къде са били написани — в Моравия или в България. Но независимо от това тези жития били известни в България и се четели във времето на Симеон, както се вижда от съчинението на черноризец Храбър „О писменехъ" поне за Кириловото житие. Следователно те съответствували на славянската насока, която имала обществената мисъл в България. В тях е представена ярко творческата мощ на славянската култура, развивана в Моравия и Панония от Кирил и Методий.

Същата идея прониква и в похвалните слова на Климент за Кирил и Методий. Той, „майстор на художественото слово",[45] рисува живо и вдъхновено образа на своите учители, като изтъква вечната животворност на апостолския им подвиг. Тия похвални слова в действителност са прекрасни песни в проза. Те са написани с кристална яснота и възторжено, дълбоко трогвали сърцата на всички вярващи, които ги слушали в църква на празниците на Кирил и Методий (14 февруарий и 6 април) и повдигали тяхното славянско самосъзнание.

Климентовият по-млад съученик презвитер Константин също възторжено е възпял със стройни стихотворения просветното дело на учителите

[43] В. Н. Златарски, пос. съч., 1, 2, стр. 258.
[44] Н. С. Державин, История Болгарии, II, стр. 52, 53.
[45] Пак там, стр. 65.

си, изтъквайки ясно незаменимата ценност на славянската книга. Тя е открила ерата на нов живот — светъл и благодатен за славянския род[46].

Несъмнено е, че мислите и чувствата, изразени в тези стихотворения, са били споделяни от висшите ръководители на културното движение Борис и Симеон, от техните съмишленици-боляри и от целия славянски клир на Българската църква, създаден от Климент, Наум и Константин. Те всички съставяли истински Кирило-Методиевски кръг, който ревностно развивал славянската култура и славянското съзнание в самите народни маси. Създаваната от тоя прогресивен кръг обществена мисъл в Кирило-Методиевски дух е обединявала все по-тясно двата държавотворни етнични елемента — прабългари и славяни — и ги сляла напълно в един цялостен славянски народ.

При тоя процес резултатът бил един: държавно и обществено единство чрез славянската писменост, създадена от Кирил и Методий. Култът към тях, разпространяван от учениците им в България, се утвърдил. От възпитаниците на Климент, Наум и Константин се явили в България нови отлични славянски книжовници, които пламенно поддържали култа към Кирил и Методий. Те знаели добре гръцкия книжовен език на византийската литература. Владеели напълно славянския книжовен език, езика на Кирил и Методий, и със своите книжовни трудове го развивали, обогатявали го с нови думи и форми, като дори заменяли със славянски оставените от Кирил и Методий непреведени гръцки термини. Опитвали се също да подобрят Кириловата азбука и улеснят нейното усвояване от повече ревнители на славянската просвета. Те искали да издигнат развитието на славянската литература на по-висока степен, като се ползували от богатото съдържание на византийската религиозно-философска литература, уверени, че с това свое дело те продължават дейността на Кирил и Методий.

Това направление поддържали и насърчавали княз Симеон и Йоан Екзарх, който изпълнявал висока служба при българския архиепископ, един вид главен инспектор на духовенството. Йоан Екзарх копнеел да бъде ревностен последовател на Кирил и Методий, като превежда на славянски („въ свои языкъ“) „сказанія оучительскаа“, сир. тълкованията на църковните отци. Той пристъпил боязливо към тази задача, съзнавал голямата си отговорност, да не би като подражава на Кирил и Методий, чиито преводи смятал за образец, да не превежда точно и да изопачи смисъла на гръцкия текст, тъй като не трябва да се провежда буквално, а е необходимо да се предаде точният смисъл на думите.[47]

[46] По въпроса за автора на тези две стихотворения (Азбучна молитва и Проглас) в науката се борят две мнения. По-вероятно е, че те принадлежат на епископ Константин, а не на неговия учител Константин философ, който бил известен повече с името Кирил философ. Вж. съображения за и против това мнение у Йор. Иванов, Български старини из Македония, II изд., стр. 343—344. Проф. Ем. Георгиев отново застъпва второто мнение (Разцветът на българската литература, стр. 170—172), но основанията за първото мнение не са разколебани.

[47] Той цитира св. Дионисий: есть неплодно мѣню якоже и крнво, иже не снлъ и разоумоу вънимати нъ глъмъ (в пролога към превода му „Небеса“, К. Калайдович, Йоан Ексарх болгарский, Москва, 1824, стр. 131).

Идеята за точен и ясен превод на богословски съчинения е вълнувала и други съвременници на Йоан Екзарх.[48]. Очевидно те разбирали, че трябва да се предадат точно мислите на гръцките църковни писатели, за да бъде и България пазителка на православното християнство, както Византия. По тази насока била направлявана книжовната им дейност от самия Симеон, който след смъртта на византийския император Лъв VI (886—912) недвусмислено е подготвял византийското общество да гледа на него като на Моисей, пратен от бога да го избави от робство.[49]

Обаче тогава се появила сравнително силна реакция срещу възвеличаваната от Кирило-Методиевите ученици и техните сътрудници славянска писменост на Кирил и Методий. Подлаган бил на критика не само техният превод, но и азбучната им система. Тази критика излизала по всяка вероятност из средата на т. нар. триезичници. Срещу това реакционно движение се явил и друг защитник на славянската книга, по-пламенен, по-убедителен от Йоан Екзарх — черноризец Храбър. Със своя бележит труд „О писменехъ“ той дал пълен отглас на общественото съзнание, че Кирило-Методиевото дело е свещено, ползотворна основа на създадената славянска култура и залог за по-нататъшното културно развитие на българската държава. С тази рязко изобличителна статия черноризец Храбър се явява като пръв български публицист, който ярко представя господствуващата в негово време антивизантийска обществено-политическа мисъл. Съществува спор дали името му Храбър е действително, или е псевдоним на някой известен славянски деятел (Кирил, Климент, Наум, Йоан Екзарх, Симеон). Във всеки случай авторът на „О писменехъ“ бил горещ привърженик на култа към Кирил и Методий, стремил се да отхвърли и сянка от съмнение във величието на тяхното културно дело. Те са родоначалници на възраждането на славянския род. За да докаже това, черноризец Храбър ни представя следната картина. Когато славяните били езичници, те нямали писменост, гадаели с черти и резки и след като приели християнството, пишели с гръцки и латински букви, но „без устроения“. Но тази съдбоносна пречка (по мисълта на автора) била премахната и славянският род е влязъл в нова ера на своето историческо битие, когато Константин-Кирил изнамерил славянска азбука от 38 букви. За тази заслуга черноризец Храбър поставя Константин-Кирил на по-голяма висота, отколкото съставителите на гръцката азбука. Славянското писмо било изнамерено в малко време от един човек — „свети Константин, наречен Кирил“, а гръцките букви били съставени от мнозина в течение на много години и от езичници. „тѣмже — заключава черноризец Храбър — слов҃ѣньска писмена сѫтьнша сѫ и чьстьнѣнша, сть бѡ мужь сътворилъ ѥс, а гр҃чьскаа еллинн пѡганн“ (по изданието на Йорд. Иванов, п. сб., стр. 445).

Тази висока оценка на Кириловата славянска писменост, не ще съмнение, било твърдо убеждение на литературните кръгове в Преслав, Охрид и в други центрове. Тя ги вдъхновявала да я увеличават с нови трудове (преводни и оригинални) с цел да създадат от България истин-

[48] По тоя въпрос срв. Ем. Георгиев, пос. съч., стр. 216—218, 282.
[49] Писмо на Николай Мистик до Симеон у Златарски, пос. съч., 1, 2, стр. 446.

ски разсадник на славянска просвета и култура съгласно плана на Борис и Симеон в най-скоро време, по срокове седмолетки, да се подготви достатъчно славянско духовенство, което да измести напълно гръцкото духовенство — най-големия противник на славянската образованост в България. Тази победа ставала, още докато били живи учениците на Кирил и Методий. Те били и най-авторитетните възвестители на Кирило-Методиевата самоотвержена дейност със своите разкази за тях и със своите книжовни трудове на славянски език. Те предавали на своите ученици освен общообразователен материал още и исторически сведения за произхода и разпространението на славянската писменост вън от България. Ето защо и черноризец Храбър уверява, ако питаш славянските „буквари“ (книжници), кой е създал буквите или е превел книгите, всички знаят и отговарят: свети Константин Философ, наричан Кирил, той създаде буквите и преведе книгите заедно с Методий, неговия брат, във времето на гръцкия (византийския) цар Михаил, българския княз Борис, моравския княз Растица и блатенския княз Костел (Коцел) в 6363 г. с. м.[50]

За учениците на Климент и Наум разширението на славянската просвета по всички области на държавата било жизнена цел. В стремежа си да продължат тяхното дело след смъртта им те са развивали у народа култ към тях. Те считали прославата на Кирил и Методий и техните главни ученици Климент и Наум за обществена необходимост. По тоя път Българската църква добивала здрава народностна основа, за да бъде творец на славянобългарска култура. Впрочем учениците на Климент и Наум ставали изразители на дълбоката почит, която хранел народът към своите просветители, още когато били живи. След смъртта им те, изглежда, не били официално канонизирани от църквата, но всенародното им признание за свети мъже било основание, за да се чествува църковно тяхната памет ежегодно в деня на смъртта им — 27 юли и 23 декември. Учениците им утвърдили тези празници като тържества на славянския род. Написали на славянски език твърде реалистични жития на Климент и Наум с цел да се четат в църква в деня на тяхната памет и служба на Климент (може би и на Наум). Житието на Климент не е запазено, но е възпроизведено в пространното гръцко житие на Климент.[51] Същият автор, който си скрил името от скромност, е написал житие на Наум Охридски по подбуда на деволския епископ Марко, също ученик на Климент. Очевидно епископ Марко стоял начело на общественото движение за увековечаване паметта на българските първоучители. Двете жития са проникнати от идеите, които тогава движели обществената мисъл в България: 1) роднят славянски език е мощно оръжие за културното развитие на славянския род; 2) славянската просвета чрез училища и книжнина е животворна сила, която ще укрепи политическата и културната независимост на българската държава; 3) беззаветна преданост към ученията на славянските апостоли и техните ученици; 4) борба срещу ересите, които рушат общественото единство и държавата, както станало във

[50] По въпроса, на коя година от нашата ера съответствува 6363 г. от с. м., вж. моя статия в Кирило-Методиевския сборник, София, 1963 г.

[51] Вж. моя статия Les sources sur la vie et l'activité de Clément d'Ochrida в сб. Byzantinobulgarica, I, София, 1962, стр. 109—117.

Великоморавия; 5) увеличение на славянската йерархия като средство за по-скоропшната славянизация на Българската църква; 6) българската държава да стане разсадник на славянската култура.

С учителската си дейност в Кутмичевица Климент толкова се прославил, че княз Симеон станал негов голям почитател. И за награда Симеон го поставил за епископ на Дремвица или Велица.[52] Обществената мисъл считала това назначение за събитие, много важно за напредъка на българската държава и славянската култура. Затова и авторът на пространното житие на Климент подчертава значението му като начало на славянизацията на Българската църква. „И така Климент става пръв епископ с български език“,[53] т. е. той бил първият епископ, който употребявал славянски език в своето служение (в училище, в църква и вън от нея). Понеже изглежда епископи със славянско образование били поставяни постепенно, то в съзнанието на славянобългарското общество назначаването на други такива епископи било също голямо събитие за епархията и за цялата страна. Затова и тях броели по род. Така Марко, деволски епископ, „четвръ̀тїн єпископь въ слов҃єнскїн ѥзыкь бы҃ Дѣволы“.[54] Тази номерация имала голямо значение в борбата за културното обособяване на България. Тя била един вид жалони по пътя на напредъка на славянския народ.

Двете жития са проникнати от любов към отечеството и с дълбока почит към българската държава и нейните князе Борис и Симеон. Те са изобразени като образцови владетели: добродетелни, мъдри, ревностни покровители на славянската просвета. Авторът на двете произведения, без съмнение, отразява горещия патриотизъм на своя книжовен кръг, възглавяван от деволския епископ Марко.

Идеята за ценността на българската държава е ярко изразена и в службата на Климент Охридски, която била съставена също и от негови ученици. В една песен те отправят молитва към Климент да даде победи на царя (български) и на неговите воини. Тази молитва била по всяка вероятност отзвук на Симеоновите войни. Климентовите ученици изразявали своето благосклонно отношение към тях, оценявайки ги като неизбежно средство за обединението на балканските славяни и за засилването на българската държава — двигател на славянската култура.

Тази първа служба на Климент Охридски представлява възторжена лирична поема, в която учениците му възпяват неговата културно-просветна дейност в българската земя. В нея е даден релефен израз на високото народностно съзнание на Климентовите ученици и на тяхната вяра, че и след смъртта си Климент сияе като слънце и просвещава своето паство. Носител на тази жива вяра била Охридската църква[55]. Тя я предавала

---

[52] За тази първа славянска епархия в България вж. м. ст. „По въпроса за епархията на Климент Охридски“ (Известия на Института за история при БАН, т. X., стр. 205—220).

[53] Туницкий, пос. съч., стр. 122, гл. XX.

[54] Иванов, пос. сб., стр. 307, житие на Наум.

[55] „Свѣтеть Ахридскаа цркы ꙗко и кринь просвѣщенная твоими молитвами...“ (Иванов, п. сб., стр. 326).

на народа в другите области. По тоя път в Българската църква в двата ѝ клона — Охридска архиепископия и Търновска патриаршия, а най-вече в първата — се запазила действена Кирило-Методиевата традиция през средните векове и турското робство. Това несъмнено съдействувало тя да се подеме с най-голяма сила от целия български народ през Възраждането, да се изрази във всенароден празник — 11/24 май, който повдигал самосъзнанието на българския народ и го въодушевявал да стои твърдо в борбата срещу двойното робство.

Една от целите, към които било насочено културно-просветното движение в България, била постигната още през X в. Славянската писменост надделяла. Още тогава България е станала люлка на славянската просвета за другите славянски страни, особено за Киевска Русия, гдето скоро след покръстването ѝ в 988 г. славянската книжнина достигнала разцвет (през XI в. се явили видни писатели — киевският митрополит Иларион монах Яков).[56]

Славянската просвета, издигана от обществената мисъл като необходима жизнена сила, била главно средство за създаване на духовна култура — народностна (славянска) по форма и християнска по идейно съдържание. Висша цел на книжовниците съгласно плана на държавните ръководители е била да направят достъпно за народа учението на християнската църква (догматическо и етическо) и чрез това да го възпитат в християнски дух. Затова на тях била възлагана и задачата да превеждат по-важните богословски трудове на гръцките църковни отци.

Към такава дейност ги подбуждал княз Симеон със своите поръчки, а и сам участвувал в съставянето на сборници от избрани съчинения на византийските църковни писатели. Нему се приписват сборник „Златоструй“ (запазен е в обширна и кратка редакция) и „Сбор от многъ отецъ“, известен под названието „Изборник на княз Светослав“ (преписан бил в Русия в 1073 г. от дяк Йоан за черниговския княз Светослав Ярославич). Независимо от въпроса, кой е автор на пролога в „Златоструй“, за нас е важно съобщението в тоя пролог, че Симеон обичал да чете съчиненията на Йоан Златоуст, който проповядвал социалното християнство, въздигал труда като основа на общественото благоденствие и изисквал християните да си оказват взаимна помощ, богатите да се отнасят с любов към бедните, поради което бил наричан „ницелюбивият Златоуст“.[57] Изобщо той вярвал, че чрез християнското нравствено учение ще може да примири социалните противоречия, да поуталожи класовата борба.

Прологът в сб. „Златоструй“ свидетелствува, че Симеон и неговият книжовен кръг се интересували силно от идеите на Йоан Златоуст и копнеели да ги видят осъществени в живота като оправдание, че християнската вяра е жизнена и като опровержение на нейните противници от рода на Симеоновия брат Владимир.

Усилията на Симеон да утвърди християнския мироглед във висшето българско общество били подкрепени от Йоан Екзарх със задълбочено

[56] Срв. м. тр. Кратка История на съвременните православни църкви, II, София, 1946, стр. 116.

[57] Срв. Б. Пенев, История на българската литература, II, София, 1933, стр. 74—75

изясняване на църковното догматическо учение. Той залягал да развие в България религиозно-философската мисъл на Византия. Към такава идеологическа работа настойчиво го подбуждал братът на княз Борис черноризец Докс, който смятал, че духовенството няма друг обществен дълг освен да поучава народа „Поповн чьто есть нно дѣло, разве оученьа“). Тоя факт доказва, че столичните боляри чувствували нужда от по-обстойно изясняване на възприетата от тях християнска вяра, за да можели да устоят против тайните домогвания на старата вяра и надигалото се неоманихейство. Съчинението на Йоан Дамаскин *ἔκδοσις ἀκριβῆς τῆς ὀρθοδόξου πίστεως* (Точно изложение на православната вяра) тогава било признавано за най-пълно изяснение на цялото догматическо учение на източната християнска църква. Затова вероятно по указание на княз Симеон Йоан Екзарх смятал, че е необходимо да преведе тоя религиозно-философски труд, но не се решавал, понеже чувствувал, че е трудно да се преведе точно, докато най-после, както сам казва в „пролога“ на съчинението си, насърчен от черноризец Докс, превел 48 глави, като озаглавил своя превод „Небеса“. Все с чисто просветителна цел е съставил и богословски труд „Шестоднев“ по подобие на шестоднева (*ἑξαήμερος*) на Василий Велики и други византийски шестодневи. Както сам той признава в пролога, трудът му е компилативен. Но Йоан Екзарх има и собствен философски поглед. Подлага на критика космогонните теории на гръцките философи Платон, Аристотел, Талес, Парменид, Демокрит. Описва природата, за да докаже нейната целесъобразност, възхищава се от нея, разкривайки я като създание на всемогъщието и всемъдростта на бога.

Очевидно е, че княз Симеон като византийски възпитаник се стремил да доближи своите боляри по мироглед напълно до византийската аристокрация и да наложи обществената мисъл да се развива неизменно в кръга на християнската идеология, за да се утвърди окончателно християнството (православно) в българската държава и да стане идеологическа опора на утвърждаваното от него самодържавие.

Дирижираната от българските владетели обществена мисъл се стремила да утвърди не само новия (християнски мироглед) и славянската култура, но и по-нататъшното развитие на класовите отношения. Утвърждаването на християнството спомогнало за тоя процес. Църквата, работейки в унисон с държавата, благоприятствувала за укрепване на феодализма не само с учението си за богоустановеността на държавната власт, а и като обществена организация, чиято материална сила била основана върху феодалните отношения.

След приемането на християнството първата мисъл на княз Борис била как да уреди живота на своите поданици по нови закони съгласно с учението на християнската църква. Това вълнувало и неговите сътрудници в държавното управление, понеже се надигало обществено недоволство срещу княза под предлог, че той им наложил „недобър закон“ (християнството). Приел християнството от Византия, Борис е заел оттам и правни паметници (Еклогата на император Лъв Исаврием, Земеделски закон, Морски закон) с цел да ги приспособи към българските условия[58].

[58] По тоя въпрос вж. В. Н. Златарски, Какви канонически книги и граждански закони Борис е получил от Византия (в Летопис на БАН, I, София, 1914, стр. 79—116).

Той искал граждански закони и от папа Николай I, но не получил и използувал само византийски закони с оглед на българските условия. Така бил съставен първият писмен български законодателен акт „Законъ соуднъıи людьмъ“ главно по византийската Еклога.[59] Както Еклогата, така и „Законъ соуднъıи людьмъ“ имала за цел да осигури привилегиите на господствуващата класа. В него е отразено класовото общество в българската държава, разпокъсано от вътрешни противоречия (посочват се болярство начело с княза, прости люде, свободници и роби). Главните обществени класи били болярите и простите люде. Между „прости“ люде се посочват и „нищии“ (бедняци)[60]. Болярите се ползували с привилегии в съда. Ще рече „Закон соуднъıи людьмъ“ се стремил да оформи обществен възглед, че разделението на две големи обществени класи — боляри и „прости“ или зависими люде — е закономерно явление и на тоя принцип трябва да се устрои правосъдието. Една от целите на ЗСЛ е да пази собствеността от посегателство (предвижда строги наказания за кражба, отнимане на чужди ниви и изгаряне на чужда гора). ЗСЛ узаконява феодалните отношения чрез авторитета на християнската църква, чиито привилегии също защищава (наказание за нападение върху църква за грабеж и за привързаност към езичеството, християнският храм е неприкосновено убежище за преследваните от властта престъпници). Самите наказания, които се предвиждат в ЗСЛ (членовредителство, конфискация на имуществото на осъдения) са характерни за феодалното общество[61]. С тоя си характер ЗСЛ станал основа за по-нататъшното развитие на феодалната обществена мисъл в България.

Християнството се явявало идеологическо оръжие на феодалната класа. Някои писатели от времето на цар Симеон отразявали и тогавашните феодални отношения. Климент се грижел за стопанското развитие на Кутмичевица, разполагал със свой манастир в Охрид, обаче в съчиненията си сякаш отбягвал от живата действителност. В същност той, подобно на своя учител Методий в Моравия, приемал установения в българската държава обществено-икономически строй като действителност, в която трябвало да се влее християнски дух. Как се отнасял Климентовият другар Наум към социалните въпроси, няма сведения, понеже той не е оставил съчинения. Духовната му близост с Климент (неговото старо славянско житие го нарича брат и състрадалец на Климент) дава основание да се мисли, че той споделял компромисния обществено-примирителен възглед на Климент, та подобно на него си построил манастир като свое владение.

Презвитер Константин като проповедник ясно изразявал своето отношение към живота на слушателите си, своя обществен възглед, основан на принципите на обществено примирение. Така приканвайки слушателите, част от които били трудещи се, да посещават неговите беседи, той не оправдава проявяваната от тях немарливост с това, че са отрудени с работа в полза на господарите (болярите), убеждава ги, че те имат възможност да из-

[59] Вж. В. Ганев, Закон судный людьмъ, София, 1959.

[60] Дали те били бездомници, скитници (История Болгарии, I, стр. 62), трудно е да се каже. По-скоро се разбират малоимотни, бедни в буквален смъсъл.

[61] Срв. История Болгарии, I, стр. 83.

пълняват и верските се задължения, и служебните. С това свое изказване Константин явно е признавал законността на феодалния строй. Той не привежда библейски и др. доказателства, защото очевидно смятал феодалната класа за закономерно образувана обществена сила, върху която се опира държавната власт, централизирана в лицето на българския княз. Слушателите му не изказвали съмнение в това. Като се вземе пред вид, че Константин могъл да открие прицърковно неделно училище с разрешение на църковната власт (българския архиепископ, ако действувал в българската столица), той изразявал обществената профеодална мисъл на самата българска йерархия.

В своя „Шестоднев" Йоан Екзарх дава израз и на своята обществено-политическа мисъл. Идеолог на самодържавието (автокрацията), той свързвал тясно монархията с феодалния строй, считал го за естествено състояние (княз Симеон в блестящо облекло и със златен меч на бедрото си седи на престола, заобиколен от двете му страни от боляри, окичени със златни огърлици и гривни); за пример как да бъде устроено човешкото общество Йоан Екзарх посочва строя у пчелите. Той счита българското общество законно съставено от управляваща класа начело с княза и управляеми, от боляри и „повинници" (т. е. носещи държавни повинности, поданици), между които различава селяни (смрьди—смерди),[62] живущи в „сламенни хижи", наивно и незлобно удивляващи се от блясъка на княжеския дворец. Йоан Екзарх не отронва нито дума, че тоя рязък контраст между живота на простия народ и господствуващата класа е в противоречие с християнската нравственост, а, напротив, представя, че самият „смерд" считал това положение за законно и участвувал в утвърждаването на развивалата се феодална монархия[63]. Навярно в тоя момент, когато Йоан Екзарх е писал „Шестоднев", феодалните отношения в България са били вече до такава степен развити, че се смятали за плодотворен спътник на християнството. От това гледище Йоан Екзарх се явявал явен защитник на феодалното устройство в българската държава. Като висш църковен сановник (екзарх), той подобно на презвитер Константин бил изразител и на обществената мисъл на висшето българско духовенство, което като част от господствуващата класа поддържало феодалния строй.

В острата борба с богомилството официалната обществена мисъл в България още по-ясно оформява своето положително отношение към феодалната експлоатация. Най-ярък неин изразител бил презвитер Козма със своята беседа против богомилите. Той се явява същински идеолог на монархо-феодалния строй в българската държава. Горещ ревнител на православието, той доказвал пламенно богоустановеността не само на църковната йерархия, а и на царската власт и болярството. Но същевременно той търсел причините за появата и разпространението на богомилството и ги виждал в недостатъците на българското духовенство и болярите, които живеели противно на християнските нравствени начала. Презвитер Козма гневно бичувал техните пороци и ги призовавал да се поправят и

[62] Под това название (от смьрдѣти) се разбирал простият народ, понеже живеел нечистоплътно (вж. Л. Нидерле, Быт и культура древних славян, Прага, 1924, стр. 44—45).

[63] Срв. Георгиев, пос. съч., стр. 255.

да водят християнски живот. Той искал да се освободи Българската църква от недъзи, които ѝ пречели да изпълнява своята културно-просветна мисия.

*

Обществената мисъл, изразявана от българските книжовници и обществени дейци, свързани с църквата, била и идеология на господствуващата класа. Но сред народните маси се зараждала и нецърковна, дори антицърковна обществена мисъл, която поставяла на критика в по-голяма или по-малка степен обществено-икономическия строй. Войните на Симеон разширили границите на българската държава към Егейско и Мраморно море, но същевременно изтощавали производителните сили на трудещото се население, особено селячеството, влошавали неговото икономическо положение. Няма сведения как се развивали феодалните отношения при Симеон, доколко се намалявала „дребната селска собственост“ и се увеличавали едрите земевладелци[64]. Обаче при Петър феодалният строй се затвърдил в българската държава[65] и експлоатацията на селското население се засилила. В тая феодална експлоатация на трудовия народ участвувало и висшето духовенство. Епархийските архиереи и самият духовен началник, както се вижда от трите грамоти на Василий II, дадени на българския архиепископ, притежавал определен брой трудови люде — клирици и парици, от стопанството на които получавали земеделски произведения и безплатни услуги, т. е. феодална рента. Под същата форма ще да е било уредено материалното положение и на областните и други административни управители. Разполагайки с богатство, владиците (според описанието на презвитер Козма) се отдавали на живот, несъответствуващ на званието им, и не се занимавали с книжовна дейност. Затова във времето на Петър няма предишния кипеж на умствено творчество, не е известен нито един епископ-книжовник.

Срещу това неимоверно разтление се появила реакция, пасивна съпротива сред самото православно общество във форма на бягство от обществения живот, в отшелничество. Това движение било същинска монахомания, която съществувала и във Византия. Тя вземала опасни размери в България. Против нея излязъл рязко презвитер Козма. Млади люде, недоволни от обществените условия, постъпвали в манастири, за да живеят в спокойствие, без семейни грижи и тревоги. Но имало и монаси, които използували своето звание, за да мамят простолюдието и да извличат материални облаги. Те произволно напускали манастирите си и ходели от едно място на друго, просейки милостиня, отивали на угощения. Някои пък основавали свои манастири и живеели там като господари в разкош и доволство. Подобни монаси още повече увреждали на християнската църква.

---

[64] Н. С. Державин, История Болгарии, II, стр. 41.

[65] Ако се съди по грамотите на Василий II, който имал пред вид положението на българската йерархия при Петър и Самуил.

В противовес на тези лъжемонаси някои искрени привърженици на християнската вяра бягали далече в пустинни места и се предавали на строг отшелнически живот подобно на древнохристиянските подвижници Антоний, Пахомий и др. Тези монаси не преследвали пряко някоя обществена цел, а имали само един стремеж: чрез изтощаване на тялото да придобият духовна мощ и чрез постоянно размишление за божеството да постигнат богосъзерцание. Но в действителност техният странен живот обективно бил решителен протест против неправдите в българското общество, против злото, „в което то лежало".

Първият, който открил тоя път на обществен протест, бил Иван Рилски, родом от с. Скрино, Дупнишко. Отначало той искал сам в пълно уединение да се усъвършенствува нравствено, мислел само за своето „спасение",[66] но скоро около него се събрали последователи на неговите идеи.

Рилският манастир, докато бил жив Иван Рилски, бил един вид християнска комуна, в която всеки трудоспособен член монах работел, никой нямал лична собственост, всички се хранели общо (по примера на древнохристиянските вечери на любовта), наричали се братя. Монасите признавали християнската църква (нейното учение, йерархия и култ), но искали да бъдат свободни от връзките ѝ с царя и другите светски властелини, от съюза ѝ с държавата. Тоя стремеж е изразен в разказа за разговор (посредством куриер) между цар Петър и Иван Рилски, който му върнал изпратеното злато като непотребно и вредно за подвижника. Манастири и монаси („чръпци") имало и по-рано в България (княз Борис, Докс, Тодор Доксов, Симеон на младини, черноризец Храбър, Климент и Наум), но тези манастири били предимно почивни места на ктиторите им и средища на славянските книжовници и се намирали в постоянно общение с държавните и църковните деятели. Рилският манастир действувал откъснато от българския обществен живот, независимо от държавната и църковната власт. Иван Рилски не отричал държавата[67], обичал своя народ[68] и със своя подвиг желаел да го издигне духовно. Обаче считайки сребролюбието за голям враг на монасите, той косвено не одобрявал натрупването на богатства от страна на господствуващата класа и желаел тя да се отнася с братска любов към бедните и да им дава щедра помощ, сиреч не отхвърлял феодалния строй, смятал го за присъщ на българската държава и разрешавал социалния въпрос, поставен от съществуването на две неравноправни класи — богати и бедни, в духа на практикуваната от древнохристиянската църква благотворителност, или в същност по принципа на общественото примирение.

Религиозно-нравствените идеи на Иван Рилски, отдалечени от обществения живот, нямал широко разпространение, нито влияние върху раз-

[66] Вж. житие на Иван Рилски от патриарх Евтимий, у Иванов, пос. сб., II изд. стр. 379.

[67] В разказа за среща на Иван Рилски и цар Петър патриарх Евтимий ще да е прокарал и свои идеи, но все пак привързаността на Иван Рилски към българската държава е изразена вярно: създаденият от него манастир е носел неговия родолюбив дух.

[68] В „Завета", приписван на Иван Рилски, е отразен неговият патриотизъм (предписва се на монасите да се молят за еднокръвния си народ).

витието на официалната обществена мисъл. Тя не се оказала наклонна да възприеме метафизично направление, както искал Иван Рилски, и продължавала да се развива в кръга на предишните си идеи, свързани с реалните нужди на държавата и църквата. Идеите на Иван Рилски спомагали само да се развие сред българското общество култ към Иван Рилски, който постепенно бил идеализиран и издигнат в небесен покровител на българския народ. На тая основа се появявали жития и служби на Иван Рилски, в които се отразявали надеждите на бедствуващите народни маси за по-добри дни.

До известна степен обществената мисъл на народните маси в нецърковен дух се изразявала в апокрифната книжнина. В България те проникнали от Византия. В т. нар. „Изборник на княз Светослав" от 1073 г. (препис на Симеоновия сборник „Сбор от много отец") бил прибавен списък за забранените книги (апокрифни и др.). Поради това се предполага, че тоя списък бил преведен от гръцки в началото на X в. Обаче това съжителство на двата паметника не е доказателство, че въпросът за забранените книги е от времето на княз Симеон. Изобщо няма достоверни сведения за развитието на апокрифната книжнина през X в.

*

В противовес на феодалната и християнската обществена мисъл в България се развивала и антихристиянска мисъл скоро след покръстването на княз Борис. Нейни носители били влиятелни прабългарски боляри, които държали за старите вярвания, обичаи и бит на прабългарите. Те агитирали сред народа против Борис, убеждавали ги, че той им дал „недобър закон" (християнството), и вдигнали въстание, за да го убият и поставят на негово място противник на християнството. Княз Борис изглежда бързо потушил въстанието, като избил 52 боляри с техните семейства, обаче и след така жестокото потушаване на въстанието езическата и реакционната обществена мисъл не е изчезнала. Нейните представители чакали само удобен случай да я проявят. Те имали привърженици и в княжеския дворец.

Новият български княз Владимир (889—893) отстъпил от християнството и се опитал да възстанови прабългарската езическа вяра. Той вероятно се опирал на значителна част от болярите, за да се реши да унищожи прогресивното дело на баща си, който зорко следял неговите действия от близкия до столицата манастир (може би „Св. Пантелеймон" в Патлейна до Преслав), гдето се бил оттеглил след отказа си от престола. Бдителният и решителен княз Борис бързо осуетил опита на сина си Владимир да върне българската държава назад от пътя на културния прогрес. Свалил го от престола, дори според едно латинско известие го наказал жестоко (ослепил го) и провъзгласил пред свикания за тая цел Народен събор за български княз по-малкия си син Симеон — владетел с високо византийско образование (учил в Магнаурската школа в Цариград) и с твърд християнски светоглед. Езичеството вече не могло да бъде възстановено.

Обаче противници на християнството продължавали да действуват в България и да създават обществено настроение (антицърковно и антифео-

дално). Павликяни от Пловдивската област, тогава под византийска власт, изглежда са проникнали в България[69] и са водели пропаганда (в своята книга „История на манихеите“ от 872 г., посветена на българския архиепископ, Петър Сицилийски съобщава, че павликяните в Армения се готвели да изпратят мисионери в България). Под тяхно влияние се оформявала антихристиянска и антифеодална обществена мисъл сред низшето духовенство и монасите. Тежкото икономическо положение на селското население благоприятствувало да се ширят дуалистическите идеи на павликянската ерес, чиито общини били устроени демократично подобно на първите християнски общини. Поп Богомил, съвременник на цар Петър (927—969), възприел основните положения на павликянството и масалианството (евхити) и създал свое религиозно учение със социална идейна насока[70]. Богомилството тогава било ясно антифеодално движение под религиозна форма. В него намерила решителен израз острата класова борба, която разклащала българската държава през управлението на Петър. Богомилството съвсем отричало основните идеи на официалната обществена мисъл: православно християнство и феодална монархия. То обаче не е отричало нейното народностно направление. Богомилството си служело със славянското писмо и славянския език, на който говорел народът, насочено било срещу византийското влияние. Неговата метафизична мисъл не е оригинална. Богомилството по същността си е типична разновидност на манихейството, дори логически и идейно-метафизично е по-слабо, отколкото неговият източник, силно е примесено с примитивни представи.[71] В това отношение богомилството ще да е имало връзка и с езическите вярвания, които са останали у българските славяни и след покръстването им (тогава двоеверието ще да е било по-силно, отколкото в после създадените битови народни песни). Така щото може да се смята, че богомилството изразявало един вид теоретичната мисъл, макар и наивна, на

[69] В 106-и отговор на папа Николай I се съобщава, че в България след покръстването действували и арменци, под които трябва да се разбират павликяните, преселени от Сирия и Армения в Тракия около Пловдив от император Константин Копроним. Тях ще да е имал пред вид Йоан Екзарх, като говори за „пошибени и скврьнии манихеи“ в IV слово на Шестодчев. В писмото на цариградския патриарх Теофилакт до цар Петър се предават на анатема ония манихеи, които вярвали, че има две начала на битието. Това вярване било основна догма на павликянството. Вероятно между привържениците на „новопоявилата се“ ерес в България имало крайни дуалисти и умерени (според втората анатема те вярвали, че дяволът е творец на материалния свят).

[70] Социалното богомилско учение е очертано съвсем накратко в беседата на презвитер Козма. Богомилите учели да не се подчиняват на властите, хулели богатите, ненавиждали царете, ругаели старейшините, укорявали боляpите, заповядвали на всеки слуга („раб“) да не работи на своя господар, считали, че са омразни „мерзки“) на бога ония, които работят на царя (М. Г. Попруженко, Козма презвитер..., София, 1936, стр. 35).

[71] В „Тайната книга“ на богомилите се представя, че земята от запад до изток е подпирана от две риби, съединени като волове за оран; облаци държат морето, което е под земята; Сатанаил направил в рая змия от храчката си; Исус Христос се появил привидно, като преминал през едното ухо на дева Мария и излязъл от другото ухо (Йор. Иванов, Старобългарски разкази, София, 1935, стр. 10, 12, 14). Затова например византийският писател Михаил Псел (XI в.) мислел, че учението на евхитите (богомилското учение) в нищо не се отличава от елинската митология (Migne, Patrol. gr., t. 122, c. 824). Изобщо пресилено е да се говори за богомилска философия. Богомилството по метафизични идеи в същност е религиозно учение, сродно с манихейството и павликянството, които пък са издънка на дуалистическата персийска религия.

част от народните слоеве. Обаче социалната идеология на богомилството било нещо самородно, силно действена обществена мисъл на угнетеното население (селяни, низшето духовенство, занаятчии). Затова богомилството намерило последователи сред трудещото се население. Социалните богомилски идеи са в същност изводи, направени от нравственото учение и от живота на първата християнска община в Йерусалим и приложени като пълно отрицание на обществено-икономическия строй в България — феодализма. Трудно е да се каже дали унищожението на този строй било първа цел на богомилството или пък унищожението на феодализираната християнска църква. От факта, че богомилите действували като отделно верско общество и водели силна идеологическа борба срещу християнската църква, смятайки се за истински християни, трябва да заключим, че тяхната първа цел била да разпространят своето учение в България и вън от нея и по тоя път да разнебитят християнската църква в света. Те вярвали, че социалните им тежнения ще се осъществят с възтържествуването на богомилския светоглед като резултат на братската любов между хората. Затова след X в. богомилите ратували само за утвърждение на своето религиозно учение. В Босна през XII—XIV в. съществувало сравнително голямо богомилско общество (патарени), което поддържало нейната политическа независимост и болярското господство. Имало босненски владетели богомили (бановете Кулин, Матей Нинослав, Стефан Костромапич, Младен Шубич, крал Твъртко I, Стефан Остоя, Стефан Твъртко Твърткович).[72] Богомилството било постоянен открит враг на християнската църква (източна и западна), а не и на държавата. То подкрепяло в Босна монархията и не е открит документ, че богомилите се борели явно за демократична държава. Изобщо богомилите били в опозиция на владетеля, доколкото той поддържал църквата — прицел на тяхната борба. В такъв смисъл трябва да се разбира, че богомилите според презвитер Козма учели да не се покоряват на царя, тогава Петър, който бил твърде привързан към православната църква, византинофил и вероятно повдигнал гонение против богомилите.

Но от друга страна, не може да се твърди, че богомилите открито участвували в държавния живот на българите и във войните на Самуил и приемниците му с Византия. В богомилското учение няма ясна идея за държавата. По начало то я отричало като проява на материалния свят, който като създание на Сатанаил (дявола) е зло по своята същност. Богомилството имало за идеал устройването на духовно, божие царство на земята като преход към вечното небесно царство. Затова богомилите, молейки се често, произнасяли най-вече евангелската молитва „Отче наш", гдето още в началото се изказва това въжделение: да приидет царствие твое, яко на небеси и на земли". Богомилството, прогресивно движение през X в. със социалните си идеи, било регресивно със своята митологизирана космогония, която поради това „е намерила отражение в множество български народни легенди, поверия и приказки"[73]. То не може да

[72] Вж. Голубинский, Краткий очерк истории православных церквей Болгарской, Сербской и Румынской или Молдо-Валашской, Москва, 1871, стр. 575.

[73] Державин, п. съч., II, стр. 47.

се сравни с протестанството, което все пак запазвало основните идеи на християнската църква. При все това с пълното отрицание на християнската църква (догми, йерархия, обреди) и с острата критика на нейния живот то внасяло известен рационализъм в средновековната обществена мисъл. С това то поддържало в западноевропейските страни критичен поглед към църквата (католическа),[74] който после (XIV—XVI в.) се изразил в религиозно-национални движения против папството (Ян Хус в Чехия, Джон Виклиф в Англия, Мартин Лютер в Германия, Цвингли в Швейцария, Жан Калвин в Швейцария и Франция).

Доколко богомилската обществена мисъл е оказвала влияние на българския народ и на кои слоеве повече, няма сведения. От „Беседата" на презвитер Козма може да се заключи, че поп Богомил имал доста привърженици, които ревностно разпространявали учението му не само устно, а и с книги.[75] Това подбудило презвитер Козма да излезе на борба срещу богомилството, което той представя като ерес, имайки пред вид религиозната му форма. Обаче обществената мисъл на господствуващата класа не се променила, оставала със същите идеи, каквито имала преди появата на богомилството: християнство, славянска просвета, силна българска държава, обединителка на балканските славяни, с феодално устройство. В житието (гръцко) на Иван-Владимир се говори, че богомилството проникнало в Самуиловия дом. Обаче това житие, написано в края на XVII в. от драчкия митрополит Козма (бивш китийски), е пълно с неверни исторически вести. В никой друг исторически извор (византийска хроника, Дуклянската хроника) не се потвърждава това известие. Самуил е оставил ясна декларация за своя християнски светоглед с надгробен надпис за своите родители и брат си Давид: там той изказва вяра в християнския догмат за триединния бог (започва с молитвата Въ имѧ wтьцѧ и сн҃ѧ и стго дꙋха)[76]. Иван-Владислав имал верен сътрудник в лицето на българския патриарх Давид: този му съдействувал за коварното убийство на Самуиловия зет Иван-Владимир, а след смъртта на Иван-Владислав (януари 1018 г.) бил близък съветник на вдовицата му Мария и от нейно име водил преговори за капитулация с византийския император Василий II.

Българските книжовници (в края на X в. или в началото на XI в.), както се изтъкна по-горе, високо ценели българската държава като крепост на християнска и славянска култура; идеализирали я до апотеоз като строителка на славянско християнско общество, представяйки я за орган на св. Дух (срв. по-горе мистичната идея за три империи). В апокрифа „Видение на пророка Исайя" се отразил народният копнеж за вели-

[74] В съчинението на Moneta, Adversus Catharos et Valdenses, I, са дадени няколко примера. Еретиците критикували Римската църква. Те казвали, че папата, епископите и изобщо църковните лица, които притежават богатства на този свят, са грабливи вълци. Затова християните не трябва да се подчиняват на тях (У Б. Примов, Богомилският дуализъм, ИИБИ, VIII, стр. 140).

[75] В едно сказание за истинските и лъжливи книги се казва: „творцы быша еретическимъ книгамъ въ болгарьской земли попъ еремѣй да попъ богомилъ" (Голубинский, пос. съч., стр. 164). За богомилството вж. Д. Благоев, Принос към историята на социализма в България, стр. 36—39; Йор. Иванов, Богомилски книги и легенди, София, 1925; Д. Ангелов, Богомилството в България, II изд., София, 1961.

[76] Вж. надписа у Йор. Иванов, II изд., стр. 25.

чието на българската държава при цар Симеон. Не е странно, че братята комитопули, особено Самуил, се вдъхновявали от тоя копнеж и започнали героична борба срещу Византия, за да възстановят предишното могъщество на българската държава. Последният български цар Иван-Владислав въпреки военните си несполуки водил тази борба неотстъпно до последното си издихание с чувство на гордост, че е български цар и от български род.[77]

И така богомилството не е променило господствуващата обществена мисъл. Въпреки силната критика на привържениците му срещу християнската църква тя се запазила в лицето на Българската църква, към която при падането на България под византийска власт принадлежала по-голямата част от оформения вече единен славянобългарски народ. В нея се съсредоточавали главните културни сили. Тя била вече яка крепост на вековна славянска култура. Затова завоевателят Василий II я признал за единствена законна представителка и ръководителка на покорения български народ в обширните предели на бившето българско царство и потвърдил феодалните привилегии на нейните 31 епархийски архиереи (архиепископ в Охрид и епископи). Това положение на Българската църква се променило след смъртта на първия ѝ архиепископ Йоан (към 1037 г.) с елинизацията на висшия ѝ клир, но богомилството не е могло да надделее и да стане, както в Босна, народно изповедание.

През византийското владичество богомилската мисъл, изглежда, повече проникнала в народните среди, както може да се съди от ускореното развитие на апокрифната литература, но при все това не е могло да добие надмощие. Развиваната среднобългарска книжнина в християнски дух била значителна и дори достигнала известен разцвет през XIV в., когато богомилството отново повело борба срещу християнската църква.[78]

[77] Негов каменен надпис, намерен в Битоля, е обнародван от проф. Ал. Бурмов в сп. Пламък, София, 1959, кн. 10.

[78] За развитието на старобългарската книжнина през византийското робство вж. м. тр. История на Охридската архиепископия, I, София, 1924, стр. 263—266. За старобългарски произведения (служби, жития през XI—XIV в.) вж. Йор. Иванов, п. сб., стр. 281 и сл.

ДИМИТЪР АНГЕЛОВ

БОГОМИЛСТВОТО В ИСТОРИЯТА НА СЛАВЯНСКИТЕ НАРОДИ И ВЛИЯНИЕТО МУ В ЗАПАДНА ЕВРОПА

Историята на славянските народи в Балканския полуостров до падането им под турска власт се характеризира с голяма езикова и културна близост. Тази близост е налице особено по отношение на езика през VI и първата половина на VII в., когато двете групи славянски племена (български и сърбо-хърватски) се заселват в балканските земи. Връзките на балканските славяни укрепват от края на IX в. насам в резултат на създаването на славянската азбука на Кирил и Методий, с което се поставя началото на самостоятелна славянска книжнина. Благодарение на славянската писменост се създават възможности за литературни връзки между балканските славяни и главно между българи и сърби, усилва се духовното общение помежду им.

Културната близост между славянските народи в Балканския полуостров през средновековната епоха била свързана със сродно за всички тях обществено-икономическо развитие. И в България, и в Сърбия, и в Босна се изграждат, както е известно, феодалните отношения. Най-рано тръгва по пътя на феодализма създадената през втората половина на VII в. първа славянска балканска държава — България. През втората половина на IX в., когато българският народ приема християнската религия, феодалните отношения в нашата страна са вече утвърдени, а през следващите столетия те получават още по-широк обхват. В Сърбия и Босна обществено-икономическото развитие е по-бавно — там феодалният строй започва да се утвърждава към края на XII в., като достига своя разцвет през следващите три столетия (XIII—XV в.). В отделните славянски държави на Балканския полуостров феодалният строй има, разбира се, свои специфични страни, но независимо от това той се изгражда в еднакви, типични за всички тях рамки и по силата на общи вътрешни закономерности.[1]

Освен еднаквото обществено-икономическо развитие, което характеризира историята на балканските славяни, важна свързваща роля по-

[1] Срв. във връзка с този въпрос D. Angelov, Zur Frage des Feudalismus auf dem Balkan im XIII bis XIV Jahrhundert. Recueil — Etudes historiques à l'occasion du XII-e congrès international des sciences historiques, Stockholm — août 1960, Sofia, 1960, pp. 107—131.

между им през Средновековието играе християнската църква. При условията на феодализма във всички славянски страни (България, Сърбия, Босна, Хърватско) църквата става основен идеологичен фактор, който крепи установения социален строй.

При така очертаните обстоятелства, а именно езикова и културна близост, сродно социално-икономическо развитие по пътя на феодализма и силна роля на църквата, сред балканските славяни през разглеждания период се наблюдават редица общи явления в областта на науката, на литературата, на изкуството, на социалните възгледи, на ежедневния бит. Налице е, така да се каже, една общобалканска славянска действителност, която се проявява в различни аспекти. При тази обстановка се заражда и развива у балканските славяни богомилското движение.

Богомилството се създава най-напред, както е известно, в средновековна България през средата на X в. по времето на цар Петър (927—969 г.) и негов пръв проповедник е свещеникът поп Богомил. По същина то представлява социално учение, а по форма — ерес, т. е. отклонение от официалната православна догма. Като масово движение богомилството носи антифеодален характер. Чрез него се изразявал протестът главно на селските среди в България по това време, които били експлоатирани от феодалната светска и духовна аристокрация начело с царя. Богомилите проповядвали срещу тежките ангарии, срещу привилегиите и разкошния живот на болярите и висшия клир. Те отричали всички църковни обреди (кръщение, причастие, брак), отхвърляли почитта към икони, кръст и храмове. Интересни данни по този въпрос намираме в главния извор за богомилството през X в. — тъй. нар. „Беседа против богомилите“ на църковния писател презвитер Козма.

В основата на богомилството лежал дуалистичният светоглед, т. е. вярата, че в природата и в човека се борят две начала — добро и зло. При това едни от богомилите в България споделяли умерения дуализъм, но имало привърженици и на абсолютни дуалистични схващания. Богомилският дуализъм бил съчетан с принципи на евангелието. Богомилите твърдели, че евангелието трябва да бъде единствен извор за вярата и че те следват само неговите повели. В духа на тези свои възгледи те отхвърляли Стария завет.

Богомилите се делели на три групи: съвършени, вярващи и слушатели. Съвършените били главните теоретици, организатори и разпространители на учението. Те живеели като аскети, не се женели, отказвали се от частна собственост, хранели се скромно. Проповядвали против войните и проливането на кръв. „Вярващите“ и обикновените „слушатели“ живеели като всички хора и за тях не бил задължителен строгият аскетичен морал.

Почва за възникване на богомилското учение били самите обществено-икономически условия в България през X в. и в такъв смисъл богомилството е самобитно, българско явление. Много от неговите възгледи обаче и преди всичко основният дуалистичен светоглед били оформени под въздействието на по-стари социално-религиозни учения, които се разпространявали в границите на Византийската империя. Особено силно било въздействието на ересите на масалияни и павликяни.

Оформено с помощта на идейни влияния, дошли от Юг, богомилството се разпространявало в продължение на около пет века в границите на българската държава чак до идването на турците.[1] Опитите на светската и църковната власт да се справят с него останали безуспешни. Особено голяма роля започва да играе богомилското учение през XI—XII в., когато българският народ се намирал под властта на Византийската империя (от 1018 до 1185 г.). Богомилските проповеди през това време не се ограничавали само в нападки срещу феодалната класа и нейния крепител — църквата, но получават по-широк характер. Богомилите изразявали настроенията на българското население срещу чуждите поробители и го подбуждали на борба за смъкване на политическото иго и за възстановяване на някогашната свободна българска държава. Те идеализирали пред своите слушатели тази българска държава, възхвалявали деянията и управлението на някогашните български царе Симеон и Петър. Този антивизантийски облик на богомилството, придобит от него през XI—XII в. по силата на конкретните исторически условия, се променя през XIII—XIV в., когато България е вече освободена от чуждо иго. През тези две столетия богомилството в българските земи се отличава пак главно чрез своя антицърковен характер, с острите си нападки срещу болярите, монасите и висшите духовници.

Социална опора на богомилството в България били предимно селските маси, които съставлявали основна част от населението на страната през средновековната епоха и които страдали най-вече от гнета на феодалната власт. През XIII—XIV в. обаче поради по-напредналото развитие на средновековния български град и засилената социална диференциация сред него богомилските проповеди намират добра почва за разпространение и сред градските жители. Доказателство за това ни дава житието на Теодосий Търновски (извор от средата на XIV в.), дето става дума за богомилски проповедници в самата столица на втората българска държава — Търново.

Възникнало в средновековна България, богомилството намерило добра почва за разпространение и в сръбските земи. Тук то започнало да прониква главно от втората половина на XII в. насам поради обстоятелството, че към това време в Сърбия вече се създавали подходящи за неговото разпространение условия. Макар и оскъдни, данните на изворите сочат, че в сръбските земи вече укрепвал феодалният строй и започвали да играят все по-голяма роля православната църква и монашеството. При управлението на сръбския жупан Стефан Неман (1168—1196) били раздавани щедро села и зависими люде на отделни манастири. При тази обстановка започнало да прониква от съседна България богомилското учение, тази „мръсна и проклета ерес", както я означава един съвременен извор. Стефан Неман бил принуден да свика събор, на който еретиците били анатемосани и осъдени на различни наказания. Вероятно във връзка с борбата срещу богомилите е била съставена по това време една съкратена сръбска редакция от беседата на българския презвитер Козма, в

[1] Срв. общо за същината и историята на богомилството D. Obolensky, The Bogomils, Oxford, 1948. Д. Ангелов, Богомилството в България, София, 1961.

която се осъждали и разобличавали техните възгледи. Характерното за тази редакция е това, че в нея се обръща главно внимание на нападките на богомилите срещу царя, болярите и висшия клир. Това показва, че богомилството в Сърбия, както и в България, имало остър антифеодален характер и се насочвало преди всичко срещу представителите на светската и църковната власт.

Според някои по-стари изследвачи (като напр. К. Иречек) след строгите мерки на Стефан Неман богомилството в Сърбия било изкоренено. Това гледище обаче не отговаря на действителността. Има данни на изворите, от които се вижда, че и през следващите столетия (XIII—XIV в.) богомилската ерес продължавала да се разпространява в сръбските земи и че нейните последователи, известни с названието „бабуни", водели упорита борба срещу православната църква. За силата на богомилската пропаганда в началото на XIII в. говори обстоятелството, че през 1221 г. на църковния събор в Жича тогавашният ръководител на самостоятелната сръбска църква архиепископ Сава бил принуден да формулира някои основни положения на православното християнство, които заклеймявали бабунската ерес. Тогава бил окончателно оформен и Сръбският православен синодик, чиято задача била да разобличава антицърковни учения, в това число и богомилството. Произходът и по-нататъшната история на този Синодик са предмет през последните години на задълбочени и обстойни проучвания от двамата добри познавачи на средновековната сръбска литература и богомилска идеология А. Соловјев и В. Мошин.[1] Както се установява от техните изследвания, Сръбският синодик претърпял в течение на две столетия няколко нови редакции (Арсениевска редакция, Яковска, Дечанска, Загребска), в които са направени разни изменения и допълнения към първоначалния текст. Наличието на тези редакции и нуждата от преиздаването на Синодика са ясно доказателство за това, че богомилското движение в средновековна Сърбия не е изчезнало и продължавало да предизвиква противодействието на светската и църковната власт. За това говорят и други паметници, използувани и приведени в систематичен порядък от А. Соловјев в съчинението му „Svedočanstva Pravoslavnih izvora..."[1] Показателен за наличието на богомилска ерес в сръбските земи е Законникът на Стефан Душан (издаден в първа редакция през 1349 г.). Там се говори изрично за разпространителите на „бабунски проповеди" (т. е. за богомилите), като се определят строги наказания срещу тях.

Другата славянска балканска страна, която била обхваната от богомилското учение, била Босна. Последователите на богомилството, известни предимно с имената патарени и кудугери, разпространявали своите възгледи в продължение на повече от три века (от края на XII до средата XV в.), когато страната паднала под турска власт. Години наред се водеха спорове за характера на босненското патаренство и за създадената от него „Босненска църква", като у някои изследвачи преобладаваше

[1] Срв. А. Solovjev, Svedočanstva Pravoslavnih izvora o bogomilstvu na Balkanu. Codišnjak istoriskog društva Bosne i Herzegovine, Dog. V, 1953, pp. 1—103, et V. Мошин. Сербская редакция Синодика в неделю православия, Анализ текстов, Виз. Временник XVI, 1959 г., стр. 317—394.

схващането, че в тази църква нямало нищо еретическо и че тя не бива да се свързва с богомилското учение. След последните проучвания на D. Kniewald, A. Solovjev и V. Mošin този спор може да се счита обаче по мое мнение вече окончателно разрешен.[1] Патарените в Босна са били действително последователи на богомилското учение и тяхната църква представлявала организация, основана на началата на богомилската догматика. Това давало повод да се отправят срещу нея ожесточени нападки от страна на католическите духовници и да се предприемат упорити опити за унищожението ѝ.

Както в останалите балкански страни, тъй и в Босна богомилството се създало и разпространявало при условията на изграждащия се в страната феодален строй. За наличието на феодални отношения може да се говори вече в края на XII в. при управлението на бан Кулин (1180—1204). През XIII—XV в. феодалните отношения в Босна се развиват още по-силно и се оформят двете остро противопоставени една на друга класи — на зависимите селяни (кметове), от една страна, и на феодалната аристокрация (велможи, властели и властелини), от друга.

Но разпространението на богомилството в Босна се обуславя не само от социалната диференциация и от наличието на две основни класи, а и от други, специфични за историята на тази славянска страна моменти. Босненското богомилство (патаренство) се развива при една твърде напрегната външнополитическа обстановка, а именно при постоянната заплаха да бъде нападната и унищожена босненската държава от нейния северен съсед — унгарците. Известно е колко много войни и сблъсквания между Унгария и Босна изпълват периода от началото на XIII в. до средата на XV в. Босненското патаренство се развива освен това при условията на остри противоречия между централната власт и стремящи се към самостоятелност местни феодали (властели). Тази борба достига своя връх след смъртта на крал Твърдко през 1391 г.

При тези обстоятелства богомилството в Босна получило по-различен облик от този, който има в средновековна България и Сърбия. Заедно с това по различен начин се развива и неговата история в тази страна. То сполучва да се превърне там за известно време в господствуваща религия и да се организира под покровителството на отделни властели в самостоятелна „Босненска църква“. Тази църква изразявала настроенията на част от босненската аристокрация към по-голяма независимост спрямо централната власт. В духа на залегналите в нея богомилски принципи тя не била изградена на феодални начала и нейните представители не притежавали едри поземлени владения със зависими селяни, нито пък събирали църковен данък от населението. Главен ръководител на църквата бил тъй нар. „дед“ със своите помощници: „гости“, „старци“ и „стройници“. Една част от патарените, които се наричали „добри християни“, живеели строг аскетичен живот, хранели се оскъдно, обличали се скромно.

[1] Срв. главно трудовете: D. Kniewald, Vjerodostojnost latinskih izvora o bosanskim krstjanima, Rad Jugosl. Akad. Znat. i umjetn. 270, Zagreb, 1949, 5—166. A. Solovjev, La doctrine de l' église de Bosnie. Acad. royale de Belgique, Bull. de la classe des lettres et des sciences morales et politiques, 5-e série, t. XXIV, 1948, pp. 481—534.

Те приличали следователно на богомилските „съвършени“ в България и в Сърбия. Останалите последователи живеели като всички хора.

В историята на средновековна Босна патаренската църква е свързана тясно с борбите на населението срещу опитите на унгарските феодали да завладеят страната и да наложат католическата религия. Особено ясно личи това от събитията по време на управлението на бановете Кулин и Нинослав (краят на XII и първата половина на XIII в.). Тогава патаренството се ползувало с подкрепа като религия, насочена против унгарските католици. Впоследствие, когато босненските владетели били изправени пред заплахата от турско нашествие и трябвало да търсят помощ от съседна Унгария, те се видяли принудени да обявят патаренската църква за еретическа и да гонят нейните привърженици. Това става главно по време на крал Томаш (1443—1461). Поради тези гонения и вследствие голямата си ненавист срещу католицизма значителна част от босненските богомили след падането на Босна под турска власт приели мохамеданската религия.[1]

Като обхванало почти всички славянски страни в Балканския полуостров, богомилството не могло да не окаже влияние и върху Византийската империя, която се намирала в непосреден досег със средновековна България и Сърбия и в която подобно на тях се били изградили феодалните отношения. За пръв път се споменава за проповеди на богомили във византийска Тракия и Мала Азия през средата на XI в. За богомилите в Тракия и за техните религиозни общини интересни сведения дава византийският писател и историк Михаил Псел в съчинението си „За въздействието на демоните“, а за богомилите в Мала Азия най-подробен разказ дава монахът от цариградския манастир Богородица Периблѐпта Евтимий от Акмония.

В началото на XIII в. богомилството обхваща голяма част от византийските владения в Балканския полуостров и Мала Азия и негови привърженици има дори и в столицата Цариград. Византийските управници предприемат големи гонения срещу еретиците и на кладата бива изгорен главният проповедник на богомилското учение Василий (през 1111 г.) Но въпреки това богомилството не могло да бъде унищожено и при царуването на Мануил-Комнин (1143—1180) станало нужда да се предприемат нови преследвания. По това време богомилските проповеди били особено силни в югозападните български земи (днешна Македония). За богомили във Византия става дума и през XIII—XIV в. чак до падането на империята под турска власт[2].

От направения кратък преглед се вижда, че богомилството представлява през средновековната епоха (от X до средата на XV в.) едно важно явление в историята на балканските славяни. Създадено в България, то проникнало в Сърбия и Босна, а също така и във Византийската империя. Със своите проповеди богомилите намирали достъп в

[1] Срв. А. Соловјев, Нестанак богомилства и исламизација Босне, Сарајево, 1949 г., стр. 1—40.

[2] Общо за богомилството във Византия D. Angelow, Der Bogomilismus auf dem Gebiete des byzantinischen Reiches — Ursprung, Wesen und Gechichte, ГСУ, Ист. фил. фак., XLIV, 1947—1948 г., стр. 1—60 и т. XLVI 1949/1950 г., стр. 1—45.

различни обществени среди, но преди всичко сред подложените на феодален гнет селски маси и градска беднота. Главен противник на богомилите, срещу който те водели ожесточена борба, било висшето духовенство. Но развитието на богомилското движение има за всяка отделна страна своя специфика в зависимост от конкретните обществено-икономически и политически условия. Един е обликът на богомилството в България (особено през XI—XII в.), по-друг е той в Сърбия, в Босна и във Византия. Най-специфични черти придобива богомилското учение в Босна, където то се свързва тясно с борбите за политическа независимост и със стремежите на отделни феодали към по-голяма самостоятелност спрямо централната власт.

Във всички балкански страни, където получило почва за разпространение, богомилството и неговите последователи направили опит да си създадат своя организация, да изградят религиозни общини, които напомняли по своя характер раннохристиянските общини, споменати в Апостолските деяния и писмата на Павел. Религиозният живот в тези общини бил твърде опростен. В тях се извършвали общи молитви и взаимна изповед на членовете им. Освен това там ставало приемане на „слушатели" в степен „вярващи" и на „вярващи" в степен „съвършени". През втората половина на XII в. такива общини (ecclesiae, communautés) имало в Тракия и Македония. Това били общините Драговичия, България и Мелиниква, в които влизали главно български богомили. А към средата на XIII в., както личи от сведенията на италианския писател Райнер Саккони, имало вече общини и за византийските богомили — община Филаделфия в Мала Азия и една община в Цариград (ecclesia graecorum de Constantinopoli). Религиозна община имало по него време и в Босна (ecclesia Sclavoniae). Между всички тези общини съществували тесни връзки и те обединявали балканските дуалисти в една обща идеология. Естествено тези общини могли да живеят организационен живот само тайно поради гоненията на властта. Единствено в Босна поради отбелязаните по-горе причини „Босненската патаренска църква" за известно време се ползувала с относителна свобода и с възможности за по-несмущавано развитие.

Важна проблема, по която все още трябва да се работи, е да се изследва до каква степен богомилството през средновековната епоха е излязло вън от границите на Балканския полуостров. Поставя се преди всичко въпросът за неговото влияние върху Киевска Русия. Както е известно, между балканските славянски държави и по-специално между България и Киевска Русия са били създадени в течение на X—XI в. тесни икономически и културни връзки. Силен тласък за това дало възникването на славянската писменост и покръстването на Киевска Русия през 988 г. Сред киевските руси започнали да проникват от България редица произведения на нашата средновековна книжнина, както официални, така и апокрифни.[1] Голямата езикова близост между българи и руси улеснявала общението между двата народа, улеснявала обмяна на книжнина, на мисли и идеи.

[1] Срв. История на България, т. I, 1961, с. 120. Срв. и И. Снегаров, Духовно-културни връзки между България и Русия през средните векове (X—XV в.), София, 1950, стр. 19 и сл.

Същевременно, както се знае, през X и през XI в. Киевска Русия тръгва по пътя на феодализма. Нараствали противоречията между експлоатираните селяни (смердите) и болярската аристокрация. Голяма роля за утвърждаването на феодалния строй играела, както и сред балканските славяни, така и тук християнската църква. Чрез църковната идеология, оформена по византийски образец, се давала санкция на господствуващите порядки, обявен бил за установен от бога съществуващият обществен строй.

Социалните противоречия, които се усилват през XI в. в Киевската държава, намират израз в редица вълнения в селото и града (през 1024, 1066—68, 1071, 1088 г.). Тези вълнения, както свидетелствуват данните на изворите, главно на „Руските летописи", били свързани тясно с надигането на една езическа реакция, с настроения против църквата и християнската религия. Покръстен неотдавна, руският народ все още не можел да забрави своите стари вярвания. За него бил необичаен и неприемлив християнският монотеизъм, който на мястото на многото божества поставял един бог. Отрицателно се отнасяли русите към въвеждането на едно църковно съсловие, снабдено с привилегии и отличаващо се по своя начин на живот от останалите хора. В езическо време такова съсловие не съществувало. Ненавистта срещу църквата и главно срещу нейните висши представители се усилвала от обстоятелството, че висшият клир проповядвал, че установеният социален строй е определен от бога, и по такъв начин оправдавал феодалната експлоатация. Освен това между живота на висшите духовници и техните думи имало пропаст. Те проповядвали бедност и смирение, а сами се стремели към богатства и разкош.

Наред с езическата реакция, която намира израз във вълненията и бунтовете през XI в., в недоволството на населението по това време започват да се проявяват и дуалистични настроения. Доказателство за това ни дават някои епизоди в хрониката на руския летописец Никон. От тях личи, че сред руския народ е проникнал вече дуалистичният възглед за сътворението на света от две противопоставени една на друга сили — бог и дявол, — както проповядвали богомилите.[1] Особено интересен в това отношение е разказът на Никон за разговора между някакъв новгородец и един магьосник. Характерното е, че тези дуалистични вярвания се преплитали тясно с езически възгледи и че самите им разпространители се назовават обикновено с името „влъхви" (т. е. чародеи, магьосници). Това е една особеност в създаването на еретическата идеология в Киевска Русия, която не е така ясно проявена при балканските славяни.

За появата на ереси сред руското общество през XI в. освен в „Летописите" данни има и в други извори. Най-интересен материал в това отношение се съдържа в тъй нар. „Слово некоего христолюбеца и ревнителя по правой вере" и тъй нар. „Слово Иоана Златоустого". В тези две произведения се обръща внимание на заплахата, която носели ере-

[1] Срв. Д. А. Казачкова, Към въпроса за богомилската ерес в древна Русия през XI в., Исторически преглед, XIII, 1957, стр. 73). В тази статия е обрисувана подробно и по мое мнение твърде убедително общата обстановка през XI в., която пораждала езически и дуалистични настроения в Киевска Русия, съчетани по най-тесен начин с антифеодалните и антицърковните борби на експлоатираното население.

тическите вярвания, като при това се указва на такива черти на ересите и еретиците, които подсказват за пряко влияние на богомилството. Особено характерно е обстоятелството, че в „Слово некоего христолюбеца" като врагове на християнството са посочени „българите". Това е пряко указание за въздействието на българските богомили в руското общество през това време.

Важно доказателство за това, че проповедите на богомилите намирали добра почва за разпространение сред населението в Киевска Русия, е обстоятелството, че там през средновековната епоха особена популярност придобила беседата на презвитер Козма против богомилите. Преписвана изцяло или само в отделни пасажи, тази творба на старобългарския писател била много полезна за църковните среди, за да могат чрез нея да водят борба срещу еретиците и да доказват несъстоятелността на учението им.

Трябва да се отбележи все пак, че въпросът за въздействието на богомилската идеология върху руското общество не е още изцяло и докрай разяснен. Необходимо е по-специално да се проучи въпросът за отношението между богомилството и възникналото през XIV в. в руските земи еретическо движение на тъй нар. стриголници и да се види до каква степен стриголническата ерес може да се счита за „автохтонна", т. е. оформена само при условията на руската действителност, без каквито и да е външни влияния.[1]

Освен в Киевска Русия влиянието на богомилството през средновековната епоха се чувствува много по-подчертано в други европейски страни и преди всичко в Северна Италия и Южна Франция. Става дума за учението на катарите, което се разпространява там главно през XII—XIII в.

Въпросът за възникването на антицърковните учения в Италия и Франция е доста сложен и все още ненапълно изяснен. Както е известно, още от началото на XI в. в тези страни се наблюдават тук и там отделни прояви на опозиция срещу църквата и се разпространяват проповеди срещу нейните догми, които намират добър прием главно сред простолюдието. Отхвърлят се религиозните обреди и тайнства, оспорва се правото на църквата да получава десятък, препоръчва се аскетичен живот, проповядва се срещу проливането на кръв и пр. Сведения за проповеди с подобно съдържание имаме от годините 1004, 1019, 1028, 1047 и др., изобщо през първата половина на XI в. Проблемата е дали тези антицърковни възгледи имат само местен произход или са повлияни от богомилството в Балканския полуостров. По мое мнение при сегашното състояние на научните дирения тази проблема още не е напълно разрешена. Налице са отделни факти за връзки от икономически и културен характер през X—XI в. между Италия и балканските земи заедно с Мала Азия, от които би могло да се заключи, че еретическата анти-

[1] Гледището за пълна автохтонност на стриголничеството се прокарва в обстойната монография на Н. А. Казакова и Я. С. Лурье, Антифеодалние еретические движения на Руси XIV начала XVI в. Москва, 1955, стр. 1—544. В тази монография изобщо не става дума за каквото и да е проникване на богомилското влияние в Русия, а това е според мене неправилно.

църковна идеология е могла да проникне от изток на запад. Налице са и значителни сходства по същество между това, което са проповядвали балканските богомили и еретиците в Италия и Франция през разглеждания период. Но все пак още не е напълно ясно до каква степен антицърковните учения в тези две страни през първата половина и средата на XI в. са били повлияни от балканското богомилство и до каква степен те са имали собствен, автохтонен произход.[1]

Що се отнася обаче до развитието на антицърковните движения в Италия и Франция от средата на XII в. насам, то връзката им с балканското богомилство е очевидна и безспорно доказана. Учението на катарите, което се разпространява в тези две земи през това време, показва в най-голяма степен сходство с учението на балканските богомили. Общ е преди всичко дуалистичният светоглед. Подобно на богомилите италианските и френските катари проповядват, че във вселената и в човека се борят двете начала — на доброто и злото. При това и сред тях, както и сред балканските богомили, се разпространявал не само умереният дуализъм, но намира привърженици и крайният дуализъм. Общо е на второ място положението, че истинската религия трябва да се основава на евангелието и че Старият завет следва да бъде отхвърлен. Обща е ненавистта срещу църковните обреди и символи (кръщение, причастие, брак, кръст, икони и пр.). Общ е стремежът да се отрече официалната църква и да се изобличават нейните представители, че са се отклонили от истинското християнство. Подобно на балканските богомили и катарите се делели на „съвършени", „вярващи" и „слушатели". Съвършените били главните проповедници и организатори и за тях били задължителни нормите на аскетичния евангелско-примиренчески морал. Те не се женели, не вкусвали месо и не пиели вино, проповядвали несъпротива и смирение, отказвали се от материални блага и собственост. Що се отнася до останалите последователи, то те живеели като всички хора.

Освен в областта на догматиката и на етиката очебийни сходства се наблюдават между катаризма и богомилството и по отношение на организационния живот. В Италия и Франция възникват по подобие на общините в Балканския полуостров религиозни общини на катарите, които са изградени на същите принципи и в които се извършват същите основни обреди (молитвени събрания, посвещение на еретици от една степен в друга, взаимна изповед на членовете на общината).[2]

Тясната генетична връзка между балканското богомилство и катаризма била съвсем ясна на съвременниците на тези две движения. Заслужава да се отбележат по повод на това признанията на осъдените

[1] За изцяло автохтонния характер на антицърковните възгледи на западните еретици през XI в. се изказва най-подчертано италианският изследвач R. Morghen, Movimenti religiosi popolari nel periodo della riforma della chiesa. Relacioni III, Firenze, 1955, pp. 330—356. Обратно гледище у Е. Вернер, Богомилството и ранносредновековните ереси в латинския Запад, Исторически преглед, XIII, 1957, кн. 6, стр. 16 и сл., който счита, че още през началото на XI в. влиянието на богомилските идеи в Италия и след това във Франция било доста силно. В статията на Е. Вернер е посочена и най-нова литература по въпроса.

[2] Най-ново подробно изследване на учението и организацията на катарите, от което личи тясната връзка между тях и балканските богомили, е книгата на A. Borst, Die Katharer, Stuttgart, 1953.

катарски проповедници в града Кьолн през 1146 г., които направо заявявали, че тяхното учение води произхода си от Гърция. Още по-важна доказателствена сила имат сведенията на споменатия вече италиански писател и бивш катар Райнер Саккони в неговото съчинение „Summa de Catharis et Leonistis", писано през 1250 г. В това съчинение Райнер изброява съществуващите по негово време 16 дуалистични религиозни общини в Мала Азия, Балканския полуостров, Италия и Франция. Между тези общини той поставя и общините „България" и „Драговичия" (дадена под формата Dugunthia). Според думите на Саккони всички останали водели произхода си от тях (Et omnes habuerunt originem de duabus ultimis). Това свидетелство на един съвременник говори недвусмислено за решаващата роля на българското богомилство като огнище на дуалистичните антицърковни ереси в целия Балкански полуостров, а също така и в Западна Европа през XII—XIII в.

За връзките между балканското богомилство и катаризма свидетелстват и други данни. Така например известно е, че балканските богомили изпращали книжнина на катарите в Италия. През 1190 г. от проповедници на религиозната община „България" била пренесена една от най-важните богомилски книги (тъй нар. „Въпроси на Иоан"), за да бъде използувана от членовете на катарската религиозна община в града Конкорецо (близо до Милано). Пренесен бил тъй нар. Катарски требник, апокрифното съчинение „Видение Исаево" и пр. Дуалистите от Балканския полуостров, Северна Италия и Южна Франция се намирали в тесен организационен контакт. През 1167 г. бил свикан един събор на катарите в Сан Феликс Де Караман (близо до Тулуза). Там дошъл като общ ръководител на всички някой си Никита (Nicetas) от Цариград, който посветил редица „вярващи" в „съвършенство". Никита допринесъл да се разпространят в Италия и във Франция абсолютни дуалистични вярвания. Противно на него, друг един богомилски проповедник, някой си Петракус (Petrakus) от община „България", се стремял да разпространява сред катарите умерено-дуалистични вярвания.

Не е безинтересно да се отбележи и това, че в Южна Франция от края на XII и през XIII в. започнало да се разпространява названието „българи" (в различни форми: Bulgari, Bugares, Bogri и др.). Под това название се подразбирали изобщо еретици дуалисти. Неговата употреба сочи ясно за връзката на западния катаризъм с балканското богомилство и по-специално за важната роля на българските богомили, чиято страна била люлка на дуалистичната идеология[1].

Когато се говори за общност между богомилството и западните дуалистични учения, трябва да се има естествено пред вид, че колкото и да е било силно влиянието от Балканския полуостров, катаризмът в Италия и Франция не би бил възникнал, ако не е била налице подходяща вътрешна почва в тези две страни. Дуалистичните и антицърковни възгледи на катарите се оформили благодарение на това, че и в Италия, и

[1] Срв. по този въпрос статията на Б. Примов, Българското народностно име в Западна Европа във връзка с богомилите, Известия на Института за българска история, 6, 1956, стр. 359—403.

във Франция през разглеждания период били развити феодалните отношения. Господствувала в тия страни една силна католическа църква, която притежавала големи поземлени имения, събирала данъци от населението и се стремяла по всякакъв начин да укрепи чрез своята идеология съществуващия обществен порядък. Срещу тази църква се вдигнали на борба и тук преди всичко селските маси, които се борели за земя и за повече права върху нея. Това се отнася главно до селяните в Италия. Но голяма роля във възприемането и разпространението на дуалистичните учения играели и градовете. Градският живот в Италия и Франция през XII—XIII в. бил твърде развит и сред занаятчийско-търговските среди, които се стремели към икономическо благополучие и по-голяма свобода на мисълта, се създавали лесно убедени противници срещу сковаващите догми на религията. Поради това голям брой градове на Запад станали центрове на катаризма. А от това учение се увлекли, особено в Южна Франция, и някои представители на феодалната класа, които се блазнели от мисълта, че могат да посегнат на обширните църковни имения, и поради това били склонни да подкрепят борбата на дуалистите срещу висшето духовенство и монашеството.

Накратко казано, социално-религиозното учение на катарите в Италия и във Франция си има собствена почва за възникване и заедно с това свои специфични черти в историческото си развитие. Това е напълно естествено и закономерно. И все пак тази автохтонност и специфичност на катаризма не бива да се абсолютизира и да ни пречи да виждаме тясната връзка между западните ереси и балканското богомилство. Тази връзка е несъмнен факт, доказан от голям брой изворови данни. Тя свидетелствува за наличието на една широка идеологична общност през Средновековието в една голяма част от европейския свят, при която на Балканския полуостров и на тамошните славянски народи се пада първостепенна, ръководна роля. Сред тези народи възникнало и се разпространило най-напред богомилството и там се създали главните организационни центрове, които пръснали богомилската идеология в други страни на Европа.

КОНСТАНТИН ВЕЛИКИ (БУКУРЕЩ)

РОЛЯТА НА БЪЛГАРСКАТА ЕМИГРАЦИЯ В РУМЪНИЯ ЗА КУЛТУРНОТО ВЪЗРАЖДАНЕ НА БЪЛГАРИТЕ ПРЕЗ ПЕРИОДА 1800—1840 г.

Епохата на българското възраждане се характеризира, от една страна, с борбата за освобождение от турско владичество, а от друга, с борбата против експлоатацията на гръцкото духовенство. Начало на българското възраждане поставя появата на известната история на Паисий Хилендарски (1762). То завършва с учредяването на българската екзархия (1870), а от политическа гледна точка с освобождението на българския народ в резултат на войната от 1877—1878 г.

Известно е, че през периода на турското владичество монастирите и особено най-големите — като Рилския или атонските манастири Зографски и Хилендарски — са били огнища на българската духовна култура. Те са били тясно свързани особено чрез калугерите таксидиоти с българските земи, в които през втората половина на XVIII в. и началото на XIX в. развитието на парично-стоковите отношения води към зараждане на българската буржоазия и едновременно с това към формирането на българската нация.

Още през 1906 г. в работата си „Принос към историята на социализма в България" Д. Благоев отбелязва, че призивът на Паисий в онова време има съвсем слаб отзвук. Масовото движение, което в същност представя „възраждането" на българския народ, започва в първите години на XIX в., защото дотогава все още не е налице онази класа, т. е. буржоазната, която да застане начело на това движение. Тази напълно правилна мисъл на Благоев беше развита по-късно от българските ръководители-марксисти Г. Димитров, В. Коларов и от българските историци-марксисти Ж. Натан, Д. Косев и други.

От друга страна, в този период на българското възраждане и особено в началото му историята на българския народ трябва да се разглежда от две страни. Първо, става дума за българите в самата България, които се намират в най-тежко икономическо и културно положение и чиято борба за свободен живот е жестоко потушавана от поробителите турци, и, второ, за българската емиграция в трите по-важни центъра — Цари-

град, Южна Русия и Влахия (Цара Ромъняска), — където в началото на XIX в. се основават все повече и повече български колонии.

Настоящият доклад си поставя за цел да изтъкне едно основно положение, което както в българската буржоазна историография, така и в марксическата българска, руска, съветска и румънска наука не е било изяснено в истинската му светлина, а именно че в първите четири десетилетия на XIX в. челно място в това движение заема българската емиграция от Влахия и специално онази от Букурещ, тъй като нейната дейност далеч надминава дейността на емиграцията от Цариград и дори на онази от Южна Русия.

Лесно е да се разбере защо цариградските българи не са могли да водят политическа борба. Българското просветно движение не е могло да се освободи съвсем лесно от силното влияние на гръцките училища в столицата на отоманската империя. До 1840 г. българското културно движение в Цариград далеч не може да бъде сравнявано с онова във Влахия.

В какво се състои конкретно приносът на българската емиграция във Влахия за българското културно възраждане до 1840 г.

Преди всичко тази емиграция чрез Софроний Врачански даде първата печатна книга не на черковнославянски, а на говорим народен език. Става дума за „Неделника“ на Софроний, печатан в 1806 г. в Ръмникул Вълча.

Все чрез Софроний емиграцията даде първата напълно оригинална българска книга по замисъл, композиция и изложение. Това е автобиографията му, произведение, което и днес може да се чете в оригинал. Към дейността на този просветител трябва да се прибавят и други два негови труда: работата му за вярата[1] и „Театрон политикон, сиреч Гражданское позорище“[2]. Значението на тези трудове е добре познато на занимаващите се с тези въпроси и не е необходимо да се подчертава повече, особено като се имат пред вид ограничените размери на настоящата работа.

На второ място, българската емиграция във Влахия даде чрез Берон в 1824 г. първия манифест на новото българско училище — Буквара на Берон, — който има голямо и многостранно значение.

Той има голямо значение като опит да се скъса със старото килийно училище и да се създаде ново, светско училище, необходимо на буржоазията, което, основано на развитието на науката и свързано с живота, да дава на децата познания за писане, четене, аритметика, естествена история и др.

В буквара освен това Берон прави опит да въведе нов метод на преподаване — метода на модерното обучение — белланкастерския.

По своята цел, съдържание и метод Бероновият буквар е и първото учебно ръководство в новото българско училище. Така както е съставен от автора, той представя истинска енциклопедия. Да не говорим за значението, което той има поради обстоятелството, че е писан също на говорим народен език. Не по-малко трябва да се подчертае и влиянието, което Берон оказва със своята дейност върху съвременниците си и преди

[1] *Люботруднымь шщаіемъ исписахъ сію книгу исповѣданы православны веры христіанскі...* Вж. А. И. Соболевский, *Неизвестные труды Софрония Врачанскаго* в Сб. Отд. русского языка... Петерсбург, III, 1908, кн. I.

[2] Б. Цонев, Опис на ръкописите... I, София, 1910, стр. 393—396.

всичко върху българите в Брашов, влияние, което има като резултат отпечатването и на други трудове от други членове на емиграцията. Също така не трябва да се забравя и начинът, по който Берон мисли да подпомогне изобщо образованието в България.

Подчертавайки голямата помощ, оказана от емиграцията във Влахия за основаването и развитието на първото българско училище — Габровското,— трябва да отбележим, че из средата на тази емиграция се появяват и първите поетически творения. Става дума за Димитър Попски, Анастас Кипиловски и особено за Георги Пешаков.

Що се отнася до печатното дело, трябва да се отбележи, че в периода от 1800 до 1840 г. са отпечатани на български език 55 книги. Поголямата част от тях имат религиозно съдържание, пишат се в България, но се печатат в чужди страни.

Докато из средата на българската емиграция в Цариград или в Русия не са излезли никакви книги в периода 1800—1840 г., в същия този период из средата на българската емиграция във Влахия се появяват не по-малко от 16 труда, от които девет със светско съдържание и седем с религиозно, между които и *Неделникът на Софроний* и *Новият завет*, преведен от П. Сапунов.[1]

В това се състои в общи черти приносът в културно отношение на българската емиграция във Влахия. Както се вижда, той далеч надхвърля дейността на другите два центъра — Цариград и Южна Русия,— които в този период не отбелязват значителни успехи с изключение на инициативата за създаването на Габровското училище в 1835 г.

Обяснението на това положение трябва безспорно да се търси в социалната, политическата и културната среда, в която живее българската емиграция в Букурещ и която се отличава твърде много от онази в България. Ако в края на XVIII и началото на XIX в. експлоатацията и грабежите на делибашиите, спахиите, кърджалиите и на фанариотското духовенство в България се засилват, ако военно-феодалната отоманска система спъва развитието на производителните сили и на капиталистическите отношения и налага, щото процесът за оформяването на българската буржоазия да протича съвършено бавно, съвсем друго е положението във Влахия. Тук подемът на производителните сили, свободата на търговията и отварянето на дунавските пристанища дават силен тласък на развитието ѝ по пътя на капитализма. Руско-турските войни отслабват все повече турското господство, което след 1829 г. се изразява само в плащането на данъка и признаването на владетелите.

Сред многобройната българска емиграция, която се намира във Влахия, се формира сравнително бързо една силна буржоазия. Съветският историк Конобеев смята дори, че едно от изложенията на Софроний Врачански, адресирано в 1811 г. до руското командуване в Букурещ, представлява първата програма на българската буржоазия.[2] Следователно това е икономическата основа на въпроса.

---

[1] Вж. М. Стоянов, Българска възрожденска книжнина, I, София, 1957, стр. 471—472.

[2] В. Д. Конобеев, *Русско-болгарские отношения в 1806—1812 г. г.* „Из Истории русско-болгарских отношений", Сборник статей, Москва, 1938, стр. 273—277.

На второ място, просветното движение във Влахия от началото на XIX в. упражнява естествено известно влияние върху тази емиграция.

Още от втората половина на XVIII в. гръцките училища тук пропагандират идеите на материалистическата философия на века, а френското влияние, което прониква по различни пътища и все повече се засилва, подготвя терена, върху който по-късно се закрепят без трудност идеите на Френската буржоазна революция. Чрез ред съвременни литературни и научни произведения, четени в оригинал или в многобройни преводи, чрез връзката със западните училища или чрез четенето на чуждестранни вестници антифеодалните идеи на европейското просвещение (илюминизма) проникват дълбоко, като засилват борбата на буржоазията, чието развитие е много по-бързо у нас, отколкото в териториите, населявани с българи.

Ако в края на XVIII в. идеите на Френската революция не оказват влияние върху румънското болярство, освен що се отнася до стремежа му за освобождение от турското господство, в началото на XIX в. буржоазията, която в бързото си развитие увлича множество балкански елементи, сред които българите заемат челно място, усвоява тези идеи в голяма степен.

Интелектуалната атмосфера, в която живеят ръководителите на тази емиграция — Софроний, а след това Берон и други, — културата във Влахия, висшите училища, които те намират тук и които някои от тях посещават, проникналите идеи на Френската революция и влиянието на прогресивната руска култура, движението за национално пробуждане сред румънския народ — всичко това създава необходимите условия и примери за подражание. Тук те първи успяват да се отърсят от гръцкото влияние. По този начин трябва да си обясним силното политическо и културно движение на тази емиграция.

Културното влияние, което Влахия упражнява върху българската емиграция, досега не е било изследвано цялостно нито в българската, нито в румънската историография. Ако в буржоазната историография и дори в онази след 1944 г. се срещат само някои съвсем кратки сведения за един или друг от ръководителите на българската емиграция в Румъния, нито един български научен работник не е изтъкнал досега, че покрай гръцкото, руското и сръбското влияние, което дебело се подчертава за този период, трябва да се говори и за румънско влияние, въпрос, който представлява втората страна на днешния доклад.

В що се състои конкретно румънското влияние?

Да се спрем накратко върху Софроний Врачански, емигрирал в Букурещ през 1803 г.

Идването му във Влахия и престоят му тука са свързани с неспокойни времена в България, а след настъпилото известно успокоение и умиряване на кърджалиите Софроний възнамерява да се завърне в родината си. Но едва в Букурещ, далеч от родината си, Софроний може да анализира добре положението и средствата за подобряването му.

Възможностите, с които разполага сега — сравнително свободният и сигурен живот в столицата на Влахия, издигнатата интелектуална среда, връзките с емигрирали тук съотечественици, — го карат да измени плана си.

Оттук той може да бъде по-полезен на народа си, който няма ръководители. Поради това той решава да остане във Влахия. С помощта на владетеля Константин Ипсиланти митрополитът Доситей успява да се снабди с писмо от цариградския синод, чрез което Софроний бива освободен от епархията си. Той остава с архиерейски сан и заема важно място сред румънското духовенство. Държи постоянна връзка с гръцкото училище в Букурещ и с известните негови учители, имайки на разположение голям брой гръцки и руски книги, които се намират в румънските княжества и които ще повлияят извънредно много върху усилената му книжовна дейност. Така първият му труд, написан в Букурещ, е върху християнската, еврейската и мохамеданската религия. Завършеният в 1805 г. ръкопис обхваща три глави, посветени съответно на всяка от тия религии, и представлява превод от различни гръцки и руски книги, с които сега разполага. Третата глава, озаглавена „Сустима и религия мохамеданскія“ е в същност превод на труда на Димитрий Кантемир „Systema de religione et statu imperii Turciei“. Софроний не е работил по оригинала на Кантемир, така както казват някои български буржоазни историци, а по превода на Иван Илийски, излязъл в Петерсбург в 1722 г. и много разпространен у нас.[1] Това е първият допир на Софроний с произведенията, които започва да използува във Влахия.

Вторият Софрониев труд, който е имал най-широко разпространение, е познатият „Неделник“.

Отпечатването на този труд става отчасти и с румънска материална помощ. Той е, както се каза, първата печатна книга на народен език. Чрез този си труд и чрез други, които следват, Софроний поставя основите на българския литературен език и в това се състои голямото значение на тази книга.

Друг труд, написан от Софроний в Букурещ, е „Гражданское позорище“. И тази книга е превод, така както авторът ѝ сам признава. Софроний не е познавал латинския оригинал на Марлианус, а е работил по гръцкия превод, приписван на Николае Маврокордат. Боян Пенев, който е изследвал по-подробно този Софрониев превод,[2] а след него и почти всички български буржоазни учени твърдят, че латинският оригинал, по който е направен гръцкият превод, използуван от Софроний, е бил „Theatrum historicum“, чийто автор е протестантският проповедник Вилхелм Стратеман от Оснабрюк. В същност гръцкият превод, по който е работил Софроний, е бил направен по оригинала на „Theatrum politicum“. Като са се основавали на заглавието на преведения труд, някои буржоазни и други историци твърдяха погрешно, че книгата на Марлианус е била преведена от Николае Маврокордат. В същност преводът, направен в 1716 г., е дело на критянина Иван Аврамие, свещеник и проповедник във владетелската черква от Букурещ.[3]

[1] Stefan Ciobanu, *Dimitrie Cantemir în Rusia*, Analele Acad. Romîne Mem. Secţiei Literare, seria III, tom II, p. 423, I. Minea, *Despre Dimitrie Cantemir*, Jaşi, 1926, стр. 287 и сл.

[2] Б. Пенев, История на новата българска литература, т. III, София, 1933, стр. 295.

[3] Тъй както доказва Ариадна Камариано в *Traducerea greacă a „Teatrului politic“ atribuită greşit lui N. Mavrocordat şi versiunile ei romîneşti*, в Revista Istorica Romînă, Bucureşti, XI—XII (1941—1942), стр. 216—258.

едно такова описание на неговия собствен живот можем да допуснем, че написаната веднага след идването му във Влахия автобиография представлява нещо като лична препоръка, разказ за дотогавашния му живот, който трябва да покаже на новата среда. Значи това е една автобиография, написана с определена цел, а именно да спечели благосклонността на владетеля и на митрополита на Влахия. Нищо от онова, което не представлява интерес за владетеля или за висшето духовенство, не се казва в книгата му. Смятам, че това е една от главните причини, които подтикват Софроний да опише дотогавашния си живот.

Прекараните в Букурещ години представляват най-важната част от живота на Софроний. Тук той написва най-значителните си произведения и все тук развива усилена политическа дейност, неща, които го издигат като една от най-значителните фигури на българското културно и политическо възраждане.

Ако Софроний разкрива нов път чрез издаването на първата печатна книга, писана на народен български език, и чрез проповедите и произведенията си става вестител на началото на светската култура, Берон е друг пионер, който създава най-важния елемент в културния развой, набелязан от Софроний — учебника. По този начин се свързва книгата с живота, туря се край на епохата на старите килийни училища с изключително религиозен характер. В лицето на Петър Берон българите виждат първия си педагог.

Няма да се спирам върху други страни от живота на Берон освен на онези, които ни интересуват.

Знаем, че Берон емигрира във Влахия, където, лишен от материална издръжка, е осигурявал препитанието си сред букурещките българи, като е преподавал частни уроци по гръцки език в богати търговски семейства. Същевременно, понеже е познавал този език добре, Берон влиза в много известното тогава гръцко училище в Букурещ, ръководено от прочутия професор и реформатор Константин Вардалах. Той следва три години в това училище и може би е щял да остане завинаги в Букурещ, ако въстанието, ръководено от Тудор Владимиреску, не би му наложило да замине за Брашов заедно с други българи, предимно големи търговци, покрай които живее. И в Брашов като човек образован, който знае четири езика (гръцки, турски, български и румънски), той може лесно да си осигури едно задоволително материално положение, като става учител в дома на известния български търговец Антон Иванович Камбуроглу, родом от Сливен. Тук между другото в резултат на учителската му и възпитателска дейност той публикува Буквара, който го прави толкова известен. Антон Иванович го изпраща в 1826 г. да следва заедно със синовете му в Германия.

Желанието на Антон Иванович, лесно обяснимо, е било Берон да следва славянска филология. Ето защо изглежда, че избраният университет е бил онзи в Хайделберг, в който следвали голям брой славяни от Балканския полуостров.

Влиянието на училището на Вардалах от Букурещ е обаче по-силно и затова Берон скоро заминава за Мюнхен, където се записва в Медицинския факултет, който завършва в 1831 г.

Веднага след завършване на факултета Берон се завръща в Букурещ като лекар на частна практика, а в 1832 г. става градски и окръжен лекар в Крайова. Покрай това Берон започва да се занимава и с търговия на аби, подпомаган между другото и от един свой роднина.

Отсега нататък, осигурен материално от прихода на мошиите, които е закупил във Влахия, и от търговията, в която косвено участвува, Берон заминава за Париж, посветявайки се на науката.

Истинското си интелектуално формиране Берон получава в училището в Букурещ, в училището на Вардалах и цялата му научна дейност ще носи неговия отпечатък.

Константин Вардалах, учител и реформатор на гръцкото образование, наука и литература, е енциклопедист и за Берон представя образец за подражание.

Принуден сам да осигурява препитанието си, Берон е бил учител както в Букурещ, така и в Брашов. В училището на Вардалах Берон изучава теоретически онова, което може да се приложи на практика в предаваните лекции в български и гръцки семейства в Букурещ. В Брашов обаче напълно оформеният Берон е истински учител. Поддържайки непрекъсната връзка с българите от Букурещ, а след това с онези от Брашов, Берон не забравя братята си по тегло на юг от Дунава и достига до съставянето на прочутия си буквар.

В Брашов съществува от по-преди българска колония, румънизирана още в края на XVIII в., но подхранвана непрекъснато от нови емигранти. Там се установили българи от Сливен и от други български градове, които вършели значителна търговия.[1]

През 1821 г. там е и Селимински, току-що пристигнал от Италия, а също и А. Кипиловски, Васил Ненович и други. Всички желаят по-добра съдба за своя народ и сигурно под влияние на Берон се занимават с въпроси, които се отнасят изобщо до българския език и култура. Селимински, който има качества на добър организатор, замисля дори основаването на филологическо дружество.

Българската епитропия в Брашов иска да отпечата след Бероновия буквар речник на четири езика (български, гръцки, румънски, руски), граматиките на тези четиири езика, една българска граматика и други.

Смятаме, че тази инициатива — създаването на едно просветно дружество, което да съставя и публикува подобни произведения — е по подражание на една румънска инициатива. По това време именно в Брашов се намират като емигранти А. Вакъреску, Григоре Бъляну, Константин Кампиняну и други, които основават тайно дружество за борба против турците. Тази дейност се прикрива под друга, легална, в която се проявяват предимно млади хора, които изучават възможността за издаването на речник или граматика. С последната се занимава Георги Голеску.[2] Нямаме много сведения за това дружество, но смятаме, че тази дейност представлява образец за подражание за българите от Брашов.

[1] В. Паскалева, *Австро-българските търговски връзки в края на XVIII в. и началото на XIX в.* в Исторически преглед, XIV, София, 1958, кн. 5, стр. 83—92; Константин Велики, *За търговията на българските градове с Австрия в края на XVIII в. и началото на XIX в.*, Исторически преглед, XV, София, 1959, кн. 6, стр. 61—76.

[2] I. Creţu, Viaţa lui Eliade, Bucureşti, 1939, стр. 24.

Бероновият буквар, излязъл в 1824 г., започва с увод, в който авторът посочва причината, която го накарва да състави буквара — досега никой не е мислил да насочи училището по нов път. Това нещо го забелязва той сам, когато видял „по други места“ —значи във Влахия — как учат децата да четат по книги, писани на техен език. Тогава — пише Берон, като има пред вид училищата в България — „познахъ колко злѣ струватъ по насъ оучители-тѣ и колко на праздно муки теглѧтъ горкитѣ дѣца. Защо като преминатъ младостьтѧ си в школа-та сѫсъ толкози страхъ и трепераніе, излазѧтъ и не знаѧтъ баримъ имѧ-то си да пишатъ, нито да си смѣтнатъ....“ (Увод, стр. 2).

И доколкото му било известно, понеже никой от онези, които работят за доброто на народа, не е помислял да напише книга за децата, той се заел да състави този буквар. Най-голямата радост, добавя Берон, е в друго: „като имъ изѧвѧ на кѫсо съ какѫвъ чинъ единъ оучитель можи да оучи лесно стотина дѣца“ (Увод, стр. 3).

В следващите 8 страници на увода си Берон излага подробно учебния метод, който трябва да се прилага за постигането на тая цел. Бероновият метод е същият, с който той се запознава в Букурещ—белланкастерския. Берон предлага и фонетичното четене на буквите от азбуката, след което следва кратко изложение на граматиката.

По-нататък Буквварът съдържа „Добри съвети“, в които намираме много пословици, „Умни ответи“, дадени от Аристотел, Платон, Диоген и т. н., и т. н. при различни случаи, кратки историйки с поучителен характер, исторически разкази за Леонид, Александър Велики, Аристотел, Цезар и др., елементарни познания по аритметика. Най-обширна е онази част от буквара, която дава знания из областта на естествознанието, физиката и химията.

Трябва да се изтъкне, че този труд на Петър Берон не е само обикновен буквар, а малка енциклопедия. Той отразява ясно културата, която получава Берон в училището на енциклопедиста Вардалах в Букурещ. За Берон Вардалах е образец. Също като учителя си, който е следвал медицина в Падуа и публикувал след това трудове из областта на точните и нормативни науки, Берон следва медицина в Мюнхен, а покъсно се посвещава на усилена и разнообразна по характер научна дейност. От тази гледна точка Буквварът е само началото. Берон ще се прояви по-късно като истински енциклопедист, като работи и публикува в различни западноевропейски центрове резултатите от своите изследвания. Но и в тези изследвания челно място ще се падне все на физиката по примера на Вардалах.

В увод на буквара Берон не казва, че при съставянето му се ръководил от повече образци, а цитира само еклогара на Дарварис,[1] от който взел „няколко кѫсы и различни поучения“.

Търсейки образците, използувани от Берон, Александру Йордан, без да държи сметка за казаното от автора в увода, изказва мнение, че българският педагог е имал на разположение голям брой румънски „bucoavne“

[1] *Ἐκλογάριον γραικικὸν εἰς χρῆσιν τῶν προτοπείρων τῆς Ἁπλῆς διαλέκτου σύλλεχθεν ὑπὸ Δ. Ν. τοῦ Δαρβάρεως... Ἐν Βιέννῃ... 1804.*

(буквари), които са били разпространени в Трансилвания.[1] Но Йордан не отива по-далеч от това и не сравнява Бероновия буквар с подобни румънски произведения от онова време.

В. Пундев в една недовършена своя работа, публикувана след смъртта му, като отбелязва, че четивата от буквара на Берон са преведени от еклогара на Дарварис, добавя, че в увода на Берон се вижда ясно влиянието на идеите от увода на румънската граматика, съставена от Енъкиць Въкъреску[2], издадена в 1787 г.[3]

Съпоставяйки Бероновия буквар с гореизброените образци, можем да кажем, че първите негови страници (стр. 13, където е дадена азбуката, гласните и съгласните, стр. 14, където се посочва образуването на сричките, и други) са взети от румънските буквари в Трансилвания. Достатъчно е да сравним стр. 12—14 от буквара на Берон и стр. 4—6 от румънския буквар, печатан във Виена в 1771 г., или с други буквари, като например брашовския от 1822 г., за да установим това. Също така и молитвите от буквара на Берон са взети все от румънските буквари. Така например „Молитвы оутренны" на 33—34 стр. от Бероновия буквар се намират в румънския буквар, отпечатан в Блаж в 1823 г., на стр. 74—76. Също така молитвите при ставане от сън (в буквара на Берон, стр. 28—30) се откриват в румънския буквар от Виена, 1771 г. (стр. 18 и следващите), както и други молитви (у Берон на стр. 34—35) в същия буквар от Виена (на гърба на стр. 16) или в буквара от Брашов от 1822 г. (стр. 76)[4].

Преминавайки към другите части от буквара на Берон, след внимателно сравнение с еклогара на Дарварис можем да изтъкнем, че те са били просто преведени от последния. Така, като започнем с част III (стр. 37) и почти до края (стр. 132), значи почти 100 страници от Бероновият буквар представляват превод на еклогара на Дарварис. Единствената разлика е, че Берон изоставя някои четива, за да не направи буквара си много обемен, или други път, много рядко, опростява някои пасажи от четивата на Дарварис. Оттук са взети част III (Добри совѣти) — у Дарварис част II (*Γνομικὰ καὶ Παραγγέλματα*) (стр. 25), част IV „Умни ответи" която у Дарварис има наименование *Ἀποφθέγματα*, както и другите части V, VI и VII. Най-често Берон спазва и реда на четивата от буквара на Дарварис. Например в част VII — физически сказания — намираме у Берон следните четива: Сол, Каффе, Захар, Табак или тютюн, Памук, Лен, Маймуна, Слон, Носорог, Заморски елен, Бобр, Крокодил... и т. н. У Дарварис те са подредени така: *Τὸ Ἅλας, Ὁ Καφφές, Τὸ Τέι ἤτοι Τξάι, Ἡ Ζάχαρη, Ὁ Ταβάκος ἤτοι Τὸ Τουτοῦνι* (след които Дарварис има и: *Τὸ Καρνόφυλλον ἤτοι Μοσχοκάφφ, Τὸ Κινάμωμον ἤτοι ἡ Κανέλλα, Τὸ Μοσχοκάρυον*), *Τὸβαμβάκιον, Το Λινάριον, Ὁ Πίθηκος, Ὁ Ελέφας, Ὁ Ρινόκερως, Ὁ Τάρανδος, Ὁ Κάστωρ, Ὁ Κροκόδειλος* и др.

---

[1] *Alexandru Jordan, Petru Beron şi primul bucvar bulgar*, Bucureşti, 1943, екстрас от сп.Timocul, I, III, 1943, стр. 6 и сл.

[2] В. Пундев, *Рибният буквар*. Сп. БАН, XIII, 31, София, 1942, стр. 72.

[3] Observaţii sau băgări de seamă asupra regulelor orînduelilor gramaticii romîneşti, Rîmnic, 1787.

[4] За тези буквари виж. O. Ghibu, Din istoria literaturii didactice romînèşti, I, Bucoavnele, Bucureşti, 1916.

Към казаното дотук трябва да прибавим и някои езикови въпроси: например формата на някои прилагателни, като „владическ", „господареск", някои сложни думи като: земля и мер — землемерец (стр. 27), които и Пундев смята свързани с румънската действителност, дето са били основани специални училища за предаване тази част от геометрията (землемерие).

Също така някои неологизми или лични собствени имена, като Франца, Лондра и други, трябва да бъдат сметнати като румънско влияние. Има изречения, които със строежа си говорят за същото влияние, например „а които рѣчи ми сѧ видѣха май мѫчни" (стр. 3).

По отношение на фонетиката трябва да се отбележи, че Берон среща трудност при предаването на еровия вокал. Като привърженик на фонетичния метод, нямайки специална буква за този звук, той я взема от румънската азбука.

Значи съвсем ясно е, че Берон е съставил буквара по образци, съществуващи във Влахия, и че с новия метод за обучение, който иска да въведе в новото българско училище, се запознава също тук[1], да не говорим за други румънски влияния в неговия буквар, които само бегло засегнахме и които трябва да бъдат изследвани от специалисти.

Що се отнася до създаването на новото българско училище — Габровското,—безспорно е, че тази инициатива се дължи на българите от Одеса — на Априлов и Палаузов. Но основаването му става и с голямата материална помощ на българите от Букурещ.

Знаем също така, че душата на новото училище е Неофит Рилски, а той идва в Букурещ да се учи. Априлов ни казва ясно, че училището, в което учи Неофит в 1835 г., е румънско. В краткото време на своя престой в Букурещ Неофит съставя своята известна граматика и превежда взаимоучителните таблици. Ясно е значи, че Неофит не идва тук като ученик, а като учител, и именно като учител да усвои метода, по който се преподава в румънските училища и който следва да бъде приложен в Габровското училище.

В 1830 г. П. Сапунов довежда да следват тук петима ученици от Трявна.[2] В Букурещ, където още от края на XVIII и началото на XIX в. следват доста българи, идва не само Неофит Рилски, но и негови ученици. Връщането в България на някои учители, които са следвали в Букурещ, намира отглас и в някои стихове, цитирани от Славейков.[3] Едва след 1841 г. българите започват да следват в Русия и ролята на Букурещ отпада почти напълно.

В Букурещ Неофит съставя своята граматика по редица образци, познати и цитирани от самия него. Смятам, че би представлявало интерес едно изследване с цел да се види дали покрай познатите граматически трудове на А. Мразович и М. Смотрицки или Вук Караджич, които намира

[1] За въвеждането на белланкастерския метод в Цара Ромъняска и Молдова вж. Ал. Йордан, цит. съч., стр. 6, както и работата на Iren Leokothea, Eine Sammlung von Briefen, I, стр. 255 и 269, цитирана от първия.

[2] Ценейки училищата от Влахия, той иска младите българи да учат тук. Това нещо кара Априлов да говори за „влахоманията" на Сапунов. М. Арнаудов, *Априлов—живот, дейност, съвременници* (1789—1847), София, 1935, стр. 225.

[3] Виж дадените стихове от Ал. Йордан в цитираната по-горе статия, стр. 7.

тук, Неофит не е използувал и една румънска граматика (дори ако това е по-малко допустимо). Също смятам, че едно проучване на архивата и кореспонденцията на Неофит Рилски може да донесе някои нови сведения.

Едва в 1835 г. теоретическото изложение на белланкастерския метод, направено от Берон в неговия буквар, намира приложение, защото сега има вече не само ново училище, но и учители, и учебници в истинския смисъл на думата. За тези учебници имали специална грижа българите от Букурещ, като подпомагат отпечатването им (дори и тогава, когато това не става винаги във Влахия) или сами съставят учебници. В Габровското училище учат по буквара на Берон, по историята, преведена от Кипиловски, по учебника по религия на Ненович или по образеца за краснопис, съставен от Гаврил, игумен на манастира Бистрица, т. е. по учебници, съставени до голяма степен от български емигранти, които живеят във Влахия. Достатъчно е да прочетем увода към Неофитовата граматика, посветен на братя Мустакови от Букурещ[1], да прегледаме кореспонденцията му с последните, да проследим многократното изпращане на книги от Букурещ за Габрово или подписките за отпечатването на различни книги и ще си дадем лесно сметка, че помощта на българската емиграция от Букурещ за Габровското училище е значителна. Тя с нищо не стои по-долу от онази на емиграцията от Одеса.[2]

Към тези учебници трябва да прибавим и един превод, направен по труда на един румънски автор. Става дума за една всестранно развита личност, която играе много важна роля в оня период — Йон Елиаде Ръдулеску. Филолог, писател, поет, печатар, публицист и политик, Йон Елиаде Ръдулеску упражнява силно влияние върху съвременниците си. Между другите работи той е направил и преработка на една от главите на познатия английски роман „Последните дни на Помпей“ от Ед. Булвер Литон, преработка, която отпечатва в 1836 г. в своята печатница с цел да я подари. Както работата на Елиаде, така и неговият жест оказват влияние върху свищовския българин Васил Станкович, който я превежда на български, печата я в Букурещ, за да я поднесе в дар на много училища в България. В края на книгата се изброяват и градовете в България, Тракия и Македония, на които е изпратена, като се посочва и по колко екземпляра са дадени на всяко училище от споменатите градове. Ако и

[1] Ето само няколко цифри: на 15 май 1835 г. се получават 100 броя от Неофитовата граматика, а на 20 юни други 200. На 6 август се получават 10 броя взаимоучителни таблици и 173 образеца по краснопис. На 24 май 1836 г. се получават 120 броя от „История“, преведена от Кипиловски, и 373 образеца по краснопис. Малко по-рано пристигат 430 броя от Неновия буквар, „Свещена история“ на същия, „Беронов буквар“ и др. На 14 юни пристигат други 120 броя от историята на Кипиловски, а от 25 август още 100 граматики. Виж П. Р. Славейков, *Габровското училище и неговите първи попечители*, Цариград, 1866 г., стр. 49, Ив. Д. Шишманов, *Нови студии из областта на българското възраждане*, в Сб. БАН, кн. XXI, София, 1926, стр. 88, 90, 429; виж заявленията на други училища на стр. 170, 213, 220. Виж списъка на книгите, дадени от Габровското училище на други училища от 33 български града у П. Р. Славейков, цит. съч., стр. 85.

[2] Райно Попович, съвременник на събитията, който също е учил в Букурещ, казва, че Габровското училище е основано от братя Мустакови, нещо, което разсърдило много Априлов. Между българите от Букурещ и онези от Одеса съществува даже известна обтегнатост, що се отнася до заслугата за основаването на Габровското училище. Вж. Ив. Д. Шишманов, цит. съч., стр. 405, 407.

този превод да е бил отпечатан малко по-късно, в 1845 г., ясно е влиянието на брошурата и на постъпката на Елиаде върху В. Станкович. Този труд се радва на голям успех в България. По-късно се печата и второ издание в Букурещ.[1]

Ако се замислим върху началото на българската поезия — Димитър Попски, Анастас Кипиловски или Георги Пешаков, — ще навлезем в област, почти изцяло неизследвана. Всички тези поети престояват много дълго време във Румъния, но никой не се опитал досега да направи сравнително изследване върху тях. Без да се спираме върху първите двама, от ръкописите, които се пазят в Академията на РНР, може да се види, че Георги Пешаков е една много по-интересна личност, отколкото ни я представят няколкото негови стихотворения, познати и изследвани досега.

Георги Пешаков, както сам той казва в едно свое писмо, е „славяно-ромън", изглежда, че майка му е била румънка. Литературната си дейност започва в 1812 г., подражавайки в лириката си на румънския поет Алеку Вукъреску, когото смята за свой образец. Повлиян от този румънски поет, Пешаков създава двуезична поезия. Както през средните векове в Западна Европа намираме религиозни химни, написани в стихове на френско-латински или на италианско-френски, така намираме у нас в началото на миналия век поезия на гръцко-румънски език, т. е. стихотворения, чиито стихове, писани на гръцки и румънски, се редуват. По-късно Пешаков се отказва от този вид поезия и създава много произведения на румънски език. Творчеството му, писано на румънски, количествено е много по-богато от онова, писано на български.[2]

Голямото народно въстание във Влахия в 1821 г. и величествената фигура на Тудор Владимиреску прави дълбоко впечатление на Пешаков, който написва дълга поема, в която прославя революционното движение на румънския народ.[3]

От писмата, останали от Пешаков, може ясно да се види, че този поет има тесни връзки с румънските интелектуални среди на времето, между които, освен поетите Вукърещ могат да се споменат и И. Елиаде Рудулеску, Гр. Плещояну, Еуфросин Потека, Барбу Парис Момуляну и други.

Вярваме, че въз основа на казаното не може да се отрече румънското влияние в това отношение и особено за периода 1800—1840 г. Колко силно е било това влияние, ще може да се оцени, когато филолози и литературни историци започнат изследвания във връзка с всяка от набелязаните проблеми поотделно. Но това, което остава безспорно, е, че в историята на българската литература, която разглежда този период (1800—1840), трябва покрай утвърдени вече глави за гръцко, турско и сръбско влияние да има и друга глава, която не е вписана досега, но която не може да липсва — глава за румънското влияние.

[1] Покрестението на едного свещеника Исидин или началото на християнството, събрано от И. Елиаде... преведено на български език от Василия Станковича свищовца... Дава се в дар. В Букурещ... 1845. II-ро изд. в 1875 Вж. М. Стоянов, *Българска възрожденска книжнина*, I, София, 1957, стр. 341, № 7257.

[2] За допълнителни сведения върху Пешаков вж. Константин Н. Велики, *Един славяно-румънски поет, Георги Пешаков*, в. Изгрев, 4. XII. 1945.

[3] Emil Vîrtosu, Versuri inedite despre 1821, Bucureşti, 1939. Вж. и статията на същия, *Un oltean despre Dinicu Golescu*, в сп. Arhivele Olteniei, XV, Craiova, 1937, № 89—91, p. 180.

ХРИСТО ХРИСТОВ

ОСВОБОЖДЕНИЕТО НА БЪЛГАРИЯ ОТ ТУРСКА ВЛАСТ И СЛАВЯНСКАТА ОБЩЕСТВЕНОСТ

Освобождението на България от турска власт, осъществено с помощта на Русия, е голяма и изключително важна проблема на българската историческа наука. Но то е важна проблема и на общата (международната) историческа наука, тъй като съставя част от борбата на балканските народи за национално освобождение и за премахване на феодализма, която се води в рамките на общоевропейската политика и под въздействието на редица балкански и европейски стопански, политически, военни, обществени и други фактори и причини. Поради това в неговото изучаване наред с български историци участвуват историци и от други страни, работещи в областта на българската, балканската и общоевропейската история.

Освобождението на България от турска власт е сложна и многостранна научна проблема. Нейното изучаване изисква разработването на много и най-различни въпроси, отнасящи се до положението на българския народ и развитието на националноосвободителната борба в навечерието и по време на Освобождението, избухването и развитието на Източната криза през 1875—1878 г., Руско-турската освободителна война и създаването на свободна българска държава, ролята на прогресивната европейска общественост в борбата за освобождение, съпротивата на българския народ против решенията на Берлинския конгрес и др. На много от тези въпроси историческата наука вече е дала задоволителен отговор или е натрупала богат изворов материал. Но има въпроси, които все още са недостатъчно изучени, и това налага да бъдат насочени вниманието и силите на историците към тяхното разработване. Такъв един недостатъчно изучен въпрос е въпросът за ролята на славянската общественост в освобождението на България. Уместно е този недостатъчно изучен въпрос да бъде поставен за разглеждане от историците на предстоящия V световен славистичен конгрес.[1]

[1] Досега са направени по-системни изследвания само за отношението на руската и отчасти на чешката общественост към освободителните борби на българския народ и към освобождението на България от турска власт. За ролята на обществеността в другите славянски страни няма системни изследвания. Очевидно тази задача може да се изпълни само с участието на повече историци, и то главно от съответните славянски страни.

*

Необходимо е да се изтъкне, че формулирането на темата на доклада не означава наличие на желания у автора да отдели или противопостави ролята на славянската общественост в освобождението на България на ролята на обществените сили в другите страни. Ясно е, че тук не може и не трябва да става въпрос за някакво отделяне или противопоставяне на славянската общественост на обществеността в другите страни. Такъв подход към проблемата очевидно би бил крайно неправилен и ненаучен. Формулирането на темата на доклада се определя само от ограничеността на времето, с което се разполага, от сравнително по-малката разработеност на интересуващия ни въпрос и от желанието на автора да засили интереса на историците слависти към неговото по-пълно и по-системно изследване.[2]

Необходимо е да се изтъкне също така, че включването в заглавието на доклада на обобщаващия израз „славянска общественост" е лишено от тенденцията да се разглежда тази общественост като нещо отделно, обособено и единно в национално и общославянско отношение. И това е лесно обяснимо. По време на българското освобождение славянските народи живеят при различни стопански, политически и културни условия и обществените класи, от които те се състоят, се стремят към осъществяването на различни или не съвсем съвпадащи се обществени

[2] През последните години са излезли от печат следните по-важни трудове, в които се съдържат материали или се разработват някои страни или моменти на разглежданията въпрос: Документы к истории славяноведения в России (1850—1912). Под редакцией акад. Б. Д. Грекова. Москва, 1948; Освобождение Болгарии от турецкого ига. Документы в трех томах. Том I. Освободительная борьба южных славян и Россия. Под редакцией С. А. Никитина и др. Москва, 1961; Славянский сборник. Славянский вопрос и русское общество в 1867—1878 г. Москва, 1948; П. Миятев, Из архива на Константин Иречек. Преписка с българи, София, 1953; П. Миятев, Из архива на Константин Иречек. Том II, София, 1959; С. А. Никитин, Руската общественост и освобождението на България, сп. Исторически преглед, год. XIV, 1958, кн. 2, стр. 13—26; Р. Хавранкова, Откликът на Априлското въстание сред чешкото общество, сп. Ист. пр., год. XV, 1959, кн. 6, стр. 26—52; Ч. Аморт, Прогресивните традиции на чешко-българската дружба, сп. Ист. пр., год. XV, 1959, кн. 3, стр. 77—99; Е. Георгиев, Руско-турската война от 1877—1878 год. и освобождението на България от турско иго в чешката литература, сп. Септември, год. VI, 1953, кн. 3, стр. 161—171; И. Митев, Отзвук на Освободителната руско-турска война 1877—1878 г. в полския печат, сп. Военно-исторически сборник, 1956, кн. 3, стр. 111—119; И. Митев, Чешкият вестник „Народни листи" за Априлското въстание, пак там, 1959, кн. 2, стр. 96—101; Ил. Конев, Йован Йованович Змай и българите, сп. Език и литература, год. XVI, 1961, кн. 2, стр. 39 и сл.; Х. Г. Андоновски (Польански), Словенечкиот печат за Кресненско-Разлошкото востание, сп. Разгледи, год. I, 1958, кн. 2, стр. 203—211; К. Л. Струкова, К истории русско-болгарских отношений в 1876. (Материалы о деятельности БЦБО в Бухаресте). Славянский архив, 1959, стр. 116—125; Ал. Бурмов, Към историята на руско-българските връзки през 1876 г. Известия на Института за българска история при БАН, кн. 1—2, стр. 82 и сл.; И. Козьменко, Русское общество и болгарское Апрельское восстание 1876 года, сп. Вопросы истории, 1947, кн. 5, стр. 95 и сл.; А. Д. Бачинский, М. Д. Дихан, Помощь ученых Новороссийского университета освободительному движению на Балканах (1875—1887 гг.). Славянский архив, 1962, стр. 247—255; Хр. Христов, Руската общественост и българското националноосвободително движение в навечерието на Руско-турската война от 1877—1878 год. Сб. Освобождението на България от турско иго, София, 1958, стр. 13—43; Dr. Juraj Vlčev, Z dejin slovensko-bulharských vzťahov do oslobodenia Bulharska r. 1878. Martin, 1959.

идеи и задачи. Не може да се твърди например, че условията на живот в Русия по това време са еднакви с тези в Полша, Чехия, Хърватско или Сърбия. В Русия великоруските народни маси не страдат от чуждонационален гнет. В Полша, Чехия и Хърватско класовият експлоататор е и национален угнетител. Част от сърбите са свободни и се стремят да помогнат на своите поробени братя да извоюват националното си освобождение. Поради това, макар проявите на славянска солидарност с българския народ сред русите, поляците, чехите, хърватите и сърбите да произлизат и да се обуславят от общия стремеж да се помогне на един братски славянски народ — българския — да извоюва своето национално освобождение, в тези прояви се отразяват и намират отглас стремежите за осъществяване и на разни собствени класови и националноосвободителни идеи и задачи. Това е особено силно изразено сред дейците на руската прогресивна общественост и сред борещите се за националното си освобождение народни маси в Чехия, Хърватско и Сърбия.

Идеите за славянска солидарност имат различни класови и националноосвободителни причини и подбуди. Подпомагайки борбата на българския народ и на другите южни славяни за национално освобождение, някои от руските революционни народници смятат, че по този начин ще ускорят победата на „социалната революция" в Русия. Чешките народни маси вярват, че със събарянето на отоманската власт над южните славяни ще се разклатят устоите и на Хабсбургската империя и по този начин ще се улесни националното им освобождение. Сръбските националосвободителни дейци виждат в лицето на българите свой съюзник в борбата против отоманското владичество. В движението за солидарност и подкрепа на националноосвободителната борба на южните славяни участвуват представители и на руската господствуваща класа. В това движение те се стремят да защитят своите класови интереси, които са коренно различни от интересите на руските народни маси. Въпреки това обаче резултатите от дейността на всички тези различни класови и национални сили в борбата за подпомагане на българското и южнославянското националноосвободително движение са еднакви и са обективно прогресивни. Това се определя от характера на задачите, чието разрешение се подпомага от действието на тези сили.

Задачите, които се решават в България и на Балканите по време на т. нар. Източна криза и особено по време на Руско-турската освободителна война, произлизат от обективната закономерност и необходимост да се разруши турската феодална система и да се разчисти пътят за развитието на зародилите се в нейните недра нови капиталистически отношения. Поради това борбата, която се води, е не само националноосвободителна, но и обществено-революционна, насочена към преминаване на българския народ от една обществено-икономическа формация — феодализма — към друга — капитализма. Руско-турската война от 1877—1878 г. по думите на В. И. Ленин е брънка от веригата обективно-прогресивни войни през XIX в., които подпомагат разрушаването на остатъците от Средновековието и раждането на новото буржоазно общество.[3]

[3] В. И. Ленин, Соч., изд. IV, т. 21, стр. 127.

Освобождението на България от турска власт се осъществява в резултат от действието на две основни сили: от една страна, това е руската военна сила, разбиването на турските войски от победоносната руска армия в кампанията през 1877—1878 г., и, от друга, българското националноосвободително движение, което по време на войната се слива с действията на руската армия. Решаваща роля за освобождението на България изиграва руската военна сила, която единствено е била в състояние да пречупи гръбнака на щедро въоръжаваната и подкрепяна от западните капиталистически държави турска армия. Руската военна сила и българското националноосвободително движение обаче не действуват изолирано и откъснато от други фактори, които ги подпомагат и улесняват в борбата. Един от тези фактори е широкият отглас и подкрепа, които Руско-турската война и българското национално освобождение намират сред прогресивната световна общественост и специално сред прогресивната общественост в славянските земи.

Тук възниква въпросът за оценката, която трябва да се даде на движението за славянска солидарност и взаимопомощ в борбата за освобождение на българския народ и на другите южни славяни от турска власт. Въпреки наличието на съществени различия в условията на материалния живот, политическото и общественото устройство, равнището на културата и пр. на отделните славянски народи и въпреки обстоятелството, че пред тях стоят за разрешение различни класови и националноосвободителни задачи, сред славяните съществува движение за солидарност и взаимопомощ в борбата против някои общи врагове. На Запад това са германските, австрийските и унгарските земевладелци и капиталисти, а на Балканите турските феодали и цялата турска деспотско-тиранска система. Една част от полския народ се намира под руска царска власт. В славянското движение участвуват различни класови сили в отделните славянски страни. Поради това то не е хомогенно и единно и не е равнозначно на славянофилството и панславизма, създадени в Русия през XIX в. За разлика от Русия, където в движението за славянска солидарност и взаимопомощ участвува и играе ръководна роля част от руската господствуваща класа, в останалите славянски страни това движение е израз на националноосвободителната борба на народните маси против чуждите поробители. На тази основа — общност в борбата за национално освобождение, а не само и не главно поради племенното родство — в някои от славянските страни се създава масово движение за оказване помощ и на българския народ в борбата му за освобождение. В лицето на българите западните и южните славяни виждат не само и не главно свои едноплеменни славянски братя, но потискани и ограбвани като тях трудови хора, които се борят за своето освобождение. Що се касае до руския народ, не трябва да се изпуща из пред вид, че и там в движението за оказване помощ на южните славяни решаваща роля играят не обуржоазените помешчици славянофили, а руските народни маси, които се борят за своето социално освобождение от гнета и експлоатацията на царя, помешчиците и капиталистите и които отиват да мрат на Балканите не като завоеватели, а като освободители на своите поробени братя. При това положение очевидно движението за славян-

ска солидарност и взаимопомощ с южните славяни трябва да се разглежда не само и не главно като проява на класовоегоистичния стремеж на руските помешчици и капиталисти да укрепят своето влияние на Балканите и сред славяните изобщо, както това правят редица автори на Запад, но като движение на славянските народни маси в отделните славянски страни за решаване на основни демократични и националноосвободителни задачи.

*

Основен въпрос, влизащ в обхвата на разглежданата тема, е въпросът за отношението и ролята на руската общественост в борбата за освобождението на България. Много интересни материали по този въпрос се съдържат в издадения том I на документалния сборник „Освобождение Болгарии от турецкого ига“ и в отделни научни изследвания.

Някои автори на Запад и в най-ново време са склонни да обясняват Българското възраждане и борбите на българския народ за национално освобождение през XIX в. като резултат от политиката на Русия за създаване на своя база във войните ѝ против Османската империя. Това обаче не е вярно. Българското възраждане и борбите на българския народ за национално освобождение имат своя вътрешна обществено-икономическа обусловеност и причини и това е основното, най-важното.[4] Политиката на Русия за разрушаване военната мощ на Османската държава не създава, а подпомага Българското възраждане и националноосвободителната борба на българския народ и на останалите южни славяни. Независимо от субективните намерения на руския царизъм, както изтъкват основателите на научния социализъм К. Маркс и Фр. Енгелс, с тази своя политика Русия се явява защитник и покровител на южните славяни в тяхната справедлива и прогресивна националноосвободителна борба. Това е причина за широката ѝ популярност сред тях и особено сред българския народ, чието положение било изключително тежко.[5]

По време на многобройните руско-турски войни руската общественост се запознава непосредствено с положението и борбите на българския народ. Руските войници, които не един път прекосяват Дунава и Стара планина, съставят многобройна армия от информатори и агитатори сред руските народни маси за оказване помощ на славянските братя отвъд Дунава. И това се предава от поколение на поколение и влиза в бита и психическия склад на руския народ. Друга група съставят руските монаси, които посещават атонските манастири и които кръстосват българските земи. От България към Русия непрекъснато пътуват български монашески групи, които също така засилват интереса към южните славяни, пораждат чувства на братска обич и взаимопомощ. Важна роля играят и българските доброволци в руската армия по време на руско-турските войни. Техният брой често достига няколко хиляди души. Заедно със заселилите се в причерноморските и приазовските земи български

[4] Ch. Christov, Le mouvement national de libération en Bulgarie et la politique de la Russie et des pays occidentaux. Etudes historiques. Sofia, 1960, p. 286.

[5] К. Маркс и Ф. Энгельс, Сочинения, т. IX, стр. 5, 25, 32 и др.

емигранти доброволците служат като една от най-здравите и непосредствени връзки между руския и българския народ в борбата за освобождение на България от турска власт. До навечерието на Руско-турската война от 1877—1878 г. в Русия се издават десетки книги и се обнародват стотици статии в периодичния печат за България и българите. Те са друг важен източник за запознаване на руската общественост с положението на Балканите, съдействуващ за популяризиране на идеите за славянско братство, солидарност и взаимопомощ.

При това положение обяснимо е защо, когато избухва и е жестоко потушено Априлското въстание, призивите за оказване помощ на българския народ намират най-широк отклик сред руските народни маси. Макар самите тези маси да живеят при условия на голяма икономическа изостаналост, политическо безправие, експлоатация и гнет, призивите за оказване помощ на южнославянските братя довеждат до събиране от тях на значителни материални средства в подкрепа на южните славяни и до създаване на масово доброволческо движение за участие във въстаническото движение на Балканите и в Сръбско-турската война през 1876 г. Това се вижда от редица материали, обнародвани в руската преса, и от важни архивни документи.[6]

Широкият отглас, предизвикан от събитията на Балканите през 1876 г. сред руската общественост, е един от факторите, които улесняват и ускоряват избухването на Руско-турската война в 1877 г. Руският царизъм не би се решил на война против Турция, зад която стоят някои от най-силните европейски държави, ако мнозинството от руския народ не застава твърдо на позицията за оказване помощ на южните славяни.

Колко важно е било за руския царизъм становището на руската общественост към събитията на Балканите и към подготовката на евентуална война против Турция, се вижда от някои документи, разкриващи стремежа на правителството да узнае мнението на отделните обществени класи към горепосочените въпроси. В едно поверително циркулярно писмо до началниците на губернските жандармски управления, подписано от генерал-адютант Н. В. Мезенцов с дата 22 октомври 1876 г., се нарежда по повод на събитията, станали на Балканите, и пред вид на мероприятията на руското правителство за прекратяване на извършваните там кръвопролития да се съберат сведения за настроението на руската общественост. Сведенията е трябвало да бъдат изпратени след „зряло обсъждане", почиващо на лични наблюдения и на получени данни от други източници.[7] В отговор на това циркулярно писмо в канцеларията на Мезенцов се получават донесения от началниците на губернските жандармски управления, в които има интересни сведения за отношението на руската общественост към освободителната борба на южните славяни и към политиката на царското правителство.

[6] И. Козменько, Русское общество и болгарское Апрельское восстание 1876 года, сп. Вопросы истории, 1947, кн. 5, стр. 96, 99 и др. Също Хр. Христов, Руската общественост и българското националноосвободително движение в навечерието на Руско-турската война от 1877—1878 год. Пос. сб., стр. 13 и сл.

[7] Освобождение Болгарии от турецкого ига. Том I, стр. 459.

В своя доклад от 26 октомври 1876 г. московският губернски жандармски началник съобщава, че сред всички съсловия в губернията е разпространено съчувствие към бедстващите южни славяни. Това съчувствие било разпространено повече сред „висшето" съсловие, след това сред духовниците и търговците и по-малко сред селяните. То било по-силно в градовете, отколкото в селата. Нямало данни проявеното съчувствие да бъде смятано за „изкуствено". Неговата искреност в народа не подлежала на никакво съмнение.[8] В доклада на псковския губернски жандармски началник от същата дата се казва, че селяните в губернията щедро давали помощи в подкрепа на южните славяни, но действували „съвършено безсъзнателно". Те давали помощи, понеже ги призовавали към това свещениците. За южните славяни нямали „никакво понятие". От 15 000 рубли, събрани в губернията, 12 000 били дадени от селяните. Немското и полското население в губернията се отнасяло враждебно към проявите на съчувствие спрямо южните славяни. Сред обществеността съществувало определено желание да се избегне войната.[9] В доклада на изпълняващия длъжността началник на ярославското губернско жандармско управление от 3 ноември с. г. се казва, че правителствените чиновници в губернията били дълбоко и съзнателно проникнати от съчувствие към бедственото положение на балканските славяни и били готови да принесат в жертва своя живот и имущество, за да им се окаже подкрепа. До изпращането на доклада дворянството с нищо не било изразило своето съчувствие към балканските славяни и имало основание да се очаква в случай на въоръжен конфликт с Турция то да се отнесе със същото равнодушие и към това „по-близко и родно дело". Търговците се деляли на две групи. По-възрастните, притежаващи крупни капитали, се отнасяли безучастно към славянското дело, а младите, сближаващи се с по-образованите и по-развити обществени класи, се стараели да повтарят техните съчувствени идеи към славянското дело, изразявайки обаче своята солидарност с незначителни пожертвувания. Селяните били проникнати от дълбоко съчувствие към южните славяни и можело да се предполага, че те с пълно съчувствие ще се отнесат и към евентуално военно вмешателство на Русия. От събраните пожертвувания в губерниите, възлизащи на 35 000 сребърни рубли, 80 % били пожертвувани от селяните, 15 % — от служещите и само 5 % — от дворяните и търговците.[10]

Както се вижда от съдържанието на трите доклада, участието на отделните слоеве на руското общество от споменатите губернии в движението за подпомагане на южните славяни било различно. Най-масово било участието на селяните. Това се потвърждава за цяла Русия от обобщителния доклад на Н. В. Мезенцов до Александър II от 12 ноември 1876 г. В него се изтъква, че в губерниите с коренно руско население бедствията на балканските славяни предизвикали общо съчувствие. То се проявило особено силно в средата на служещите в правителствените учреждения. Сред дворянството това настроение било далече неповсеместно.

[8] Освобождение Болгарии от турецкого ига, том I, стр. 467.
[9] Пак там, стр. 468.
[10] Пак там, стр. 485, 486.

В много губернии дворяните вземали живо участие в движението, но в някои други те се държали напълно индиферентно. От градските съсловия търговците, с малки изключения, не вземали почти никакво участие в общото движение и били заети изключително с мисли за печалба. Занаятчиите се отнасяли по-съчувствено към бедствията на южните славяни и с по-голяма охота, отколкото богатите търговци, давали помощи. Селяните на първо време били в пълно неведение за извършващите се събития. Но когато свещениците, чиновниците и някои по-едри земевладелци им разяснили, че славяни, техни братя, страдат под игото на „неверниците", те били обхванати от въодушевление и започнали да внасят своите копейки с вътрешно убеждение в „светостта на делото". След това се съобщава, че речта на императора през ноември 1876 г. в Москва, която била израз на решимостта да се води война с Турция, пробудила общ ентусиазъм и горещо патриотично чувство. Ако това настроение било поддържано с по-решителна политика, нямало съмнение, че правителството можело да разчита на всеобщо съчувствие сред коренното руско население и на по-силни (съобразно възможностите) материални пожертвувания.[11]

Разбира се, при разглеждането на въпроса за отношението на руската общественост към освободителните борби на южните славяни не трябва да се изхожда само от тези официални данни, нито пък трябва те да се приемат без уговорки и с тяхната административно-бюрократична ограниченост. Но те не бива и да се пренебрегват, тъй като съдържащите се в тях сведения се покриват със сведенията от други източници. Те, както и официалните доклади, показват, че в движението за подпомагане на южните славяни навсякъде участвуват най-активно народните маси (селяни, работници, градски дребнобуржоазни елементи, интелигенти и пр.). Това придава на движението независимо от славянофилското му ръководство народен, демократичен характер.[12]

За народния, демократичен характер на движението говорят многобройните сведения за парични и материални пожертвувания в полза на южните славяни сред гореспоменатите обществени слоеве и масовото записване на доброволци. Например в един документ от септември 1876 г. се съобщава, че много селяни, дошли на работа в Петроград и неговите околности, искали да заминат доброволци.[13] В град Нижни Новгород местните търговци открили подписка за организиране на доброволчески полк под название „Новгородска дружина" в състав от 1000 души.[14] Служещите в Термрюкското уездно управление, Кубанска област, решили през август 1876 г. да внасят по 1 % от своите заплати в помощ на балканските славяни, докато траела борбата им за освобождение.[15] Работниците и служещите в памуко-предилната фабрика при с. Раменско, Броницки уезд, Московска губерния, на брой повече от 3100 души, решили също така да дават помощ на южните славяни от 1 август 1876 г. —

[11] Освобождение Болгарии от турецкого ига. Т. I, стр. 506.
[12] Хр. Христов, пос. ст., стр. 36.
[13] Освобождение Болгарии от турецкого ига. Том I, стр. 380.
[14] Пак там, стр. 380.
[15] Пак там, стр. 325.

работниците по 1 %, а служащите по 2 % от ежемесечните си заплати.[16] В градовете Пенза, Астрахан, Самара, Новочеркаск и др. имало истински наплив на желаещи да заминат доброволци.[17]

В някои губернии проявите за защита и подкрепа на южните славяни се превърнали в широко народно движение. На места то взело такива големи размери, че започнало да плаши местните и централните административни власти, понеже излязло извън техния контрол и придобило характер на самостоятелни политически манифестации. С писмо от 27 август 1876 г. московският губернатор В. А. Долгоруков уведомява Н. В. Мезенцов, че взел мерки „за отстраняване на значителните манифестации в полза на турските славяни и всички извършвани при тези манифестации безпорядки". Внимавало се да не се пречи на благотворителността на Славянския комитет, но тази благотворителност трябвало да се извършва без „посторонни тенденции", особено политически, без манифестации и „в най-прилична форма"[18]

Очевидно органите на местната и централната власт имали основание да се страхуват от повсеместния и масов характер на „славянското движение", което създавало условия за политическа активност на масите. Лишени от политически права, притискани жестоко от самодържавния режим и експлоатирани от помешчиците и капиталистите, руските трудещи се маси търсели възможност да изразят своя социален протест против своите угнетители и експлоататори и да се освободят от тях. Такава възможност, макар и много ограничена, те виждали в славянското движение и специално в организирания от славянските комитети през лятото на 1876 г. доброволчески корпус в Сърбия. Това положение правилно било схванато от представителите на революционното народничество през 70-те години на XIX в. Но някои от ръководителите на народничеството заели неправилна позиция по отношение на славянското движение в Русия.

Тук ние се докосваме до един много интересен и важен въпрос — въпросът за отношението на руските революционни народници към освободителната борба на южните славяни, който все още не е разработен в неговата цялост. От материалите, с които разполагаме, се вижда, че всички народници се отнасяли със състрадание към тежката участ на южните славяни и със съчувствие към тяхната националноосвободителна борба. Но една част от тях, например групата около в. „Вперед!", имали неправилно разбиране за смисъла и значението на тази борба и за участието на руските народни маси в славянското движение.

В една уводна статия на в. „Вперед!" от 15 (27) август 1875 г., след като се съобщава за избухването и разпространяването на въоръжената въстаническа борба против турското владичество на Балканите, се изтъква, че тази борба по своя характер е национално-политическа и религиозна. Редакцията на вестника изразява своето съчувствие към борбата на героичните въстаници, но смята, че тази борба е неправилна, защото единствената свобода, за която си струва и следва да се пролива

[16] Освобождение Болгарии от турецкого ига, т. I, стр. 377.
[17] Пак там, стр. 348, 351, 355 и др.
[18] Пак там, стр. 360.

кръв, е свободата в „новото равноправно социалистическо общество". Националноосвободителната борба на Балканите отклонява народните маси от тази борба и ги сближава с техните икономически врагове. Ние, казва се в статията, не можем да не гледаме с тъга на вълнението, което се повдигна сред южните славяни в името на старите идоли за национална независимост, държавна автономия и християнска църква. Това вълнение заглушава проповядването на социализма между южните славяни и какъвто и да бъде изходът от започнатата борба, проповядването на социализма ще пострада.[19]

В друга статия на в. „Вперед!" от 12 (24) юли 1876 г. се изтъква дълбокото съчувствие, което руският селянин храни към своите южни братя. Но трябва ли — казва се в статията — от този гладен руски селянин да се отнема последният грош за подпомагане на угнетените и нещастни южни славяни? Не е ли логически последователно също така руското общество, което искрено съчувствува на героичната борба на славяните да съборят игото на турския деспотизъм, да побърза с активна помощ на гладуващия и измиращ от болести руски народ да смъкне от себе си нетърпимото икономическо иго?[20]

Същите мисли за характера и значението на националноосвободителната борба на южните славяни и за отношението на руската общественост към тази борба се съдържат и в други материали, поместени във в. „Вперед!". Трябва да се отбележи, че тези мисли са погрешни. В тях личи недооценка и неправилно разбиране на националноосвободителната борба на южните славяни, които можели да се борят за социализъм само след като премахнат оковите на феодализма и успеят да извоюват националното си освобождение. „До събарянето на феодализма, абсолютизма и чуждонационалния гнет — изтъква В. И. Ленин — не може и дума да става за развитие на пролетарската борба за социализъм."[21] В горепосочените мисли на редакцията на в. „Вперед!" се съдържат също така неправилни разбирания за перспективите и пътищата на социалистическата революция в Русия и на Балканите, която била възможна само като пролетарска, а не като „селска" социалистическа революция.

Трябва да се отбележи обаче, че не всички руски революционни дейци по това време споделят разбиранията на редакцията на в. „Вперед!". Има данни, от които се вижда, че повечето от тях не само съчувствуват на националноосвободителната борба на южните славяни, но се и стараят всячески да я подпомагат. Едни от тях съдействуват на движението за оказване помощ на южните славяни вътре в Русия, а други вземат непосредствено участие във въоръжената борба. На Балканите оставя кости руският революционер Ерошенко. Затам заминава също така видният революционер, редактор на издавания през 1878—1879 г. таен революционен орган „Земля и воля", Дмитрий Клеменц.[22]

---

[19] Освобождение Болгарии от турецкого ига, т. I, стр. 72—75.

[20] Пак там, стр. 396. Подобни мисли се развиват в „Набат", бр. 10, 1876 г. Вж. Славянский сборник, Москва, 1948, стр. 12.

[21] В. И. Ленин, Соч., изд. IV, т. 21, стр. 272.

[22] В. Богучарский, Руският народ, общество и върховна власт в делото на освобождението на България, Мисъл, литературен сборник, 1910, кн. 2, стр. 152.

След избухването на въоръженото въстание в Херцеговина през пролетта на 1875 г. затам заминава С. М. Степняк — Кравчински, автор на известната книга „Подпольная Россия". В писмо до П. Л. Лавров, издател на в. „Вперед!", който не одобрявал заминаването му на Балканите, Кравчински пише, че той (Лавров) греши в отношението си към освободителната борба на южните славяни. Да се отиде на Балканите заслужава — изтъква Кравчински — даже ако там се води борба само за политическа свобода. Докато народът страда под властта на чуждоземци и друговерци, социалният въпрос винаги отстъпва на заден план. Отиването на Балканите според него също е „служене на народа". То ще позволи на руските социалисти да установят непосредствени връзки с южнославянската младеж и да влияят на нейното идейно изграждане.[23]

През лятото на 1875 г. в Русия възникват нелегални народнически комитети за оказване помощ на южните славяни.[24] В движението участвуват и членове на „Южноруския съюз на работниците". В един протокол за разпит на члена на този съюз — В. Я. Мрачковски, шлосер в Одеската железопътна работилница — се казва, че през лятото на 1875 г. в трактира „Царско село" се състояло събрание на депутати на съюза, посветено на въпроса за въстанието в Херцеговина. На събранието било решено да се съберат пари и да се пратят доброволци в подкрепа на въстаниците.[25] През есента на 1875 г. в Одеса бил създаден нелегален комитет за оказване помощ на южните славяни. Начело на комитета застанал А. Желябов. Активна роля в работата на комитета играели също така В. Малинка, Ф. Волошенко, В. Костюрин, Д. Лизогуб и др.[26]

Събитията на Балканите през 1876 г. (продължаващото въстание в Херцеговина и Босна, Априлското въстание в България и Сръбско-турската война) раздвижили още по-силно духовете сред руските прогресивни и революционни дейци. Движението за оказване помощ на южните славяни добило още по-големи размери. В една записка на III Отделение за отношението на различните слоеве на руското общество към събитията на Балканите от 9 август 1876 г. се казва, че съчувствието към южните славяни проникнало в средата на работниците, учащите се и младежта и „изобщо в тази част на обществото, която в последно време е изказала най-голяма склонност към революционна пропаганда". Тази част на обществото се отнасяла към миролюбието на правителството със злорадство, защото смятала, че ако то не вземе дейно участие в уреждане положението на славяните, с това ще облекчи делото на революцията, можеща занапред да се опира не само на социалните идеи, но и на идеята за общославянско освобождение по пътя на „славянската революция".[27]

---

[23] Освобождение Болгарии от турецкого ига, том I, стр. 49, 50.

[24] С. А. Никитин, Руската общественост и освобождението на България, сп. Ист. пр., год. XIV, 1958, кн. 2, стр. 22.

[25] Освобождение Болгарии от турецкого ига, том I, стр. 161—162.

[26] А. Д. Бачинский, М. Д. Дихан, Помощ ученых Новороссийскаго университета освободительному движению на Балканах (1875—1877 гг.). Славянский архив, 1962, стр. 247.

[27] Освобождение Болгарии от турецкого ига, том. I, стр. 333.

Руското правителство обаче не стояло със скръстени ръце пред засилващата се пропаганда и дейност на народническите революционни групи. Против тях били предприети решителни мерки и те били разгромени. Така било улеснено преминаването на движението за оказване помощ на южните славяни изцяло в ръцете на славянските комитети, т. е. в ръцете на славянофилите.

Това обаче не означавало, че прогресивните и революционни руски обществени дейци се отказали от участие в движението за подпомагане и защита на южните славяни или че се солидаризирали с политическите цели, които преследвали славянофилите. При избухването на Руско-турската война редица видни представители на руската прогресивна и революционна общественост одобрили обявяването на войната, изтъквайки нейния освободителен характер. Други непосредствено се включили в самата въоръжена борба. Един от тях бил поетът В. М. Гаршин, който решил да отиде доброволец в армията и в писмо до майка си обяснил по следния начин своята постъпка: „Аз не мога да се крия зад стените на учебното заведение, когато моите връстници поставят своите чела и гърди под куршума. Благословете ме!“[28] С армията заминала за България и Ю. П. Вревская. Там в с. Бяла, сега гр. Бяла, като милосердна сестра тя намерила своята смърт.[29]

Краткият преглед на материалите за отношението на руската общественост към освободителната борба на българите и на другите южни славяни показва колко е важен този въпрос за изясняване причините и характера на Руско-турската война от 1877-1878 г. Очевидно изтъкването само на завоевателните стремежи на руския царизъм като причина на войната и като фактор, определящ нейния характер, не е правилно. Тук трябва да се имат пред вид обективните задачи, които стоят за разрешение пред поробените балкански народи по това време, и дейността на руската общественост в защита на южните славяни. Тази дейност създава дълбока убеденост у руския войник в справедливия характер на започнатото дело, а това от своя страна служи като източник и опора на неговата чутовна храброст и издръжливост.

*

Положително отношение към освободителната борба на българския народ и на другите южни славяни и участие в славянското движение взема обществеността и в другите славянски страни. Въпреки наличието на известни специфични условия на живот, които дават своя отпечатък върху отношението към южните славяни и участието в движението за тяхна защита, обществеността във всички славянски страни се отнася с дълбоки симпатии към освободителната борба на своите славянски братя. За съжаление обаче поради липсата на специални изследвания, с изключение отчасти за Чехия, трудно може да се разкрият и покажат документално в тяхната широчина и дълбочина тези симпатии и участие в дви-

[28] С. А. Никитин, пос. ст., стр. 23.
[29] В. Богучарский, пос. ст., стр. 166.

жението за защита и подкрепа на българския народ. Очевидно това ще бъде задача на бъдещи специални изследвания в отделните славянски страни. Тук ние ще се ограничим само да отбележим някои по-важни прояви.

Да започнем с отношението на полската общественост към освобождението на България от турска власт. Полският народ, както и българският, по това време е лишен от национална свобода. Полша е разпокъсана на три части, които се намират под властта на пруските, австрийските и руските помещчици и капиталисти. Обаче въпреки омразата на полските народни маси в източните полски земи към руския царизъм полският народ като цяло гледа със симпатии на освободителната борба на южните славяни, макар те от своя страна да разчитат най-много на помощта на Русия. Полски революционери поддържат връзки с българската революционна емиграция в Румъния. Някои от полските емигранти, преминали на служба в султанска Турция, например М. Чайковски (Садък паша), не се отказват от малката възможност, която имат, да защитят интересите на българския народ. Когато избухва въстанието в Херцеговина, варшавската младеж създава движение в подкрепа на въстаниците и открито манифестира своите намерения да изпрати доброволци за участие във въоръжената борба.[30] През август 1876 г. полякът М. И. Вишемирски, участник в полското въстание през 1863 г., изпраща молба до И. С. Аксаков да бъде приет и изпратен като доброволец на Балканите.[31]

Въпреки подкрепата, която някои полски дейци оказват на Турция във войната ѝ с Русия през 1877—1878 г., прогресивната полска общественост правилно преценява голямото значение на тази война за националното освобождение на българския народ. Обявяването на войната и победите на руската армия били посрещнати с одобрение от полския печат. В „Тигодник илюстровани", „Куриер поранни", „Куриер варшавски" и др. издания били поместени подробни информации за хода на военните действия, изразяващи задоволство от неуспехите на турската армия. Със задоволство било посрещнато и подписването на Санстефанския мирен договор.[32]

Върху отношението на полската общественост към Руско-турската война оказвала влияние подкрепата, която католишката църква давала на султанска Турция.[33] Въпреки това обаче даже служители на папската курия в българските земи, като полския мисионер Павел Смоликовски, се отнасяли със симпатии към победите на руската армия, които осигурявали националното освобождение на българския народ.[34]

Борбите на българския народ за национално освобождение, както и обявяването на Руско-турската война, намерили най-силен отзвук измежду западните славяни сред чешката общественост. През XIX в. Чехия била една от най-развитите области на Хабсбургската империя. Това благо-

[30] Освобождение Болгарии от турецкого ига, том I стр. 180.
[31] Пак там, стр. 368.
[32] И. Митев, Отзвук на Освободителната руско-турска война 1877—1878 г. в полския печат. Военно-исторически сборник, 1956, кн. 3, стр. 112—116.
[33] Освобождение Болгарии от турецкого ига, том I, стр. 619.
[34] И. Митев, пос. ст., стр. 117—119.

приятствувало образуването на многобройна чешка интелигенция, която става носител на идеята за национално освобождение и за солидарност и взаимопомощ между славянските народи.

Интересът на чешката общественост към положението и борбите на българския народ за национално освобождение датират още от средата на XIX в. Тогава бележитият чешки славист Павел Йосиф Шафарик пише на М. П. Погодин: „Умственото състояние на българите Ви препоръчвам най-сърдечно. През Одеса и Кишинев ще може негли успешно да се действува върху тях. Мощните и щастливи руси са длъжни тоя акт на любов и признателност към своите някога силни и сега отслабнали от старост учители.“[35]

Редица чешки писатели, поети и драматурзи, като Ян Колар, Карел Симеон Махачек, Прокоп Хохолоушек, Едуард Рюфер, Елишка Краснохорска и др., вземат за сюжети на свои произведения събития, свързани с борбите на българския народ за национално освобождение. Други, като Каролина Светла, пишат поеми за Руско-турската война.[36] Един от създателите на чешката реалистична литература Ян Неруда, съвременник на войната, във фейлетон от 15 април 1877 г. разкрива голямото нетърпение, с което чешкият народ очаква обявяването на Руско-турската война. „Може би няма славянин — пише той, — който да не чувствува чак до най-тънкия си нерв, че в световната история още не е имало събитие така велико, така важно за славянството, каквото е подготвяното сега събитие...“ (войната на Русия с Турция).[37] Руско-турската война и освобождението на България засилват надеждите на чешката интелигенция за освобождение на своята родина от австрийската власт с помощта на „обединеното славянство“. Израз на това е поемата „Зимна нощ“ от Сватопулк Чех, написана през 1879 г.[38]

Но не само сред писателските кръгове намирали отклик събитията в българските земи преди и по време на Руско-турската война. Тези събития намирали силен отклик и сред самите народни маси. След избухването на въстанието в Херцеговина, Босна и България (Априлското въстание) в Чехия, както и в Русия, се създава широко движение за събиране на помощи в подкрепа на южните славяни. В него участвуват като дарители работници, занаятчийски калфи, чираци, слуги и дребни селяни. На някои места били направени опити за организиране на събрания и митинги („народни табори“), които трябвало да добият характер на протестни демонстрации. Опитите за организиране на такива събрания и митинги обаче се натъкнали на грубо противодействие и произвол от страна на австрийските административни и полицейски власти, които полагали

[35] Ем. Георгиев, Освобождението на България в чешката литература. Политически бюлетин на Министерството на външните работи, год. III, 1948, бр. 6.

[36] Ем. Георгиев, Руско-турската война от 1877—1878 год. и освобождението на България от турско иго в чешката литература, сп. Септември, год. VI, 1953, кн. 3, стр. 164.

[37] Ст. Каракостов, Чешките писатели за освободителната борба на българския народ, Литературен фронт, год. V, бр. 35 от 30 април 1948 г.

[38] Ем. Георгиев, Руско-турската война от 1877—1878 год. и освобождението на България от турско иго в чешката литература, стр. 167.

всички възможни усилия да осуетят проявите на солидарност с борещите се за своето национално освобождение южни славяни.[39]

Въоръжената борба на южните славяни през 1875—1876 г. и Руско-турската война намерили силен положителен отклик в чешкия периодичен печат. Движението в Русия за защита на южните славяни засилва интереса на чешката общественост и на чешките журналисти към руската преса. Това е отразено в писмото на Ед. Кратохвил до И. С. Аксаков от август 1876 г.[40] Този интерес нараства, когато стават известни военните приготовления на Русия и се обявява Руско-турската война. „Войната за освобождение на южното славянство — пише на 16 (28) април 1877 г. от Прага д-р Юлий Грегр, издател на в. „Народни листи", на В. И. Ламански — възбужда небивал интерес в нашия народ..." Стремейки се да задоволи този интерес „с бързи и добри дела", той изпраща в руската армия специален кореспондент, който да следи отблизо хода на военните действия.[41]

Най-много материали за националноосвободителната борба на южните славяни и за Руско-турската война били поместени във в. „Народни листи" и във в. „Епоха".[42] В тях, особено в материалите, поместени във в. „Народни листи", личи дълбоко познаване на положението и борбите на българския народ за национално освобождение и твърда увереност, че освобождението ще бъде осъществено. В обнародваните в тези вестници материали обаче се изтъква предимно националният и хуманен характер на освободителната борба. Това било в съгласие с буржоазното и дребнобуржоазното виждане на освободителните борби на Балканите от страна на редакторите и сътрудниците на тези вестници.

Друг характер имат материалите, поместени в единственото издавано тогава на чешки език социалдемократическо списание „Бодоуцност", редактирано от чешките социалдемократи Ладислав Запотоцки и Йозеф Пецка. В тях се разкриват икономическите и социалните корени на националноосвободителната борба на Балканите и се защищава твърдо правото на южните славяни да извоюват своята национална свобода. Особено характерна в това отношение е статията „Папищащината и борбата на славяните на Балканите". В нея се осъжда политиката на католишката църква в подкрепа на султанска Турция и се изтъква не само националният, но и социално-икономическият характер на борбата за освобождение на южните славяни. Тази борба обаче — се казва в статията — не може да доведе до премахване на класовата експлоатация, тъй като и след освобождението на Балканите щели да господствуват „старите отношения под нова форма", т. е. щяла да се замени феодалната експлоатация с капиталистическа. Въпреки това освобождението на южните славяни от турска власт ще им осигури възможност за „относителен напредък".[43]

[39] Р. Хавранкова, Откликът на Априлското въстание през 1876 год. сред чешкото общество. Сп. Ист. пр., год. XV, 1959, кн. 6, стр. 31.

[40] Освобождение Болгарии от турецкого ига, том, I, стр. 328.

[41] Документы к истории славяноведения в России, стр. 80.

[42] И. Митев, Чешкият вестник „Народни листи" за Априлското въстание. Военно-исторически сборник, 1959, кн. 2, стр. 96.

[43] Р. Хавранкова, Пос. ст., стр. 48.

Както се вижда, становището на чешките социалдемократи по националноосвободителната борба на Балканите, изразяващо интересите и разбиранията на чешката работническа класа, съществено се различавало от разбиранията на някои руски революционни народници. Те за разлика от последните правилно разбирали и се солидаризирали с националноосвободителната борба на южните славяни, макар тя да не е била насочена към премахване на социалното неравенство, към победа на „социалната революция".

Когато се говори за отношението на чешката общественост към националноосвободителното движение на Балканите и Освобождението на България от турска власт, не бива да се изпуща из пред вид активното участие в славянското движение на чешката интелигенция, особено на някои чешки учени слависти. Тук на първо място трябва да се постави името на Константин Иречек, който има изключително големи заслуги към българския народ чрез написването в навечерието на Освобождението на България на своята „История на българите", излязла едновременно на чешки и немски език. Историята на Иречек била оценена много високо от тогавашните учени, общественици и публицисти. Тя служела като един от основните източници за запознаване на европейската общественост с миналото, бита и културата на българския народ, които чрез разиграли те се събития на Балканите по време на Източната криза станали предмет на всеобщо внимание и голям интерес.[44]

Трудът на Константин Иречек „История на българите" веднага след излизането му от печат бил преведен и издаден на руски език. Настоятелството на Българското книжовно дружество замислило превеждането и издаването на историята на български език.[45] Същото решили да направят в Одеса проф. Ф. Брун и В. Палаузов, и то още в първите дни след излизането на историята от печат.[46] Това се дължало на големия интерес, който историята на Иречек събудила сред българската интелигенция в Румъния и Южна Русия, а също така и сред интелигенцията в българските земи под турска власт. В едно писмо на Антонин Рибичка до Константин Иречек от началото на 1878 г., сред като се осмива „празният шум и предълги бръщолевения на тукашните [във Виена] и задгранични обрязани и покръстени драскачи", които ненавиждали славяните, се съобщава, че одеските българи изпратили на Иречек благодарствен адрес за написването на историята. „От това разбрах — пише Рибичка, — че българският народ въпреки всички свои прекомерно тежки страдания и въпреки нечовешкото турско иго се е дотолкова възродил духовно, че признава цената на Вашата монография и умее да цени заслугите, които Вие с този си етнографски труд сте му направили."[47]

Но не само чрез написването на „История на българите" К. Иречек си спечелва дълбока признателност и любов сред българския народ

[44] В писмо до Иречек от 14. XI. 1876 г. М. Дринов пише, че Историята на българите била приета с внимание в Англия. Цял свят хвалел Иречек, че чрез неговата история се запознал с един забравен народ. Руските вестници и списания често „крадели" Иречековата книга. Материали от нея били използувани от редакцията на „Отечественные записки" (П. Миятев. Из архива на К. Иречек, т. II, стр. 132).

[45] П. Миятев, Из архива на К. Иречек, т. I, стр. 88.

[46] Пак там, стр. 119.

[47] Пак там, т. III (ръкопис), стр. 40.

в годините на борбата за национално освобождение. Стремейки се да лишат Русия от придобивките на спечелената победа във войната против Турция, а българския народ — от извоюваното освобождение, след приключването на Руско-турската война „обрязаните и покръстени драскачи", както се изразява Рибичка, започнали широка клеветническа кампания против българския народ и неговите права за национално освобождение и обединение. „По европейските вестници — пише Иречек в едно писмо от началото на 1879 г. — се срещат най-грозни глупости; въобще лъжи върху българите са от няколко време насам в мода — лъжи кървави и некървави."[48] За опровергаването на тези лъжи Иречек обнародва редица статии в чешки списания и вестници, излизащи на чешки и немски език. С тази своя дейност той изпълнява своя дълг на честен славянски учен, добър познавач, приятел и защитник на българския народ.

Важен въпрос във връзка с интересуващата ни тема е въпросът за отношението на хърватската, словенската и сръбската общественост към освобождението на България от турска власт. За съжаление този въпрос е съвършено слабо, почти никак неразработен. А известно е, че връзките и взаимната помощ между българския народ, от една страна, и хърватския и сръбския народ, от друга, в борбата за политическо освобождение и за развитие на южнославянската култура са много големи. Знае се например, че със съдействието на видния хърватски общественик Ю. Щросмайер през 1861 г. в Загреб бил издаден сборникът от народни песни на македонските българи на братя Димитър и Константин Миладинови. Вестта за арестуването на Димитър Миладинов от турските власти развълнувала силно хърватските обществени дейци, приятели на българите, в Загреб. Щросмайер изпратил изложение до австрийския министър на външните работи в защита на арестувания. Министърът от своя страна натоварил австрийския посланик в Цариград да интервенира пред Високата порта.[49]

През 70-те години на XIX в., когато в България се засилва националноосвободителното движение, връзките между хърватите и българите се задълбочават. Хърватите посрещали с радушие всички млади българи, които отивали да получат образование в Загреб. В навечерието на Освобождението на България редица български младежи следват в хърватски учебни заведения в Загреб и служат като непосредствена връзка между хърватската общественост и българското националноосвободително движение. По-известни измежду тях с оглед на проявената обществено-политическа дейност били Михаил Сарафов, Светослав Миларов, Спас Вацов и др. Българските младежи осведомявали хърватската общественост за хода на събитията в България по време на Априлското въстание и били сътрудници на хърватската преса.[50]

В писмо на Иван Сарафов, брат на М. Сарафов, до Светослав Миларов от септември 1875 т. се съобщава, че хърватите се отнасяли с го-

[48] П. Миятев, Из архива на К. Иречек, т. I, стр. 170.
[49] П. Динеков, Възрожденски писатели, София, 1962, стр. 164.
[50] Български исторически архив при Народна библиотека „Васил Коларов" (БИА—НБВК), ф. 112, а. е. 117, л. 25.

лямо уважение и възхищение към българското националноосвободително движение. Хърватски патриоти насърчавали автора на писмото да не променя решението си да се върне в България, за да участвува в борбата за освобождение.[51] В друго писмо от септември 1876 г. до брат си Михаил Иван Сарафов съобщава, че почти всички хървати, и то не интелигентните, с голямо „презрение" гледали на българите, защото, казвали те, „ние сме родени да бъдем роби и затова не щем да си помогнем"[52]. Това отношение на обикновените хърватски хора, хората от народа, към българите било изявявано вероятно във връзка с неуспеха на Априлското въстание. Поради неосведоменост и непознаване на трудните условия, при които се водела въоръжената борба в България в дните на въстанието, очевидно сред хърватската общественост си е пробило път схващането за „неспособността" на българите да се борят за своето освобождение. Излишно е да се опровергава неоснователността на това схващане. Тя е очевидна. Но начинът, по който реагирала хърватската общественост, показва колко присърце е имала тя българското освобождение. Упражнената „критика" към българите, от друга страна, е имала за цел да насърчи дейците на българското националноосвободително движение да продължат борбата, като организират ново въоръжено въстание. Това се вижда от едно писмо на М. Сарафов до Св. Миларов, писано през септември 1876 г.[53]

Обявяването на Руско-турската война било посрещнато с радост от народните маси и от прогресивните и патриотични хърватски обществени дейци. За тях било ясно, че разбиването на турската военна сила било път към освобождението на поробеното славянско и неславянско население в Европейска Турция и косвена помощ за извоюване на собственото им освобождение от австро-унгарска власт. Поради това именно победите на Русия в хода на войната предизвиквали истинско народно ликуване. „Отдавна не е имало в Загреб такова народно веселие — пише видният хърватски учен славист, председател на Югославянската академия на науките и изкуствата в Загреб, Франьо Рачки на Ю. Шросмайер, — както, когато се чу, че Плевен е паднал. Това беше искрена радост..."[54] Падането на Плевен зарадвало извънредно много и самия Щросмайер.[55]

Радостта на народните маси и на прогресивната и патриотична хърватска интелигенция обаче не била споделена от тази част на хърватската буржоазия, която била свързана чрез своите икономически интереси с политиката на Хабсбургската империя. Под влияние на тази политика, която била враждебно настроена спрямо Русия, сред част от хърватската общественост си пробиват път схващания, нямащи нищо общо с интересите на южнославянското освобождение. В пресата и чрез брошурна литература били правени опити да се представи Турция като „просветена и правова държава". „Злото" в нея имало корените си в неспо-

[51] БИА—НБВК, ф. 112, а. е. 116, л 6.
[52] Пак там, л. 8.
[53] Пак там, ф. 112, а. е. 117, л. 25.
[54] Korespondencija Rački — Strossmayer. Knjiga druga Uredio Ferdo Šišič. Zagreb, 1929, стр. 134.
[55] Пак там, стр. 134.

собността на християнските турски поданици, които се ползували с пълна политическа и религиозна свобода. Бунтуванията били плод на външни внушения. Такива схващания били прокарани например в една брошура, издадена от д-р А. Старчевич по време на Руско-турската война. Когато паднал Плевен, последователите на Старчевич употребили всичките си сили да осуетят участието на преподавателите и студентите от университета в общата народна радост, заявявайки, че хърватският народ не трябва да се весели за напредъка на русите, а за българите не е трябвало да се правят улични демонстрации.[56] Тази позиция на старчевистите била в съгласие с политиката на реакционните управляващи кръгове във Виена и Будапеща, прокарвана от реакционната преса и в брошурна литература.[57]

Тази позиция обаче предизвиквала бурно недоволство и широка съпротива сред прогресивните и патриотични хърватски обществени дейци. Тяхната подкрепа търсели българските емигранти, когато искали да организират провеждането на една или друга акция в защита на българския народ. Така те постъпили, когато в деня на откриването на Народното събрание в Търново (1879) организирали в Загреб публично събрание под формата на концерт. По този повод хърватският бан получил нареждане от Будапеща да съобщи най-подробно за организирането на събранието, както и за песните, които се пели, и за наздравиците и словата, които били произнесени. Очевидно проявите на южнославянското братство в Загреб предизвикали уплаха сред унгарските управляващи среди.[58]

Накрая да се спрем накратко и върху отношението на сръбската общественост към българското освобождение. Част от сърбите, както е известно, се намирали под австро-унгарска власт и тяхното положение не се различавало от това на хърватите. Това били т. нар. „австрийски сърби", сред които започва най-рано и достига най-големи успехи сръбското национално възраждане. Поради своето по-близко съседство с българските земи и поради това, че се намират на пътя от България за Централна Европа, земите на „австрийските сърби" стават център и на българското национално възраждане. Там и специално в Сремски Карловци и Нови Сад получават своето образование някои български младежи и работят едни от най-изтъкнатите български националреволюционни дейци — Г. С. Раковски и Л. Каравелов. Още много отрано между сръбското (във Войводина) и българското националноосвободително движение се създават непосредствени връзки и взаимно сътрудничество.[59] Такива връзки и сътрудничество съществуват и със сръбското националноосвободително движение отсам Дунава, където националният угнетител на сръбския и на българския народ бил един и същ — турската феодална класа. В столицата на сръбското княжество — Белград —

[56] БИА—НБВК, ф. 112, а. е. 117, л. 35.

[57] Вж. например D. Buglistre — Belleysan, Les intrigues moscovites en Turquie. La vérité sur les massacres de Bulgarie. Deuxième édition, Budapest, 1877.

[58] БИА—НБВК, ф. 112, а. е. 90, л. 46.

[59] Хр. Христов, Документ за българската история от средата на XVIII в. Сп. Ист. пр., 1962, кн. 2, стр. 65.

на два пъти пребивавал основателят на вътрешната революционна организация в България (БРЦК) — Васил Левски. Тази организация подготвя двете въоръжени въстания в България през 1875 и 1876 г. — Старозагорското и Априлското, — които са прелюдия към българското освобождение. В Сърбия намират братски прием и подкрепа стотици дейци на българското националноревюлюционно движение, главно участници в българските емигрантски чети. Сръбски и български прогресивни и революционни дейци стават носители на идеята за южнославянско и балканско братство и за създаване на Балканска демократична федерация.

След потушаването на Априлското въстание и избухването на Сръбско-турската война през лятото и есента на 1876 г. над 2000 българи участвуват като доброволци в съвместната борба против турската армия. При прекратяването на войната повечето от тях се прехвърлят във Влашко и Бесарабия и се включват в състава на българското опълчение.

В навечерието на Руско-турската война по инициатива на Ст. Бошкович, Ал. Наришкин, Л. Каравелов и др. в Белград бил създаден „Югославски просветен и благотворителен комитет", който си поставил за цел да работи за създаване на приятелски отношения и да развива взаимни връзки между славянските народи изобщо и по-специално между южните и източните славяни, както и да укрепва солидарността между всички славяни и особено между славяните на Балканския полуостров.[60]

Избухването на Руско-турската война било посрещнато с въодушевление от сръбската общественост. Всички се надявали, че в резултат на войната ще бъдат освободени поробените от Турция балкански народи и ще се създадат условия за освобождението и на поробените от Австро-Унгария славяни. Такива мисли открито били прокарвани например във в. „Застава" от Светозар Милетич, заради което той бил арестуван и съден от австро-унгарските власти.[61]

През годините на войната в Нови Сад била издавана „Илюстрована ратна хроника" (Илюстрована военна хроника), в която сътрудничели известните прогресивни сръбски обществени дейци Йован Йованович Змай и Пера Тодорович. Във всяка книжка на списанието се дават подробни информации за хода на военните действия на Балканите, фейлетони, карикатури, осмиващи неуспехите на турската армия и политиката на западноевропейските държави, покровителствуващи Турция, и много илюстрации. От всички материали лъха чувство на дълбоко уважение към руския народ и руската армия и към българите. Падането на Плевен се приветствува като голям успех във войната против Турция и се осмиват противоруските писания на официалната австро-унгарска преса.[62]

Прогресивната сръбска общественост посреща със задоволство победоносното приключване на Руско-турската война и извоюването на българското освобождение. Тези две взаимно свързани събития се преценя-

[60] Освобождение Болгарии от турецкого ига, том I, стр. 641, 642. По сведения на Ил. Конев данни за Комитета има в Държавния архив на НР Сърбия, архив „Министерство просвете", Протокол за 1877, бр. 1335.

[61] С. С. Бобчев, Нашата историческа 60-годишнина. Югославският печат за нашето Освобождение. В. „Мир", год. 44, бр. 11402 от 30. VII. 1938 г.

[62] Ил. Конев, Йован Йованович Змай и българите, сп. Език и литература, год. XVI, 1961, кн. 2, стр. 45.

ват като голяма победа, имаща значение за всички балкански народи. В бр. 6 на сп. „Стармали", което излиза като продължение на „Илюстрована ратна хроника", Йован Йованович Змай помества стихотворението „Приликом бугарскога весеља," с което приветствува освобождението на България. В същия брой на списанието е поместена и карикатура на Берлинския договор.[63]

Не би трябвало обаче при разглеждане отношението на сръбската общественост към освобождението на България да се премълчава наличието сред някои сръбски буржоазнонационалистически среди на прояви, влизащи в дисхармония с дружеските и братските взаимоотношения между българския и сръбския народ. Увличайки се от идеята за ролята на княжество Сърбия като славянски Пиемонт на Балканите, в навечерието на Руско-турската война сръбските управляващи среди се отнасяли не съвсем дружелюбно към българското националноосвободително движение. Това било забелязано както от някои български, така и от някои руски революционни и нереволюционни обществено-политически дейци в съвместната борба на сърби, руси и българи против турската армия през лятото на 1876 г.[64] След приключването на Руско-турската война сръбският министър на външните работи Йован Ристич представил пред представителите на великите сили на Берлинския конгрес мемоар, в който намерили израз прекомерните териториални аспирации на сръбската буржоазия.[65] Този мемоар улеснил западните държави при изработването на Берлинския договор.

Недружелюбните действия на сръбското правителство и на сръбската буржоазия обаче не могли да засенчат чувствата на взаимно уважение и дружба между българския и сръбския народ. Те били прояви на една класовоограничена и егоистична политика, която не изразявала коренните интереси и братското отношение на сръбските народни маси към българското националноосвободително движение и към освобождението на България от турска власт.

*

В историята на всеки народ стават събития, които имат изключително важно значение за този народ, за неговото развитие по пътя на историческия прогрес. Такова изключително важно събитие в историята на българския народ е Руско-турската война от 1877—1878 г. и освобождението на България от турска власт. Войната изтръгва българския народ от оковите на едно многовековно чуждо владичество, спасява го от жестока феодална експлоатация и гнет и му открива пътя на историческия прогрес. Това става с участието на руската общественост, на руските народни маси и съдействува за укрепване още повече на исторически създалата се руско-българска дружба. Солидарността и подкрепата на българското освобождение от обществеността в другите славянски страни също така съдействува за укрепването на дружбата и братското сътрудничество между българския народ и народните маси в тези славянски страни.

[63] Ил. Конев, Йован Йованович Змай и българите, сп. Език и литература, год. XVI, 1961, кн. 2, стр. 47.

[64] Освобождение Болгарии от турецкого ига, том I, стр. 358, 429 и др.

[65] Архив внешней политики России. Архивного управление МИД — СССР, ф. 1878, Канцелярия, д. 28, лл. 117—127.

P. CONSTANTINESCO-IAŞI (Bucarest)

LA RÉVOLUTION D'OCTOBRE ET SON INFLUENCE DANS LES PAYS SLAVES

L'importance internationale de la Grande Révolution Socialiste d'Octobre ressort, entre autres, de l'influence qu'elle a exercée sur les peuples slaves — aussi bien sur ceux de l'empire des Habsbourg que sur ceux des pays libres situés au sud du Danube.

Tout d'abord, c'est à la Révolution d'Octobre que le peuple polonais, subjugué par le tsarisme russe, doit sa liberté nationale. C'est à elle également que doivent la leur les peuples tchèque, slovaque, croate et slovène, subjugués par l'Empire austro-hongrois, cette „prison des peuples" comme on l'appelait à juste titre. L'effondrement du tsarisme et de l'empire des Habsbourg exerça une influence révolutionnaire sur la classe ouvrière, la petite bourgeoisie et la paysannerie des deux empires, lesquelles réclamèrent non seulement leur liberté nationale, mais aussi le changement de leur état économique et politique. Chez les peuples bulgare et serbe qui eux, jouissaient de l'indépendance nationale, la Révolution Socialiste d'Octobre provoqua une recrudescence de l'esprit révolutionnaire des masses laborieuses, le redoublement des revendications sociales et politiques des diverses couches sociales.

La littérature consignant l'écho de la Grande Révolution Socialiste, ainsi que son influence à l'étranger est très abondante et sans cesse plus riche. A peine annoncée, elle fut saluée et commentée par les dirigeants du mouvement révolutionnaire mondial et aussi par un grand nombre d'hommes politiques et d'intellectuels du monde bourgeois. Karl Liebknecht, Roza Luxemburg, Frantz Mehring et Clara Zetkin, Jacques Sadoul, Romain Rolland, Paul Vaillant-Couturier et Henri Barbusse; D. Blagoev et V. Kolarov; les Anglais A. Ransome Page, A. Arnot et Philips Price; les Américains A. R. Williams, E. A. Ross et W. Foster; A. Gramsci et E. Antonelli ne sont que quelques-uns de ces noms illustres[1].

[1] Une brève présentation en existe dans l'étude de l'académicien I. I. Mintz „Основные этапы изучения истории Великой Октябрьской социалистической революции за рубежом," publiée dans „Зарубежная литература до Октябрьской революции", Moscou, 1961, pp. 3—32.

Une courte présentation s'efforcera de rendre dans leur ensemble les grandes lignes de l'influence immédiate exercée par la Grande Révolution sur les peuples slaves vivant au-delà des frontières de l'actuelle Union Soviétique.

*

A peine la nouvelle de la Révolution Socialiste était-elle parvenue à Vienne, Graz et autres villes d'Autriche, que dès le 11 novembre 1917 commencent des mouvements ouvriers qui réclament la conclusion de la paix et la reconnaissance du gouvernement soviétique. A Budapest et dans d'autres villes de Hongrie se tiennent, à la fin du mois de novembre et au début de décembre, de nombreuses réunions en faveur de la révolution socialiste. De puissantes démonstrations ont lieu dans les villes tchèques et slovaques, dans celles de Croatie et de Slovénie, dans le Banat serbe, en Dalmatie et jusqu'en Galicie. La Révolution suscite l'enthousiasme des soldats de l'armée austro-hongroise; ils réclament la conclusion de la paix et la démocratisation du pays; la fraternisation avec les soldats russes devient un phénomène fréquent, surtout parmi les Polonais, les Tchèques, les Slovaques, les Serbes, les Croates, les Ukrainiens.

Dans les rangs des ouvriers, des tracts illégaux, sont diffusés provenant en premier lieu de la gauche radicale d'Autriche, pour la renonciation révolutionnaire à la guerre, pour la grève générale politique. Le groupe anti-militariste des „Socialistes révolutionnaires" de Hongrie se livre à la propagande contre la guerre dans les rangs des ouvriers et des soldats; ce groupe est rejoint par la jeunesse socialiste étudiante et par le groupe des syndicalistes révolutionnaires. Le principe de l'égalité et de la souveraineté de tous les peuples de Russie et le droit à l'autodétermination, proclamé par la déclaration du gouvernement soviétique du 15 novembre, a gagné les peuples asservis d'Autriche-Hongrie.

La classe ouvrière et le parti social-démocrate accueillent avec enthousiasme les décrets révolutionnaires du gouvernement révolutionnaire russe, décrets immédiatement publiés dans la „Pravda Lidu" du 10 novembre sous le titre de „Proclamation des libertés de la Révolution Russe". Le „Rabotnicke noviny", organe des sociaux-démocrates slovaques, publie ces décrets dans son numéro du 15 novembre.

C'est avec la plus vive attention que les peuples slaves d'Autriche-Hongrie suivaient les négociations de paix de Brest-Litovsk. A l'attitude insolente, à Brest, des représentants officiels de l'Allemagne et de l'Autriche-Hongrie, les ouvriers indignés répondirent par la grève générale de janvier 1918, qui gagna tous les centres industriels, de Vienne jusqu'en Galicie, de Budapest aux ports de Dalmatie. Suivirent de nombreuses manifestations de rues, des réunions auxquelles des radicaux de gauche prirent la parole pour appeler à la défense de la Russie soviétique.

Durant la grève générale et sous l'influence de la Révolution Socialiste, à Vienne, à Zagreb, à Ljubljana et dans d'autres centres industriels commencent à se former des Soviets de députés des ouvriers et des paysans. Le grand mouvement de masse inquiète non seulement le gouvernement et la bourgeoisie, mais aussi les réformistes sociaux-démocrates qui parviennent à

s'emparer de la direction de la grève générale dont ils décident la cessation le 21 janvier. La décision est accueillie avec indignation par les travailleurs qui tiennent des réunions et distribuent des tracts où ils traitent les dirigeants de „traîtres et de vendus". Lénine considère avec enthousiasme la décision du prolétariat de poursuivre la lutte: „Même si les requins réussissaient un certain temps à arrêter le mouvement, ils ne sauraient l'étouffer totalement, puisqu'il est invincible"[1].

La grève connut des échos dans l'armée et dans la flotte. C'est le 1er février 1918 qu'eut lieu le premier soulèvement de l'escadre de Trieste; celui-ci gagna, à la mi-mai les unités slovènes de Styrie, puis les unités serbes et croates de Fünfkirchen et, en juin, les unités slovaques de Kraguevač. A l'instigation des anciens prisonniers de Russie et sous leur direction, les soldats de la garnison de Pecs se soulevèrent eux aussi.

En raison, entre autres, de la grande pénurie alimentaire, une nouvelle vague de grèves déferla en juin 1918 sur l'Autriche; elle se transforma en une grève générale, qui ne dura que cinq jours, du fait des sociaux-démocrates de droite, partisans de la collaboration, tandis que la plupart des radicaux de gauche se trouvaient en prison. A Budapest, Tatabanya, Reşiţa et dans d'autres localités, éclatent en juin — sous la conduite des sociaux-démocrates de gauche — des grèves auxquelles participent des ouvriers hongrois et roumains; à Budapest s'organise le Soviet des députés des ouvriers.

A la fin du mois d'août, la situation de l'empire des Habsbourg est précisée par Lénine en ces termes: „... la classe ouvrière du monde entier sent que la révolution russe est sa propre cause... partout commence la guerre que la classe ouvrière, gagnée par l'exemple de la révolution russe, déclare dans chaque pays, à la bourgeoisie. Tous les signes montrent que l'Autriche et l'Italie sont à la veille de la révolution..."[2]

Les contradictions de classe s'accentuent. Les dirigeants du pays traversent une crise aiguë. Les aspirations nationales provoquent de grandes difficultés aux gouvernants de Vienne et de Budapest. Sous la conduite des ouvriers, le mouvement de masse dirigé contre les Habsbourg gagne en ampleur en Bohême et en Slovaquie. Devant le danger d'une Tchécoslovaquie socialiste, on voit naître en juillet 1918 un Comité National tchèque composé de représentants des partis bourgeois qui travaillent avec le „Conseil socialiste" (formé, lui, en septembre) des dirigeants sociaux-démocrates tchèques et du parti national-socialiste.

La lutte pour la libération gagne en même temps en ampleur en Galicie, en Ukraine subcarpatique et en Bucovine; les combattants de l'Ukraine occidentale sont aux côtés de leurs frères de l'Ukraine soviétique temporairement occupée par les armées allemandes. En août éclate une grande grève des cheminots; dans certaines régions de Galicie ont lieu de larges mouvements paysans qui, en automne 1918, comprennent toute l'Ukraine subcarpatique.

La lutte pour la libération nationale, classe ouvrière en tête, s'intensifie en Croatie, en Slovénie, en Bosnie-Herzégovine, en Dalmatie. Au début d'oc-

[1] V. I. Lénine, Сочинения, т. 26, M., 1949, p. 429.
[2] V. I. Lénine, Сочинения, т. 28, M., 1950, p. 66.

tobre est créé à Zagreb l'Assemblée du peuple qui se déclare pouvoir central pour la Croatie, Slovénie et Dalmatie.

La direction du parti social-démocrate se voit obligée de prendre attitude. Le 4 octobre, elle adopte une résolution par laquelle elle reconnaît le droit à l'autodétermination des nations slaves et latines, sous réserve de la sauvegarde des „droits" des Allemands des territoires slaves d'Autriche-Hongrie et avec tendance à la fédération, au fond pour sauver la bourgeoisie. Le 16 octobre, l'empereur lance un manifeste proposant une fédération, que refusent tous les peuples opprimés.

En automne 1918, le processus de désagrégation s'accentue au sein de l'armée austro-hongroise. Sous la conduite des anciens prisonniers de Russie, des mouvements révolutionnaires se produisent dans les garnisons de Prague et d'autres villes tchèques. Nombreux sont les soldats qui affichent ouvertement leurs sympathies pour les paysans et les ouvriers de l'Ukraine occupée. Les désertions se multiplient vertigineusement dans l'armée et sur le front. Des „détachements verts" formés dans les forêts de Bohême, de Slovénie, de Bosnie-Herzégovine, poussent les paysans à occuper les terres des hobereaux.

Les événements de Slovaquie et de Bohême prennent un cours décisif. Le Conseil socialiste tchèque fixe pour le 14 octobre une grève générale de 24 heures, à laquelle adhèrent les ouvriers de Bohême, de Moravie, de Silésie et de Slovaquie. Dans de nombreux centres, les ouvriers présentent des revendications sociales telles que la nationalisations de la grande industrie et de la grande propriété foncière. Les manifestation de masse mènent à la déclaration du Comité National tchèque, du 28 octobre, qui proclame la création de la Tchécoslovaquie en tant qu'Etat indépendant, sous forme de République.

Dans les contrées de Sud également, le mouvement révolutionnaire grossit sans cesse. A Fiume et à Pola éclatent des révoltes parmi les troupes croates. Le 28 octobre, Zagreb est occupée par les troupes mutinées. Le 29 octobre, le Conseil national de Zagreb déclare officiellement le détachement de la Croatie, Slovénie et Dalmatie, de l'Autriche-Hongrie et la création d'un Etat indépendant.

C'est ainsi que, non pas grâce à l'appui des protecteurs américains, mais par la lutte des masses populaires et sous l'influence de l'exemple de la Grande Révolution Socialiste d'Octobre se forma l'Etat tchécoslovaque indépendant et que s'affranchirent les peuples slaves du Sud, lesquels entreront dans la composition du nouvel Etat de Yougoslavie.

En Pologne, la lutte des masses afin de créer un Etat indépendant a été fortement entravée par les éléments bourgeois et nationalistes, en relation avec les gouvernements impérialistes d'Angleterre, de France et des Etats-Unis. Une partie d'entre eux avaient des attaches avec les milieux gouvernants d'Allemagne et d'Autriche-Hongrie. Le Conseil de régence de Varsovie, de connivence avec les autorités allemandes d'occupation, déclare la formation de la Pologne indépendante à laquelle se rallient les régions polonaises de la Galicie, sous la conduite du Conseil National polonais de Cracovie.

Les masses populaires de l'Ukraine Occidentale et de la Bucovine du Nord manifestent sans arrêt, durant l'automne et l'hiver de 1918—1919,

pour réclamer l'union avec l'Ukraine soviétique. De même celles de la Russie subcarpatique, qui veulent se détacher de la Hongrie. Mais sous la conduite des éléments bourgeois et sous l'influence anglo-française, une Rada ukrainienne se forme à Lvov, laquelle, en novembre 1918, proclame la République Populaire de l'Ukraine occidentale qui devait être envahie quelques mois plus tard par la Pologne bourgeoise. C'est alors également que l'Ukraine subcarpatique est englobée à la Tchécoslovaquie et la Bucovine du Nord à la Roumanie.

L'écrasement militaire de l'Autriche-Hongrie, à la fin du mois d'octobre et au début du mois de novembre, achève le démembrement de l'empire des Habsbourg, ainsi que la libération nationale de tous les Slaves qui en faisaient partie. Le 24 octobre plusieurs régiments hongrois du front italien se soulèvent. Puis c'est le tour des troupes tchèques, slovaques, roumaines. Les unités de la flotte de tous les ports dalmates se mutinent aussi et passent le 30 octobre sous la conduite du Conseil national yougoslave. Après la percée du front sur la Piave l'armistice est conclu le 3 novembre, les armées austro-hongroises capitulent et de dures conditions sont imposées aux dirigeants de l'Etat austro-hongrois en déroute. Les masses populaires des villes autrichiennes s'agitent et réclament un changement fondamental de régime avec déclaration de la République socialiste. Le 3 novembre les éléments d'avant-garde des ouvriers et les représentants de l'Union libre des étudiants socialistes convoquent une conférence qui constitue le Parti Communiste d'Autriche. La principale tâche du nouveau parti ouvrier fut de lutter pour une république socialiste. La chose ne put être réalisée, les forces du parti étant trop réduites.

Le 31 octobre un nouveau gouvernement provisoire est formé. Les sociaux-démocrates acceptent d'en faire partie; sous la pression des événements militaires et sous l'action des masses, l'empereur abdique le 11 novembre et la république est proclamée. A Budapest, à la suite des manifestations ouvrières, un Conseil National hongrois est formé, avec la participation des représentants sociaux-réformistes. Ce sont encore les représentants des partis bourgeois qui prennent la tête du gouvernement. Mais le 16 novembre ils sont cependant obligés de déclarer la République hongroise.

Le renversement de la monarchie des Habsbourgs s'est produit à la suite de la Grande Révolution Socialiste qui a poussé les masses laborieuses à la lutte et déterminé les éléments radicaux de la bourgeoisie à réaliser la révolution bourgeoise-démocratique.

En dehors de la libération nationale, fait accompli à l'automne 1918, cette révolution a eu la tâche insigne de balayer les derniers vestiges féodaux de la vie économique et politique.

Des possibilités s'offraient de transformer la révolution bourgeoise-démocratique en révolution socialiste. Si, en dépit de l'enthousiasme des masses, la chose ne s'est pas produite, la cause en est en premier lieu, l'absence d'un parti prolétarien révolutionnaire — car c'est à peine si les partis communistes venaient d'être fondés. Si le régime capitaliste fut sauvé, c'est grâce aux sociaux-démocrates réformistes, dont l'ascendant sur les masses ouvrières était grand, en raison de leur passé. Les impérialistes, au pouvoir dans les Etats de l'Entente victorieuse, mirent en œuvre tous les moyens pour im-

poser leur influence dans la sphère du capital occidental; ils appuyèrent fortement tout ce qui pouvait contribuer à étouffer le mouvement révolutionnaire des masses et à transformer les nouveaux Etats en têtes de ponts dirigées contre l'Union Soviétique.

*

La Grande Révolution Socialiste a facilité la libération nationale du peuple polonais, la création de l'Etat indépendant de Pologne[1].

La guerre et l'occupation autrichienne avaient réduit la paysannerie polonaise (qui formait les trois quarts de la population du royaume de Pologne) à la misère. La classe ouvrière occupait les positions avancées de la lutte contre la guerre et le joug étranger. Mais les masses laborieuses ne sauraient se contenter de revendications nationales. L'exemple grandiose du prolétariat russe, qui avait secoué le joug capitaliste, les souffrances apportées par la guerre menée pour le plus grand profit des capitalistes, les mouvements ouvriers d'Autriche-Hongrie, ne firent qu'éveiller plus fort encore la conscience de classe des ouvriers polonais qui, bien que réduits numériquement durant la guerre et à cause d'elle, passèrent à l'action révolutionnaire.

Toutes les classes sociales étaient intéressées par la libération nationale. La bourgeoisie était divisée. Une partie, conduite par le Conseil national polonais de Paris, se trouvait au service de l'Entante; la petite et moyenne bourgeoisies étaient représentées par les partis paysans, ceux-ci de deux nuances, à leur tour. Les deux partis socialistes s'unissent en un seul, lequel se déclare pour la nationalisation de la grande propriété foncière et de la grande industrie et pour de larges réformes politiques.

Le mot d'ordre „Un Etat polonais indépendant et démocratique" était à ce point populaire que les partis bourgeois conservateurs, le parti national catholique et les partis paysans tombèrent d'accord pour signer avec le parti socialiste un appel pour de larges réformes sociales. Mais ils n'allaient pas plus loin que la république bourgeoise parlementaire et s'opposèrent à toute tentative des ouvriers polonais de suivre l'exemple du prolétariat russe qui avait instauré la dictature du prolétariat.

Le 14 octobre 1918, le Comité central du parti socialiste polonais appelle les ouvriers à la grève générale pour obtenir la satisfaction de larges revendications, mais ne montre pas la nécessité d'instaurer le pouvoir des masses populaires. Certaines fractions des socialistes étaient d'avis de confier le pouvoir à Pilsudski, en s'imaginant qu'il allait réaliser, à lui seul, le socialisme. Les milieux réactionnaires représentés par le Conseil de régence et qui connaissaient les véritables intentions de Pilsudski, étaient également pour lui.

Un appel commun du parti social-démocrate polonais et lithuanien et du parti socialiste polonais de gauche, lancé en novembre 1918, invite les ouv-

[1] La question du rôle de la Révolution d'Octobre dans la formation de la Pologne indépendante a occupé une place centrale non seulement dans l'historiographie polonaise, consacrée à la dite Révoluton d'Octobre, mais aussi dans toute l'historiographie polonaise de ces dernières décennies (A. E. Manusevič, dans la Зарубежная литература . . . , p. 65).

riers à suivre l'exemple des travailleurs russes donné pour la révolution socialiste, mais il omet d'insister aussi sur une revendication extrêmement populaire: la libération nationale. Ces partis appellent à la formation de Soviets de députés des ouvriers qui se réalise d'ailleurs dans quelques grands centres. Un rôle actif dans ce sens est joué par le „Nasza Trybuna", organe central du parti social-démocrate polonais et lithuanien, qui reparaît le 2 novembre 1918.

L'organisation militaire — près de 50 000 hommes commandés par Pilsudski — désarme les troupes autrichiennes, se déclare en faveur d'une république populaire indépendante, mais contre les Soviets. Le 6 novembre 1918 se forme à Lublin un gouvernement populaire conduit par Dachinski qui retire le pouvoir au Conseil de régence et proclame la République Populaire indépendante, gagnant de la sorte l'adhésion des larges masses populaires.

Le gouvernement de Lublin a poursuivi la reconstitution d'une Pologne indépendante sur des assises démocratiques, mais il s'est arrêté à mi-chemin. A l'arrivée de Pilsudski à Varsovie, il lui passa le pouvoir, ses visées étant de satisfaire les masses en ébullition. C'est bien ce que montra la formation du „gouvernement ouvrier-paysan" de E. Moracewski.

Dans la première moitié du mois de novembre 1918, le mouvement de masse s'avère très puissant; des gardes-rouges sont formées; des fabriques et des domaines sont confisqués; une „république paysanne" fait, elle aussi, son apparition. Un rôle important est joué par le soviet des députés-ouvriers de Dombrova qui opère des changements révolutionnaires et manifeste sa solidarité avec l'Union Soviétique. Le Soviet de Dombrova aussi bien que la république paysanne de Tarmobjeg entrent en conflit avec les autres forces politiques du gouvernement de Lublin au Conseil de régence. Sous le gouvernement Moracewski, les contradictions continuent; les masses ouvrières entrent en grève, se livrent à des manifestations, organisent des détachements rouges; l'Union de la Jeunesse Socialiste se déclare, en faveur de la dictature du prolétariat. Tout au long du mois de décembre, une agitation fébrile règne à Varsovie et dans le bassin houiller, sous la conduite du PSDP et L. et du PSP de gauche; nombreux sont les mots d'ordre qui, lors des réunions et des manifestations, expriment la solidarité avec l'Union Soviétique, avec Lénine.

L'action des deux partis socialistes menait à l'approfondissement de la révolution, à la formation de soviets uniques des travailleurs, alors que le parti socialiste polonais freinait les actions de masse et allait jusqu'à former ses propres soviets. On réussit à constituer des soviets de députés des ouvriers comprenant tous les courants socialistes, ce qui eut comme résultat de consolider les rangs de la classe ouvrière et de préparer la formation du Parti Communiste de Pologne.

Le 16 décembre 1918 a lieu le congrès d'unification du PSDP et L avec le PSP de gauche; une plate-forme politique juste y est votée en vue de la victoire de la révolution socialiste en Pologne. Le gouvernement Moracewski, paravent derrière lequel se dissimule la bourgeoisie, y est flétri; on y réclame le pouvoir pour les soviets d'ouvriers et de paysans, on s'y prononce en faveur de la III-e Internationale. Mais ce qui n'a pas été compris avec justesse, ce fut la tactique à appliquer pour la formation d'un Etat polonais à

même de procéder immédiatement aux réformes démocratiques-bourgeoises dans le but de satisfaire aux revendications de toutes les catégories sociales opprimées. En dépit de ses lacunes, le nouveau parti, le Parti Ouvrier Communiste Polonais, représente l'organisation de lutte la plus importante qui ait résulté en Pologne de l'influence de la Révolution Socialiste et qui allait hisser le mouvement révolutionnaire polonais à l'échelon le plus élevé.

Dès la fin du mois de décembre, le gouvernement provoquait des conflits avec les forces révolutionnaires de plusieurs centres: Dombrova, Zamosti, ets. Les mesures contre-révolutionnaires ouvrent les yeux d'un grand nombre de membres du P. S. P. qui soutenaient le gouvernement. Bientôt aussi nombreux que les socialistes de droite, ils sont pour un véritable gouvernement ouvrier-paysan. Ils suivent la voie tracée par les communistes polonais à l'exemple de la Révolution d'Octobre.

Après que les troupes gouvernementales eurent noyé dans le sang les manifestations du 29 décembre 1918 à Varsovie, les ouvriers s'écartent plus encore du gouvernement. Ils réclament des armes, mais, sous la pression des partis bourgeois, le gouvernement Moracewski démissionne le 16 janvier 1919.

C'est le gouvernement Paderewski, ouvertement bourgeois, qui lui succède et la réaction s'intensifie. Appuyé par les éléments bourgeois du Séime et par l'Entente, et de commun accord avec Pilsudski, le nouveau gouvernement prend des mesures contre les organisations révolutionnaires, les soviets en particulier, qui, à cette époque, comptaient près d'un demi-million d'ouvriers et de paysans. Dans certaines régions, l'influence des communistes l'emportait de loin au sein des soviets; dans d'autres, elle égalait celle des socialistes polonais.

Cependant les actions des communistes étaient entravées, non seulement par les autorités de plus en plus réactionnaires, mais aussi par le P. S. P. qui ne voulait pas les comprendre. Lorsque le 31 janvier, les communistes proposèrent la grève pour renverser le gouvernement, les socialistes polonais de droite s'y opposèrent; ils ne furent d'accord que sur la question de Silésie-Cieszyn, et une puissante grève générale fut déclenchée le 7 février 1919.

L'idée de la grève générale agitait sans cesse les masses ouvrières; elle avait été mise à l'ordre du jour par les représentants du parti communiste et du P. S. P. de gauche, à l'exemple des actions résolues des ouvriers russes et allemands. Les spartakistes allemands, détachements révolutionnaires de la classe ouvrière d'Allemagne exerçaient à cette époque, un grand prestige.

Une grève générale, revêtant un caractère de masse, éclata les 12 et 13 mars; elle épouvanta non seulement les nouveaux gouvernants, mais aussi les éléments de droite de la direction du P. S. P. et de certaines unions syndicales qui se mirent ouvertement à combattre les soviets et réclamèrent leur dissolution. Des „soviets indépendants" furents créés, mais cessèrent rapidement de fonctionner.

La plate-forme des éléments de droite reposait sur les sentiments patriotiques; en se déclarant pour une Pologne unie et indépendante, elle exploitait contre les communistes certaines erreurs commises par ces derniers. La direction du parti communiste polonais essaya de les réparer en décla-

rant, lors d'une grande réunion, que la classe ouvrière polonaise pouvait compter sur la solidarité des prolétaires russes, et qu'il ne pouvait être question de la moindre „intervention soviétique".

La situation révolutionnaire en Pologne, au cours des années 1918 et 1919, résulte de plusieurs facteurs. L'effondrement du régime tsariste, qui avait tenu longtemps la Pologne dans les chaînes, a influencé l'état d'esprit de la classe ouvrière, de la petite bourgeoisie, de la paysannerie et des intellectuels. A ce facteur extérieur, il convient d'ajouter l'aggravation de la situation à l'intérieur, l'état lamentable de l'économie du fait de la guerre; ce qui fait que dans la situation révolutionnaire, la question nationale se mêlait à la question sociale.

*

La fondation de l'Etat tchécoslovaque n'a pas été la seule conséquence de la Grande Révolution Socialiste sur les destinées des peuples tchèque et slovaque. Influencées par elle, les masses ouvrières se radicalisèrent et poussèrent les dirigeants du parti social-démocrate tchèque à prendre une attitude plus résolue pour la révolution socialiste.

Tout au long de l'année 1918, les manifestations de la classe ouvrière prennent un caractère plus nettement revendicatif. L'influence croissante des idées socialistes sur les masses tchèques se fit jour le 1-er mai 1918, lorsque furent demandées la transformation socialiste de la société et la création d'un Etat indépendant sans exploitation de classe. A Plzeň et à Kladno eurent lieu des combats de rue et des attaques armées, ce qui obligea le gouvernement autrichien à déclarer l'état de siège.

En Bohême et en Moravie, de nombreuses grèves éclatent durant l'été de 1918, grèves que les interventions armées ne réussissent pas à étouffer; elles donnent l'occasion de parler de la révolution, de l'exemple donné par la Russie soviétique. La lutte des ouvriers se déroule sous les mots d'ordre: „Le peuple russe nous indique la route, entamons la lutte — et nous vaincrons".

Sous la pression des masses se constitue, le 6 septembre 1918, le Conseil socialiste, formé des praesidiums des comités exécutifs des partis social-démocrate et national-socialiste, mais à tendance réformiste et collaborationniste. C'est plus tard qu'y entra Smeral, représentant du courant de gauche. Les masses laborieuses font confiance au nouveau Conseil, car dans son appel-programme, il n'est pas seulement question de l'Etat tchécoslovaque libre, mais aussi de transformation de la structure sociale sur une base socialiste. Mais la classe ouvrière se convainc rapidement que l'activité du Conseil ne s'exerce pas dans la direction souhaitée, et que celui-ci se contente d'agir dans le même esprit — ou presque — que le Comité national tchèque, formé en majorité de membres des partis bourgeois.

Mais le courant révolutionnaire était tellement puissant que les masses passèrent outre les réserves de la direction du Conseil. La grève générale du 14 octobre 1918 fut approuvée dans les usines par toutes les organisations politiques et syndicales inférieures; un comité d'action, au sein duquel Smeral joua le principal rôle, fut formé. L'action du 14 octobre devint un acte révolutionnaire d'une grande importance; les tracts lancés alors attaquent

les tendances qu'a la bourgeoisie de conserver ses privilèges dans le nouvel Etat qui devait être constitué.

En même temps, la direction de la social-démocratie tchécoslovaque adresse un appel aux travailleurs allemands de la Bohême du Nord, appel dans lequel — sous l'influnece des grands principes de la Révolution d'Octobre — le droit à l'autodétermination leur est reconnu.

En Union Soviétique même et sous l'influence directe de la Révolution Socialiste, est constituée, au cours du Congrès des sociaux-démocrates révolutionnaires tchèques (du 25 au 29 mai 1918), la force révolutionnaire de la classe ouvrière tchécoslovaque: le Parti Communiste tchécoslovaque. Le Congrès appelle les ouvriers tchèques à la révolution socialiste; en même temps, le nouveau parti considère de son devoir d'aider à la défense de l'Union Soviétique. Les communistes tchèques se trouvant en Union Soviétique déployèrent une vive activité parmi leurs compatriotes prisonniers pour qu'ils prissent rang dans l'Armée Rouge; ils contribuèrent, par ailleurs, à l'écrasement des détachements contre-révolutionnaires qui se trouvaient en Russie et qui, poussés par l'Entente, combattaient le pouvoir soviétique.

Les journaux „Delnicky Denik", „Rovnost" et „Pravo Lidu" démasquent les manoeuvres des réactionnaires de Londres et de Paris et donnent de nombreuses informations sur la vie en Union Soviétique. Ceci redouble l'esprit révolutionnaire des masses laborieuses et contribue à renforcer leur conviction de la nécessité, pour le prolétariat tchécoslovaque, de combattre lui aussi pour réaliser la société socialiste dans son pays. Revenus du front, les soldats tchèques et slovaques déploient une intense activité pour propager les idées et les réalisations de la Révolution Socialiste de Russie. Ils diffusent des feuilles volantes et des brochures incitant les ouvriers, les paysans et les soldats à suivre l'exemple des masses ouvrières de la Russie soviétique, à créer des soviets. C'est eux que l'on trouve à la tête des insurrections armées de l'été et de l'automne de 1918, ainsi que des grandes grèves de juin et d'octobre 1918.

Dans son discours prononcé à la IV^e^ Conférence des Syndicats et des Comités d'Entreprises de Moscou, Lénine a montré que la vague de grèves d'Autriche-Hongrie a été un témoignage de l'influence de la Révolution d'Octobre: „les ouvriers russes... ont fait un pas conséquent de travailleurs internationalistes conscients; ils ont aidé à faire croître la révolution en Allemagne et en Autriche, ce que jamais au monde une révolution n'a fait dans un Etat ennemi, se trouvant en état de guerre, en état d'acharnement extrême"[1].

Puisant à l'expérience de la Révolution d'Octobre l'idée des soviets, les ouvriers tchèques d'avant-garde passent en avril 1918, à la création des Soviets de députés des ouvriers, des paysans et des soldats. C'est ainsi qu'il s'en forma à Prague et à Kladno — lesquels furent parmi les mieux organisés — ainsi qu'à Brno, Moravska-Ostrava, Plzeň. Leur rôle fut décisif lors de la grève générale du 14 octobre, lorsque les ouvriers, soutenus par la population et par les soldats, essayèrent de s'emparer du pouvoir dans différents centres: Kladno, Brandish, Staro-Boleslav, Pisek, etc. Quand,

[1] V. I. Lénine, Сочинения, т. 27, M., 1950, p. 441—442.

le 15 octobre, le soviet socialiste de Prague lança une proclamation invitant à la reprise du travail, les ouvriers furent nombreux à manifester leur mécontentement et à insister sur la nécessité de satisfaire toutes leurs revendications, revendications que soutenaient les socialistes de gauche.

Dès le 29 octobre — le lendemain du jour où le Comité National déclara avoir pris le pouvoir — leurs délégués demandèrent, dans les réunions de la Maison du Peuple, à Prague, la satisfaction de toutes „les revendications socialistes du prolétariat". Immédiatement après la capitulation de l'Autriche-Hongrie, les comités locaux qui se formèrent à travers toute la Tchécoslovaquie prirent le pouvoir en mains, sans que les anciennes autorités opposassent la moindre résistance.

Les obstacles, ce furent les autorités bourgeoises de Prague qui les dressèrent, avec l'appui des sociaux-démocrates de droite, en exhortant au calme et à la „sagesse". Dans leurs démonstrations, un grand nombre d'ouvriers et de soldats réclamaient une république socialiste; mais se fiant encore aux sociaux-démocrates qui se trouvaient à la tête des comités nationaux, les ouvriers espéraient les voir combattre pour une république socialiste. Illusions bientôt envolées, car le nouveau gouvernement prit des mesures destinées à empêcher la constitution de soviets.

En novembre, les ouvriers de Moravie poursuivirent leur lutte pour la république socialiste. Le 4 du mois de puissantes démonstrations ont lieu à Plzeň, 50 000 personnes y participèrent. On trouvait des soviets socialistes en Bohême et en Moravie: à Prague, Brno, Plzeň, Olomouc, Hussovice, Zidernice, Julianov, Rakovnik, Juhlava, Kralova, Pole, Třebic, Kladno, Žižkov, Třebov, Nusle, Pankrac, etc., tous reflétant l'état d'esprit révolutionnaire des masses. Leur dirigeants souhaitaient une république socialiste; à Zidernice les ouvriers déclarèrent leur ville „ville socialiste".

Les paysans, eux aussi, croyaient en de profonds changements. Ils réclamaient la confiscation des terres, non seulement de celles des propriétaires autrichiens, mais aussi de celles de propriétaires tchèques. En Moravie ils pénétrèrent dans les manoirs des grands domaines. Mais, devant les promesses de réforme agraire faites par les nationaux-socialistes et par les sociaux-démocrates de droite, les mouvements paysans s'atténuèrent.

Le prolétariat tchèque n'a pu aller au-delà du renversement de la monarchie austro-hongroise et de la libération nationale. Le nouvel Etat s'est formé sur les mêmes bases bourgeoises, les ouvriers ne réussissant pas à imposer leur volonté d'en changer la structure économique et sociale. Là aussi, on sentit l'absence d'un parti marxiste-léniniste qui parachevât la révolution démocratique-bourgeoise et la transformât en révolution socialiste. Un fait n'en demeure pas moins, c'est que la fondation de l'Etat des deux peuples slaves d'Occident, qui venait de rendre palpables des rêves séculaires de liberté, constitua un grand succès historique, dû à l'influence puissante de la Grande Révolution Socialiste d'Octobre.

La Slovaquie, encadrée dans la lutte commune menée par les pays frères de Bohême et de Moravie, pour l'accomplissement du même idéal national et social, avait son spécifique national. Les masses ouvrières des villes, enrôlées dans le parti social-démocrate, avaient accueilli avec enthou-

siasme la nouvelle de la Révolution d'Octobre publiée par le journal du parti, le „Rabotnicke Noviny". Celui-ci, publiant de „Manifeste du parti social-démocrate de Hongrie", à l'occasion des propositions de paix du gouvernement soviétique, écrivait: „La révolution russe est la cause commune de la démocratie et du socialisme du monde entier".

Dans de nombreux centres comme Bratislava, Košice, Liptovsky, Rybarpole, Podbrezova, Zvolen, ont lieu des grèves et des manifestations. Aux meetings du 1-er mai, les paysans des alentours se joignent aux ouvriers; c'est l'occasion de réclamer le droit à l'autodétermination pour tous les peuples d'Autriche-Hongrie. La grève générale de juin englobe la Slovaquie aussi; elle fut particulièrement intense à Bratislava, Podbrezova, Krompachi, Košice, Handlova, etc.

Dans la deuxième moitié du mois d'octobre, le mouvement paysan gagne de nombreuses régions de Slovaquie; des troubles auxquels participant en commun des paysans et des citadins ont lieu; leur caractère est plus grave à Nitra et à Kremice. Parmi les soldats, le courant de révolte se manifeste par le refus de partir pour le front, ce qui se produisit au mois de juin dans les unités de Bratislava, Rimovska, Subotice, puis dans celles de Nitra, Leopoldov et d'ailleurs encore.

Le mouvement révolutionnaire de Slovaquie eut un caractère spontané. La direction de la social-démocratie ne fit presque rien pour en prendre la tête. Elle s'entendait avec les éléments bourgeois slovaques, avec lesquels elle collaborait au Conseil National slovaque, créé à Pest en septembre 1918. Ce n'est qu'en octobre 1918 que se forma le Conseil National slovaque sur la terre de Slovaquie, dans la ville de Turčiansky Sv. Martin.

Une déclaration fut lancée. Il y était dit que le peuple slovaque était une partie du peuple tchécoslovaque uni, et qu'il réclamait le droit à l'autodétermination. En novembre 1918, toute la Slovaquie fut embrasée par le feu de la révolution. Quelque 200 soviets municipaux sont formés. Partout éclatent des soulèvements paysans, conduits par les soldats revenus du front et qui ont à combattre les soldats hongrois, soutenus par la bourgeoisie slovaque elle-même. Des conseils nationaux et des gardes nationales sont formés. Ils sont conduits par des éléments de la bourgeoisie hongroise et slovaque, aidés par la social-démocratie de droite.

Le mouvement révolutionnaire slovaque se poursuivit durant l'hiver 1918—1919, dans des conditions complexes. A Budapest le gouvernement bourgeois-démocratique de Karoly essayait de convaincre le Conseil National slovaque de continuer à demeurer dans le cadre de la Hongrie. Le Conseil national tchécoslovaque de Prague avait envoyé des troupes pour soutenir le ralliement de la Slovaquie au nouvel Etat tchécoslovaque. Bien que le congrès social-démocrate du 25 décembre 1918 se tînt sous l'influence de l'aile droite, il dut, sous la pression des sociaux-démocrates de gauche, inclure dans sa résolution certaines thèses radicales. Ces éléments bénéficièrent de l'aide du parti communiste hongrois, fondé en novembre 1918, qui déployait aussi son activité en Slovaquie.

En réponse à l'occupation de Bratislava, de Košice et d'autres villes par les troupes envoyées de Prague et soutenues par la bourgeoisie slovaque, une nouvelle vague de grèves déferle sur toute la Slovaquie en fév-

rier-mars 1919; sous le prétexte du „péril hongrois", le gouvernement central décrète l'état de siège; mais la troupe refuse de tirer sur les manifestants.

La proclamation, en Hongrie, de la République Soviétique, donna une nouvelle impulsion au mouvement révolutionnaire de Slovaquie. Les troupes rouges pénètrent dans une partie du pays. Le premier mai 1919, les ouvriers de Slovaquie, au cours de puissantes manifestations, expriment leur solidarité avec le prolétariat de Russie et de Hongrie. Des détachements d'ouvriers slovaques combattaient sur les arrières des armées tchécoslovaques contre-révolutionnaires commandées par des officiers français. A la fin de mai et au début de juin 1918, les ouvriers se soulèvent dans plusieurs centres. Au milieu de juin, après l'entrée des troupes rouges à Košice et à Presov, la République Soviétique Slovaque est proclamée. Elle ne dura que trois semaines, mais démontra la force des travailleurs de Slovaquie. De même qu'en Hongrie, les dirigeants communistes commirent toute une série de fautes, qui menèrent à la défaite de la République soviétique de Slovaquie sous les coups de la bourgeoisie coalisée, et à l'instauration de la dictature militaire.

La victoire de la Grande Révolution Socialiste exerça une immense influence sur les masses laborieuses de Bulgarie. Elle marqua toutes les couches de producteurs, lasses d'une guerre désastreuse, et convainquit le peuple tout entier qu'il fallait mettre fin à la guerre et suivre l'exemple du prolétariat russe.

L'historiographie bulgare s'est beaucoup occupée de l'influence d'Octobre — très forte en vérité — sur le parti des „tesniacs" et moins de celle qui s'est fait sentir dans le mouvement paysan, pourtant très avancé en Bulgarie, et dans la pensée et l'idéologie des intellectuels du pays[1].

Pendant toute la durée de la guerre, les „tesniacs" sont restés fidèles aux principes de l'internationalisme prolétarien. Dès le mois d'août 1914, Blagoev, le dirigeant autorisé de la classe ouvrière bulgare, déclarait: „La guerre générale sera suivie en Europe de la révolution générale"[2]. On lit dans un article de la revue „Novo Vreme" (août 1914): „La révolution éclatera peut-être même avant la fin de la guerre et tout d'abord en Russie".[3]

A la nouvelle de la Révolution d'Octobre, l'enthousiasme s'empare du parti et des masses des travailleurs; l'organe central explique, dans toute une suite d'articles ce qu'est le parti bolchévik et ce que signifie la Révolution du 7 novembre. Un article du „Rabotničeski Vestnik" — du 12 novembre — déclare que: „...ce qui se passe actuellement en Russie est d'une importance historique mondiale"[4]. Tous les changements, toutes les actions de la Russie nouvelle, figurent au jour le jour, avec des commentaires dans la presse du parti, les „tesniacs" faisant preuve d'une juste compréhension du caractère de la Révolution et du nouvel Etat soviétique. Ils sont con-

[1] On trouve des données en abondance dans l'article de M. A. Birma, publié dans Зарубежная литература..., p. 41—51.

[2] Cité d'après P. Georgiev, L'influence de la Grande Révolution Socialiste d'Octobre en Bulgarie, Moscou, 1957, p. 7.

[3] Ibidem, p. 9.

[4] Ibidem, p. 19.

vaincus en premier lieu que la victoire du 7 Novembre représente la victoire du socialisme à l'échelle internationale. Ils sont cependant dans l'erreur lorsqu'ils croient que la révolution va se déclencher, à ce moment, dans toute l'Europe.

En raison de l'état de guerre et de la censure, les „tesniacs" utilisent également la littérature illégale dans laquelle ils peuvent s'exprimer plus clairement et appliquer les enseignements de la révolution russe à l'état de choses de la Bulgarie. Dès l'été de 1917, des tracts et des brochures paraissent, incitant à la résistance à la guerre impérialiste. La première manifestation du mouvement contre la guerre a été la fraternisation des soldats bulgares et des soldats russes sur le front du Siret; tracts et brochures sont également distribués sur le front sud. En novembre 1917, le parti lance un appel illégal, diffusé sur le front aussi par lequel les populations de Macédoine, de Thrace et de Dobroudja se voient reconnaître le droit à l'autodétermination, la monarchie devant être abolie, la république démocratique proclamée et l'exemple des camarades russes suivi.

Les premiers décrets du Pouvoir soviétique sont diffusés au sein de la population et parmi les soldats. A la tribune du Parlement, Dimităr Blagoev se solidarise avec la Révolution socialiste. Le groupe parlementaire des „tesniacs" demande que l'on accepte les propositions de paix des Soviets et que les pourparlers soient entamés. Un grand meeting convoqué à Sofia par le parti, le 2 décembre, vote une résolution imprimée et largement diffusée dans tout le pays, résolution dans laquelle il est déclaré que les travailleurs de Bulgarie considèrent la cause du prolétariat russe comme étant la leur; une dépêche dans ce sens est expédiée au gouvernement soviétique.

Un autre appel du parti, lancé aux ouvriers et aux petits producteurs, leur demande de s'élever contre la guerre, de commencer la lutte selon l'exemple de leurs frères russes. Dans une brochure, ce n'est pas seulement la paix qui est demandée, mais aussi la lutte pour le renversement du pouvoir des capitalistes. Un spécifique de la littérature légale et illégale des socialistes „tesniacs" de l'époque, consiste à soutenir la formation d'une Fédération balkanique des pays à régime de république démocratique. De même, on y considère que la seule force révolutionnaire réside dans la classe ouvrière, l'alliance avec la paysannerie étant étrangère, alors à l'idéologie des „tesniacs".

En dépit des mesures de repression prises par le gouvernement — entre autres la condamnation de G. Dimitrov à trois ans de prison —, le mouvement contre la guerre gagne en ampleur parmi les soldats. Des cas de plus en plus fréquents de refus de préparation à l'offensive se font jour. Au sein des unités militaires se forment des comités de soldats qui agissent selon les mots d'ordre du parti. Les paysans s'agitent, à leur tour, mais, politiquement, ils sont plutôt sous l'influence de l'Union Populaire agraire bulgare, aux tendances démocratiques-bourgeoises.

La situation matérielle précaire de la Bulgarie, le manque d'aliments en particulier, a facilité la radicalisation des masses et leur rapprochement des partisans de la paix et de la révolution. Les actions des soldats contre la guerre sont soutenues par les masses. Un mot d'ordre apparaît: „Ne jetez

pas vos armes, gardez les pour un nouveau combat, à l'intérieur". Au printemps et en été de l'année 1918, la décomposition de l'armée bulgare se précise; nombreux sont les soldats et même les officiers qui désertent le front pour constituer des groupes armés illégaux. Au parlement, Kirkov, protestant contre les arrestations et les condamnations de soldats, montre que plus de 40 000 hommes de l'armée bulgare, assez réduite, étaient à l'époque sous enquête.

Au sein même de l'armée se forme le courant dit „des septembristes", les soldats déclarant qu'ils abandonneraient le front en masse au mois de septembre. Lorsque le 15 septembre le front sud est rompu par les armées de l'Entente, les soldats bulgares cessent la lutte et se dirigent vers Sofia. C'est le début de l'insurrection militaire connue sous le nom de révolte de Radomir ou Vladaï.

Les troupes soulevées occupent le Quartier Général de l'armée bulgare à Küstendil et se réunissent à Radomir, à 30 km de Sofia, sous la conduite d'un comité révolutionnaire formé d'un socialiste „tesniac", d'un agrarien et d'un anarchiste. Pris de peur, le soi-disant gouvernement démocratique, libère Stamboliiski pour traiter avec les révoltés. Le 27 septembre 1918, la république bulgare est proclamée à Radomir.

Sous la conduite de l'agrarien Daskalov, le mouvement de Radomir commence à se réorganiser et on entreprend la marche sur Sofia. Les mineurs de Pernik, sur la route des révoltés, n'adhèrent malheureusement pas au mouvement. Cependant la marche continue jusqu'à 15 km de Sofia, et Stamboliiski, lui-même se cache. Les révoltés arrivent aux faubourgs de Sofia. Devant la situation critique, le gouvernement, soutenu par l'aile droite des agrariens et par les sociaux-démocrates „larges", mobilise toutes les forces militaires, dont une division allemende, et écrase les révoltés. Si la république de Radomir n'a pas duré, la faute en est aussi aux „tesniacs" qui n'ont pas compris qu'il leur fallait s'allier aux agrariens de gauche. La révolte fut sauvagement réprimée, mais elle a représenté un moment culminant de l'esprit révolutionnaire dans l'armée, effet de l'influence de la Révolution Socialiste. Lénine appréciait la révolte de Radomir. Le 9 octobre 1918, il écrivait dans un article: „Voici maintenant que la Bulgarie nous imite directement"[1].

Le même jour l'armistice est conclu avec les forces de l'Entente qui posent des conditions ressemblant à une capitulation. Le traité de paix, imposé par elles, redouble les difficultés du pays.

Cette situation n'a fait que développer davantage le mouvement révolutionnaire; l'affermissement du pouvoir soviétique, ainsi que les événements de l'Europe centrale et du Sud-Est, donnent encore plus de poids à l'influence de la Grande Révolution Socialiste. Renouvelant sa structure, le parti des „tesniacs" devient le parti de masse des ouvriers bulgares.

Partant des principes de l'internationalisme prolétarien, les socialistes de gauche popularisent largement, à la fin de 1918 et au début de 1919, les idées de la Révolution d'octobre et se dressent pour la défense de l'Union Soviétique. La première victoire du parti fut la loi d'amnistie votée

[1] V. I. Lénine, Сочинения, т. 28, M., 1950, p. 92.

par l'Assemblée Populaire, sur la proposition du groupe parlementaire socialiste, soutenu par les agrariens.

L'agitation de la classe ouvrière s'exprime par de nombreuses grèves, dont l'une des plus grandes fut celle des mineurs de Pernik, en janvier 1919. Dans l'armée bulgare, dont l'effectif avait été augmenté avec l'approbation de l'Entente soucieuse, par crainte de mouvements, d'aider le gouvernement acolyte, l'état d'esprit s'aiguisait; et nombre de jeunes officiers manifestaient ouvertement leurs sentiments hostiles au gouvernement et à l'ordre bourgeois.

A son premier congrès d'après la guerre, en mai 1919, le parti socialiste des „tesniacs" constate d'importants succès dans sa radicalisation; la déclaration-programme montre ce progrès, constate la conséquence, quant aux principes, de l'attitude observée jusque là; le parti se transforme en parti communiste. „La victoire de la Révolution Socialiste de Russie a nettement indiqué les buts et les moyens de la révolution prolétarienne internationale" — est-il dit dans la déclaration. En ce qui concerne la situation de la Bulgarie, le nouveau programme énumérait d'instaurer la dictature du prolétariat sous la forme des Soviets, création d'une milice populaire, nationalisation des moyens de production, etc.

Le parti continua de plus belle la campagne en faveur de l'Union Soviétique, en publiant des nouvelles qui démasquaient les mensonges débités contre elle. Vasil Kolarov écrivit alors une brochure bien documentée, La Russie bolchévique. De nombreuses réunions appelaient les masses à saboter les mesures prises par le gouvernement en vue de soutenir les Gardes-Blancs, à lutter pour défendre la patrie du socialisme et nouer des relations diplomatiques avec elle.

En dépit de certaines lacunes — en premier lieu la non-compréhension du rôle de la paysannerie dans un pays où elle représentait 82 % de la population — le parti communiste devint l'un des plus forts de Bulgarie. Lors des élections du mois d'août 1919, avec 120 000 voix et 47 mandats, il se situe immédiatement après le parti agrarien. Le parti communiste bulgare joue un rôle important dans l'ensemble de la vie ouvrière du monde entier.

*

Le Grand Octobre s'est fait ressentir aussi dans la vie des peuples du Sud-Est de l'Europe: les Croates, les Slovènes, les Bosniaques, les Herzégoviniens, les Macédoniens et les Dalmates de l'empire des Habsbourgs, aussi bien que les peuples de Serbie et du Monténégro — pays indépendents — tous ensemble formant, par le démembrement de l'Autriche-Hongrie, le nouvel État de Yougoslavie.

La nouvelle de la Révolution d'Octobre fut accueillie avec enthousiasme par les travailleurs des provinces slaves d'Autriche-Hongrie qui y virent le début de profondes transformations en Russie et celui d'un renforcement de leur propre mouvement révolutionnaire. Les organisations ouvrières dissoutes pendant la guerre se reconstituent, tandis que les idées socialistes gagnent sans cesse du terrain.

L'aile révolutionnaire du parti social-démocrate de Bosnie-Herzégovine, le plus puissant des partis sociaux-démocrates yougoslaves, ouvre la voie à

une action décidée. Le journal „Glas Slobode" publie les décrets du gouvernement soviétique. L'attitude des réformistes est critiquée. Les bolchéviks sont donnés en exemple. Les radicaux-démocrates regardent avec attention et sympathie les événements de Russie. Une évolution significative est celle du Parti paysan croate qui adopte l'épithète de „républicain", tandis que l'organe du parti „Dom" se livre à des appréciations positives sur la solution donnée par le gouvernement soviétique à la question paysanne.

La grève générale de janvier 1918 connaît une grande expansion dans les villes portuaires de Yougoslavie où se constituent des comités révolutionnaires militaires. A Pola et à Trieste, la grève dure jusqu'au 2 février; à Cattaro elle se transforme en une émeute armée des marins; bien que réprimée par la terreur, elle n'en a pas moins continué à animer les marins. En mars 1918, de puissantes manifestations ont lieu à Sarajevo et à Buceval, où l'on revendique pour la paix; dans le Banat, les ouvriers agricoles s'agitent contre la guerre.

Le mots d'ordre: „Pour la paix et le socialisme" flottent à l'occasion des manifestations du 1-er mai en Croatie, et en Slovénie, en Bosnie et en Herzégovine, ou bien figurent dans les pages du „Glas Slobode", le journal le plus répandu. La seconde grève générale de juin 1918, accueillie d'un côté par de petites concessions de la part du gouvernement et de l'autre, par des représailles, renforça l'esprit de lutte.

En octobre 1918, la crise révolutionnaire commence dans les provinces yougoslaves, comme dans toute l'Autriche-Hongrie. En Croatie, en Voïvodine, en Slovénie, en Bacica, les paysans entament la lutte contre les gros propriétaires terriens autrichiens et hongrois. Dans le district de Moravitza (Bacica) se forme la „Narodne veče" sous la conduite des paysans révoltés; ces derniers occupent les propriétés foncières; dans plusieurs districts de la Voïvodine, ils les partagent entre eux et forment ce qu'on appela une république rouge. En Croatie, c'est dans la partie centrale que le mouvement paysan est plus puissant; les paysans refusent d'exécuter les travaux sur les terres des hobereaux; ils attaquent les organismes de l'administration. Les „détachements verts" bien connus, agissent dans les montagnes et les forêts de la Croatie, de la Slovénie et d'autres provinces; le nombre des partisans s'élève, à fin de 1918, à plusieurs centaines de milliers d'hommes.

A la fin du mois d'octobre, l'armée ne combat plus. Dans les garnisons yougoslaves, les militaires, sous la conduite des sociaux-démocrates et des anciens prisonniers, se soulèvent et occupent les dépôts de nombreuses villes de Croatie, de Slovénie, de Dalmatie, du Banat. Des assemblées de masse qui réclament la formation d'un Etat unitaire, se tiennent tout d'abord à Ljubljana, puis à Maribor, Tsélié, Zagorie et dans d'autres villes de Slovénie.

Les partis sociaux-démocrates de Serbie, Bosnie et Herzégovine soutenaient que l'unification devait être effectuée en se fondant sur un programme de revendications politiques et sociales-économiques. Mais les leaders de droite des partis sociaux-démocrates de Croatie et de Slovénie appuyèrent la „Narodne veče" — les nouveau parlement — de Zagreb qui se trouvait entre les mains des partis bourgeois, très puissants dans ces provinces et qui avaient pris le pouvoir après le démembrement de l'Autriche-Hongrie.

Pour venir en aide à la „Veče" de Zagreb, qui traitait avec le gouvernement réactionnaire de Belgrade, l'Entente envoie des troupes américaines et italiennes occuper la Dalmatie, le Monténégro et le littoral de la Croatie; des troupes françaises et serbes pénètrent en Bosnie, en Herzégovine, en Croatie et en Slovénie. Des démêlés ont lieu entre les troupes d'occupation et les masses révolutionnaires qui s'opposent à elles. La conférence du parti social-démocrate yougoslave qui se tient à Ljubljana, le 19 janvier 1919, adopte une résolution de protestation.

Le 10 décembre 1918 un gouvernement du nouvel Etat est constitué; il comprend les représentantes des 12 partis existant alors sur le territoire unifié, mais il est conduit, en réalité, par la grande bourgeoisie serbe, soutenue par l'Entente et par les sociaux-démocrates de droite, figurent dans le gouvernement afin de leurrer les masses. Le gouvernement Protić — celui-ci étant le chef du parti radical de Serbie — mène une politique réactionnaire à l'intérieur et supprime le peu d'organismes représentatifs de l'autonomie nationale. Une Skupščina populaire — parlement central de Belgrade — est constitué, mais la majorité des mandats y appartiennent aux partis bourgeois serbes. Les 26 et 27 janvier 1919, la Conférence des sociaux-démocrates de gauche, qui se tient à Zagreb, proteste contre cette „Narodne veče" qui, loin de représenter la volonté du peuple, est le fruit des manœuvres de la bourgeoisie de Serbie et de Croatie-Slovénie. La Conférence des sociaux-démocrates de Dalmatie vote à son tour, le 25 mars 1919, une résolution similaire.

Désillusionnées par cette „unification", les masses commencent à s'agiter. Le 5 décembre 1918, la garnison de la ville de Zagreb, commandée par un général, proteste contre la proclamation du roi serbe, mais l'émeute est étouffée dans l'œuf. Sous la conduite de Stepan Radić, le parti paysan républicain — le parti le plus puissant de Croatie — s'agite résolument en faveur d'une fédération avec la Serbie et le Monténégro et envoie des listes de protestations couvertes de certaines de milliers de signatures à la conférence de paix de Paris.

La situation économique, très précaire du fait de la guerre, et les dissensions politiques et nationales accentuent les antagonismes sociaux et nationaux et donnent une nouvelle impulsion aux mouvements révolutionnaires. Des grèves éclatent dès le début de 1919 dans les centres industriels; la grève générale de toute la Bosnie, le 21 février, réclame les libertés politiques et la cessation des persécutions. Des troubles paysans ont lieu dans plusieurs districts en janvier 1919, et leur violence détermine le gouvernement à octroyer, le 25 février de la même année, une réforme agraire, applicable cependant en vingt ans.

Sous l'influence des idées du Grand Octobre, le parti social-démocrate serbe et celui de Bosnie-Herzégovine entament la lutte contre les réformistes et préparent la voie à la formation du parti communiste. Au congrès de Zagreb, en janvier 1919, les membres de gauche du parti social-démocrate croate votent une motion contre l'aile droite collaborationniste; une motion similaire est votée à Split, le 25 mars, à la conférence du parti social-démocrate de Dalmatie, où sont proposées la fondation du parti communiste et l'adhésion à la III-ème Internationale. C'est encore un parti unique

de la classe ouvrière que réclame la conférence des sociaux-démocrates de la Voïvodine, tenue à Novisad le 13 avril. Toutes ces organisations se réunissent à Belgrad, du 20 au 25 avril 1919, en un congrès qui décide la création du Parti Ouvrier Socialiste de Yougoslavie (le parti des communistes), adhèrent à la III-ème Internationale. Peu après sa fondation, le nouveau parti réussit à entraîner les masses ouvrières dans la grève générale des 20 et 21 juillet, contre l'intervention en Russie Soviétique.

Bien que le nouvel Etat de Yougoslavie n'ait résolu que la question de l'indépendance nationale et celle de l'unification des Slaves du sud-est européen, le fait demeure dans l'histoire comme un succès des idées nouvelles, préconisées et soutenues par l'Etat socialiste, œuvre de la Révolution Socialiste d'Octobre.

La Grande Révolution Socialiste d'Octobre, jaillie de l'action révolutionnaire des peuples slaves de Russie, d'Ukraine et de Biélorussie, a exercé une influence toute particulière sur les peuples d'Autriche-Hongrie, au sein desquels elle a aiguisé les contradictions intérieures, nationales et sociales. Par son exemple grandiose, par le truchement direct des anciens prisonniers éduqués à l'école révolutionnaire de la Russie, elle a provoqué le déclenchement de la lutte pour la liberté et l'unité nationale, pour des revendications sociales et politiques chez les autres slaves: Polonais, Ukrainiens de l'Ouest, Tchèques, Slovaques, Croates, Slovènes, Serbes de la Voïvodine et du Banat, de Bosnie et d'Herzégovine, Monténégrins et Dalmates. Sur les Bulgares, l'action d'octobre a été plus puissante encore, care elle a avivé l'esprit de classe des ouvriers; la Bulgarie a été le premier Etat des Puissances Centrales à déposer les armes.

La suite naturelle de ces actions a été la fondation de Partis Communistes et Ouvriers chez tous les peuples slaves, peuples qui aujourd'hui, se trouvent tous dans le camp des Etats socialistes qui luttent pour la paix et le progrès de l'humanité.

ВОИН БОЖИНОВ

ЗА СОЦИАЛИСТИЧЕСКАТА КУЛТУРНА РЕВОЛЮЦИЯ В БЪЛГАРИЯ

В многовековната си история българският народ даде бележити приноси в съкровищницата на общославянската култура. Средновековна България беше класическа страна на славянската писменост, книжнина и културен живот. Българските книжовни школи в Преслав, Охрид и Търново бяха огнища на славянската мисъл и просвета. Много от съчиненията на средновековните български писатели проникнаха не само у съседните народи, но и в земята на великия руски народ.

Със завладяването на България от турците беше прекъснато за дълъг период нормалното културно развитие на нашия народ. Но колкото и тежък да беше чуждият феодален и народностен гнет в обстановката, когато се преследваха и унищожаваха българските книги от гръцкото духовенство, този гнет не можа да сломи жаждата за знание у българския народ, да убие неговата вяра и борба за свободен живот. Именно тогава, в тежките векове на турското иго, Русия бе станала силна държава и се бе превърнала в център на славянската книжнина и просвета. Оттам идваха и у нас руските книги и укрепваха вярата у българския народ, че ще получи своето освобождение с помощта на „Дядо Иван".

През епохата на Възраждането българският народ прояви изключителни сили и непознати дотогава за много народи творчески възможности. Той излезе активно на историческата сцена и както другите славянски народи, започна борба за свобода, независимост и културен живот. Преобразувайки се по пътя на своето прогресивно развитие в нация в земите, които исторически населяваше — Мизия, Тракия и Македония, — българският народ започна да развива своята нова национална култура. Благотворно влияние за нейния подем и развитие оказаха прогресивната руска култура и обществена мисъл, от които се учеха всички наши възрожденци, а също и културата на другите славянски народи.

След Освобождението на България при свободното развитие на капитализма в рамките на националната държава се създадоха значително по-благоприятни условия за развитието на българската култура. За един кратък период от около три десетилетия до войните България постигна успехи в областта на народното образование, в някои клонове на науката, в ли-

тературата и изкуството и отиде напред в своето културно развитие в сравнение с изостанала и полуфеодална Турция.

Но българската буржоазия, получила наготово властта от русите освободители, поради класовата си ограниченост и алчност за забогатяване не беше заинтересована от всестранното развитие на културния живот на страната. Тя спъваше творческите сили на народа и на неговите просветни и културни деятели, преследваше всяка прогресивна мисъл и знание.

С идването на фашизма на власт българската буржоазия премина открито на реакционни позиции и със своята политика нанесе тежки поражения на културния живот в страната. Тя не само преследваше, но и зверски избиваше прогресивни поети, писатели и дейци на културата само за това, че в борбата те стояха рещително на страната на народа.

Едва след 9 септември 1944 г. с победата на социалистическата революция в България се създадоха всички необходими условия за всестранното развитие на културата на българския народ, за извършване на социалистическата културна революция. Задачата на настоящата статия е да покаже по-важните успехи и достижения на културната революция в България.

*

Социалистическата революция се извършва не само в икономиката и политическия живот на обществото, тя е революция също в идеологията и културата на народа. Още в доклада си пред VII конгрес на Комунистическия интернационал (2 август 1935 г.) Георги Димитров посочи, че социалистическата революция означава спасение на нацията, на която тя открива път към висш подем. Като изясни задачата, поставена пред революционния пролетариат — да се бори за спасяване на културата на народа от варварския фашизъм, — той каза: „Само пролетарската революция може да предотврати загиването на културата, да я издигне до най-висок разцвет като истинска народна култура."[1]

Културната революция в България, започнала на 9 септември 1944 г., се извършва под непосредствените грижи и ръководство на Българската комунистическа партия. Прилагайки творчески марксизма-ленинизма към нашите условия и особено учението на В. И. Ленин за културната революция, БКП започна изграждането на новата социалистическа култура при ожесточена борба със съборената от власт буржоазия, с буржоазната и фашистка идеология. В хода на тази борба партията създаваше постепенно, но планомерно и упорито необходимите условия за извършването на дълбока културна революция в живота на народните маси.

Първото условие за създаването на качествено нова, национална по форма и социалистическа по съдържание култура беше изтръгването на политическата власт от ръцете на буржоазията и преминаването ѝ в ръцете на народа. С провеждането на национализацията на индустрията в края на декември 1947 г. бяха ликвидирани и решаващите позиции на буржоазията в икономиката на страната. С унищожаването на класово-политическото господство на българската буржоазия бе нанесен съкру-

[1] Георги Димитров, Избрани произведения, т. 1, София, 1953, стр. 220.

шителен удар и на отречената от народа буржоазна и фашистка реакционна култура. Работническата класа, която дойде на власт на Девети септември в съюз с трудещите се селяни, стана господствуваща сила и в културния живот на страната. Тя именно като изразител на коренните интереси на нацията, чрез народната власт изпълняваща с успех функциите на пролетарската диктатура, освободи завинаги народното образование, науката, литературата и изкуството от оковите и подчинението на класовите интереси на буржоазията, фашизма и монархията.[1]

Но изграждането на новата социалистическа култура не стана така бързо и лесно. Известно е и от историческия опит на Комунистическата партия на Съветския съюз, че извършването на културната революция е един труден и продължителен процес на упорита борба за унищожаване на буржоазната идеология и нейното влияние в съзнанието на народните маси. Конкретно за България беше абсолютно необходимо да се води борба за изкореняване на великобългарския шовинизъм като идеология на буржоазията и фашизма, да се разобличават лъженаучните теории на расизма, антиславянството и космополитизма и проникналите в страната упадъчни течения на субективизма, индивидуализма, формализма и мистицизма в литературата, изкуството и културата. Належащо беше да се води борба за спечелване на интелигенцията, да се откъсне тя от влиянието на буржоазията и да стане активен участник и помощник на партията в провеждането на нейната политика за възпитание на народа в социалистически дух и в създаването на новата социалистическа култура.

Особено важно значение за социалистическото преустройство в областта на културата имаше V конгрес на БКП (1948), който прие и специална резолюция по марксистко-ленинската просвета и борбата на идеологическия фронт. Основната задача, която се постави на партията, беше да организира преодоляването на капиталистическата идеология във всичките й разновидности, да води безпощадна и непримирима борба против упадъчните влияния на капиталистическия Запад, да осигури с помощта на блестящия подем на съветската социалистическа наука и култура пълно господство на творческата и боева марксистко-ленинска идеология във всички области на науката, изкуството и културата на страната.[2]

Мисълта на В. И. Ленин, че за културата е нужно известно развитие на материалните средства за производство, известна материална база,[3] изказана по отношение на Съветската страна в началото на 1923 г., беше валидна и за българските условия след народната победа на 9 септември 1944 г. Успехите на социалистическата индустриализация и на социалистическото преустройство на селското стопанство, постигнати при народната власт, и значителното повишаване на жизненото равнище на трудещите се бяха главното условие и фактор за бързия подем в културното развитие на българския народ. Така например националният доход през 1960 г. нарасна повече от 2,5 пъти (282%) в сравнение с предвоен-

[1] Славчо Васев, Културната революция у нас през годините на народната власт, София, 1954, стр. 4.
[2] Резолюции на V конгрес на БКП, София, 1948, стр. 14, 15.
[3] В. И. Ленин, Соч., т. 33, стр. 435.

ната 1939 г., или в парично изчисление на глава от населението се падаше съответно 5665 лв. годишно срещу 2512 лв.[1]

Опирайки се на всестранната помощ на Съветския съюз и на взаимното сътрудничество с другите социалистически страни, НР България успешно разреши големите задачи, залегнали в трите петилетки. Тя се превърна в независима социалистическа държава с развита промишленост и едро селско стопанство, с пораснала стопанска и културна мощ. Националната промишленост през 1962 г. произвеждаше само за 21 ден толкова продукция, колкото е произвела през 1939 г.[2]

Тръгнала по пътя на социалистическото преустройство, нашата родина буквално се преобрази и стана привлекателен пример за близки и далечни народи. Именно при социализма бе създадена у нас необходимата материална база за всестранен подем на народната култура.

Новата социалистическа култура в България се създава и изгражда върху основата на демократическите и революционни традиции, на всички онези културни завоевания и приноси, които българският народ е създал в своята история. Обстоятелството, че в България бяха силни демократическите културни традиции от възрожденската епоха, че идеите на Г. С. Раковски, Хр. Ботев, В. Левски и др. бяха проникнали дълбоко сред народа, че след Освобождението бе създадена и в продължение на повече от половин век укрепваше в борбата срещу буржоазното господство марксистката партия на работническата класа с такива видни ръководители и идеолози като Д. Благоев, Г. Кирков, Г. Димитров и В. Коларов, че под ръководството и благотворното влияние на тази партия започнаха да се развиват прогресивната мисъл, литература и изкуство — всичко това имаше извънредно важно значение за извършващата се културна революция в страната.

Освен това след победата на Великата октомврийска социалистическа революция нараснаха елементите на демократическата и социалистическа култура в България. Идеите на Великия октомври оказваха могъщо влияние за формирането на мирогледа на българската народна интелигенция, на голям брой прогресивни писатели и хора на изкуството.

Българската буржоазия тогава се бе отрекла от демократичните идеи на националните герои от освободителната епоха. Застрашена в класовото си господство след Октомврийската революция, тя премина на открито реакционни и фашистки позиции. Достоен приемник и продължител при новите условия на освободителните идеи и на революционните стремежи на възрожденците стана Българската комунистическа партия.[3]

След 9 септември 1944 г. БКП обърна особено голямо внимание на правилното разрешение на въпроса за културното наследство от миналото. Като се ръководеше от мисълта на В. И Ленин, че пролетарската култура трябва да се яви като закономерно развитие на тези запаси от знания, които човечеството е изработило под гнета на класовото общество, пар-

[1] Статистически годишник на НР България 1961 г., София, 1961, стр. 96.

[2] Т. Живков, Отчет на ЦК на БКП пред VIII конгрес на партията, София, 1962, стр. 90.

[3] Т. Павлов, Характер и значение на социалистическата революция в България, София, 1958, стр. 21, 22.

тията се обяви решително против някои опити, които имаха за цел да подценяват културните традиции на българския народ.

Културната революция в България се извършва под благотворното влияние на исторически създалата се братска и нерушима дружба на българския народ с народите на Съветския съюз и на съветската социалистическа култура. „Дружбата със Съветския съюз — каза Георги Димитров — е необходимо условие за подема на нашата култура. Историческото, духовното и езиковото родство на българския и руския народ открива блестящи възможности да черпим от богатата съкровищница на съветската култура — светилник на световния прогрес“[1].

След 9 септември широко беше открит достъпът на съветската книга и печат, които получиха масово разпространение в страната. Създаде се възможност не само за хората на науката, литературата и изкуството, но и за обикновените трудещи се да се запознават непосредствено с достиженията на съветската култура и да изучават съветския опит в социалистическото строителство. Изобщо цялото преустройство на културния фронт в България се извършва с успех благодарение на творческото изучаване и използуване на постиженията на съветската наука и култура на базата на братската помощ и културното сътрудничество между двете страни.

Важно значение за развитието на българската социалистическа култура придоби и постоянното културно сътрудничество с другите социалистически страни. За тази цел между България и всички социалистически държави в последните години бяха сключени специални културни конвенции.

Новата българска социалистическа култура се изгражда и развива изцяло върху принципите на пролетарския интернационализъм. Нейната политическа основа е народнодемократическият строй, икономическата й основа — социалистическият начин на производство, а идеологическата — марксизмът—ленинизмът.[2]

След XX конгрес на КПСС на своя Априлски пленум (1956) и след него БКП подложи на остра критика допуснатите слабости и грешки, свързани преди всичко с чуждия на марксисткото учение култ към личността, който имаше лоши отражения и в областта на културата. Но като осъди и разкритикува неправилните методи на работа по времето на култа, партията открито изтъкна, че нейната генерална линия за изграждането на социализма, изработена от Петия конгрес, беше правилна и въпреки пречките, които създаваха погрешните методи по времето на култа, тази линия успешно се провеждаше в живота. На съвещанието по идеологическите въпроси през април 1962 г. бе изтъкнато, че култът към личността не можеше да спре развитието на науката, културата, изкуството, да да убие творческия дух на марксистко-ленинската теория. И през този период линията на партията за развитието на идеологическия фронт, за провеждането на културната революция беше правилна. Това непрестанно развитие се обуславяше от дълбоко демократичния характер на социали-

[1] Георги Димитров, Речи, доклади, статии, т. III, София, 1947, стр. 455.

[2] М. Е. Дебрускин, Культурное строительство в народной Болгарии, Москва, 1957, стр. 14.

стическия строй и от революционната същност на БКП, които никаква личност не беше и не е в състояние да измени.[1]

В периода след Априлския пленум и VII конрес на БКП (1958) беше отделено още по-голямо внимание на развитието на социалистическата културна революция. Ръководейки непосредствено процеса на изграждане и укрепване на социалистическото съзнание на трудещите се, партията осъществяваше дълбоки изменения в образователната система, в областта на науката и изкуството.[2]

*

Народното образование зае важно място в изграждането на нова социалистическа България. След 9 септември 1944 г. под ръководството на БКП се извърши пълна демократизация на учебното дело. Измениха се коренно целите и съдържанието на обучението и възпитанието в българските училища. От тях бяха изхвърлени религията, шовинизмът и буржоазната класова ограниченост. Марксизмът-ленинизмът стана теоретическа основа на образованието, а комунистическото възпитание — негова главна цел.[3]

В миналото законът за задължителното основно образование оставаше само на книга и ежегодно над 100 000 деца, т. е. към 10% от всички подлежащи на учение, оставаха вън от училищата. При народната власт бе осъществена тази възможност — всички деца да бъдат прибрани в училище. Особено голямо развитие получи предучилищното образование — броят на детските градини и площадки нарасна от 243 с 11 334 деца през 1944 г. на 6 570 с 298 790 деца.[4] В продължение на един кратък период от около 10 години след народната победа в България бе ликвидирана в основни линии неграмотността сред населението до 50-годишна възраст. Това беше една трудна задача, като се има пред вид тежкото наследство, което остави фашистката власт с 27% неграмотно население.

В страната бяха открити много нови общообразователни, основни и средни училища, техникуми и специални училища. Броят на учащите се във всички учебни заведения се увеличи от 1 072 250 през 1939 г. на 1 588 300 през 1962 г., или на всеки 10 000 души у нас се учат близо 2000 души.[5] С приемането на закона от 1959 г. за по-тясна връзка на училището с живота и за по-нататъшното развитие на народното образование в НР България пред училището се постави главната задача да подготвя младежта за живота в социалистическото и комунистическото общество, като свързва обучението и възпитанието с обществено-полезен

[1] В. Работническо дело от 25. IV. 1962 г. Доклад на М. Григоров пред националното съвещание по въпросите на идеологическата работа.

[2] В. Работническо дело от 16. XI. 1962 год., Резолюция на VIII конгрес на БКП по отчета на ЦК на БКП.

[3] В. Работническо дело от 25. IV. 1959 г., Основни положения за преустройството на образователната система.

[4] Статистически годишник на НР България 1961 г., София, 1961, стр. 336.

[5] Т. Живков, Отчет на ЦК на БКП пред VIII конгрес на БКП, стр. 90.

и производствен труд. Законът въведе задължително осмокласно образование за всички ученици.[1]

Голям подем отбеляза висшето образование, което подготвя образованите и квалифицирани кадри на новата българска интелигенция. Броят на висшите учебни заведения нарасна от 5 през 1939 г. с 10 169 студенти на 22 през 1962 г. със 71 100 студенти, или на 10 000 души през 1939 г. имаше 16 студенти, а през 1962 г. — съответно 89 студенти.[2] Наред със София университетски градове станаха Пловдив, Варна и Русе. Висшето търговско училище в Свищов се преустрои във Висш финансов институт.

Изменен беше и социалният състав на студентството. По-рано студентите произхождаха предимно от имотните класи на обществото, а най-богатите от тях следваха в чужбина. При народната власт във висшите учебни заведения постъпват предимно децата на работническата класа, на трудещите се селяни и на служещите. Големи грижи се полагат за подобряване битовите условия на студентите. Така например, докато през учебната 1939—1940 г. бяха отпуснати само 303 студентски стипендии, през 1960—1961 г. имаше 14 354 студенти стипендианти, т. е. над 25% от всички редовни студенти получаваха държавни стипендии.[3] В изпълнение на културните спогодби български студенти следват във висшите учебни заведения на Съветския съюз и в другите социалистически страни по специалности, които не са застъпени още у нас. В замяна на това голям брой студенти от народнодемократичните държави и от новоосвободените страни в Африка, Латинска Америка и арабския свят получават висшето си образование в България.

Висшето образование у нас се преустрои на основите на марксистко-ленинската наука, като бе използуван творчески съветският опит при създаването на новите учебни планове и програми. Под ръководството на партията се води успешно борба за изкореняване на остатъците от реакционната буржоазна наука и идеология, за пълното господство на марксистко-ленинската идеология. Във всички висши учебни заведения наред със специалността се изучават диалектически и исторически материализъм, основи на марксизма-ленинизма, история на БКП и политическа икономия.

Ярък показател за успеха на културната революция в областта на народното образование е увеличението на броя на учителите и на преподавателите във висшите учебни заведения. Докато през учебната 1939—1940 г. във всички видове и степени училища работеха 31 372 учители, през 1961 г. техният брой достигна 60 120, т. е. се увеличи близо два пъти. За същото време броят на професорите, доцентите, преподавателите и асистентите нарасна от 453 души на 3883.[4] За българските условия това е огромна армия от просветни труженици и дейци на културния

[1] Н. Чакъров, Ж. Атанасов, История на образованието и на педагогическата мисъл в България, София, 1962, стр. 404, 405.
[2] Т. Живков, пос. съч., стр. 90.
[3] Статистически годишник на НР България 1961, София, 1961, стр. 347.
[4] Пак там, стр. 337, 339, 340, 342 и 345.

фронт, която под ръководството на партията осъществява с успех прогресивното обучение и възпитание на младото българско поколение.

Характерно явление в този подем на образованието е развитието на професионалното и техническото образование, което е особено необходимо за нуждите на развиващата се социалистическа икономика. Близо 50 на сто от завършващите VIII клас младежи и девойки постъпват в техникумите и професионалните училища, където получават средно образование с добра квалификация и трудова подготовка за работа в материалното производство.

Големите успехи в развитието на народната просвета поставиха България на едно от челните места по процента на завършващите младежи средно и висше образование. В това отношение тя изпревари много своите съседи Гърция и Турция, а също така и някои големи капиталистически държави.

*

За социалистическото развитие на България особено важно значение има науката, тъй като изграждането на социализма и комунизма е немислимо без наука. В миналото, както казва Ленин, науката и техниката бяха за богатите, за имащите. Капитализмът дава култура само за малцинството. „Трябва да се вземе — пише Ленин — цялата култура, която капитализмът остави, и от нея да се построи социализъм. Нужно е да се вземе цялата наука, техника, всички знания, изкуството. Без това ние не можем да построим живота на комунистическото общество."[1] Тази мисъл на вожда на социалистическата революция с пълна сила важеше и за България след 9 септември 1944 г.

В миналото при буржоазната и фашистката власт се полагаха малко грижи за развитието на родната наука. Българската академия на науките тогава беше едно откъснато от живота книжовно дружество с много малко научни кадри и с незначителна научноизследователска база. Академията не се чвяваше ръководен център на науката в страната.

Фактически научната дейност се извършваше извън академията, и то главно от тези български учени, които бяха преследвани от фашистката власт, и от честните преподаватели и професори във висшите учебни заведения. Въпреки тежките условия за научна работа редица български учени дадоха важни приноси и научни изследвания в различните отрасли на знанието — в областта на езикознанието и народния бит, във философията, археологията, историята и културата на народа, а също така отбелязаха значителни успехи в математиката, естествените науки и химията. Тези приноси на българските учени бяха достойно оценени от народната власт.

След народната победа на 9 септември под ръководството на Комунистическата партия и особено след нейния V конгрес българската наука се преустрои на марксистко-ленински идеологически основи и премина изцяло в служба на народа. С приемането на закона от 1949 г. БАН се

[1] В. И. Ленин, Соч., т. 29, стр. 51, 52.

реорганизира като ръководен център на науката в страната. Тя започна да развива интензивна научноизследователска дейност.

За нуждите на развитието на селскостопанските науки и за да се оказва ефикасна научна помощ на селското стопанство, беше създадена в началото на 1962 г. Академия на селскостопанските науки (АСН), която включи в своя състав научноизследователските институти, разработващи тези научни проблеми и задачи. След образуването на тази академия в БАН останаха 42 научноизследователски института и поделения (самостоятелни секции и др.) с 942 научни работници, от които 94 академици и членове кореспонденти, 27 професори и 214 старши научни сътрудници.[1] В АСН работят около 1000 научни сътрудници, между които 28 академици и членове-кореспонденти и 200 професори, доценти и старши научни сътрудници.[2] Преобладаващият брой и в двете академии се състои от млади научни кадри, които се изграждат като специалисти в условията на социализма.

Днес двете академии — БАН и АСН — разполагат с нови просторни сгради и лаборатории за научноизследователските си институти, имат свои опитни полета и градини, библиотеки, издателство с полиграфична база и пр. Те поддържат книгообменни връзки с научни институти, академии, библиотеки и учреждения с много страни в света. БАН и АСН се преустроиха като академии от нов, социалистически тип, като изучават и творчески прилагат опита на съответните академии на науките в СССР и в другите социалистически страни.

Задачата, която бе поставена от Георги Димитров — да се разработват основните методологически въпроси на всички отделни науки и особено на онези, които по-непосредствено са свързани със стопанското, социалното и културното строителство на народната република,[3] се осъществява успешно благодарение на неуморната работа в областта на науката и на грижите на партията и народната власт за нейното развитие.

Постиженията на българската наука при социализма са значителни, и то не само от гледна точка на нашата страна. Те бележат пътя на един неспирен подем на науката, която социализмът наистина освободи от нейните буржоазни пътища, от нейното заробване от капитала.[4]

Особено голямо развитие получиха природо-математическите, техническите и селскостопанските науки, които имат важно значение за социалистическото строителство. При буржоазната власт тези науки се намираха в много тежко състояние по отношение на научноизследователската си база. Народната власт създаде за тях всички необходими условия, като материална база, лаборатории, технически съоръжения, и подготви достатъчно кадри за тяхното развитие.

---

[1] Отчетен материал за дейността на БАН през 1962 г. С., 1963 г., стр. 61 и приложение № 2.

[2] В. Литературен фронт от 21. II. 1963 г., Животът — великата академия, беседа с председателя на АСН акад. Т. Черноколев.

[3] Г. Димитров, За литературата, изкуството и науката, сборник, 1949 г., стр. 54, 55.

[4] В. И. Ленин, Соч., т. 27, стр. 375.

Българските учени в областта на математиката постигнаха редица резултати от световно значение — в теориите на аналитическите функции и редовете. Построена е универсална цифрова електронна сметачна машина. С тази разработка се създадоха условия за развитие на една от най-сложните области на техниката — изчислителната техника. Развитието на математиката доведе до въвеждането на статистическия метод в демографията. На основата на математиката бяха отбелязани постижения в областта на геодезията и астрономическата наука.[1] Някои от по-важните трудове на българските математици бяха преведени и високо оценени в Съветския съюз и в други страни.

Големи успехи отбелязаха физическите науки. С помощта на СССР в България бе построен атомен реактор и започнаха научни изследвания в областта на ядрената физика. Наши учени физици атомици участвуват в Обединения научен център за ядрени изследвания в гр. Дубна край Москва, където се изпращат на специализация и млади кадри. Българските физици от ядрения институт изследват радиоактивността на водите и почвата и създадоха нов метод за определяне на изкуствената активност в атмосферата. България има безспорни научни постижения в областта на геофизиката и по-специално във физиката на облаците и на валежите.[2]

Химическите науки разработват успешно проблемите за получаване на пластмаси и синтетични влакна на основата на нефтопродукти, коксохимически продукти и селскостопански отпадъци. Постигнати са успехи в химията на мазнините във връзка с тяхната реактивна способност. Нашата родина има научен приоритет във физико-химията с приноса за развитието на теорията на кристалния растеж и фазообразуването.[3]

Биологичната наука в България се развиваше успешно върху основата на творческия съветски дарвинизъм. Тя си постави като основна задача цялостното изучаване на природните, растителните и животинските богатства на страната. Биолого-медицинските науки се разработват успешно в няколко научноизследователски института на БАН и във висшите медицински институти в София и Пловдив. Българската медицина получи от новата химическа и медицинска промишленост (завода за лекарства в София, Пеницилиновия завод в Разград) много нови лекарства и препарати, които в миналото изключително се внасяха от чужбина. С разрастването на здравната медицинска мрежа в страната и с безплатното медицинско обслужване се намали до минимум детската смъртност и се увеличи средната продължителност на живота на населението. Докато през 1939 г. на 2021 човека у нас имаше 1 лекар, сега 1 лекар обслужва 675 души.[4]

Българските учени геолози при братското сътрудничество на съветски учени и с помощта на съветска техника извършиха полезни геоложки проучвания и откриха нови находища на желязна руда, на цветни и други метали, а също така откриха и петрол в България (в Добруджа

[1] В. Работническо дело от 17. II. 1963 г., Дейност на БАН през 1962 г. Доклад на акад. Л. Кръстанов, в. Литературен фронт от 28. II. 1963 г.

[2] В. Литературен фронт от 28. II. 1963 г. Задачи и завоевания, разговор с Бюрото на БАН.

[3] Пак там, в. Работническо дело от 17. II. 1963 г.

[4] Т. Живков, Отчет на ЦК на БКП пред VIII конгрес на партията, София, 1962, стр. 91.

и Плевенско). С това те опровергаха теорията на буржоазните учени, че България е бедна страна по отношение на минерални богатства. Геологията има сериозни постижения по систематиката на минералите, като установи в нашата страна 239 минерала.[1]

Успешно се разви и българската географска наука и особено икономическата география, в областта на която бяха дадени ценни изследвания. Написан бе двутомният колективен труд върху географията на България от български и съветски учени.

С развитието на техническите науки бе оказана съществена помощ на строителните организации по архитектурно и водно строителство, предадени бяха за ползуване в производството нови научни методи, разработват се успешно научните проблеми за едропанелното строителство. Написан беше трудът „Кратка история на българската архитектура."[2]

Голямо внимание се отдели за развитието на селскостопанските науки. В резултат на плодотворното сътрудничество на българските и съветските учени бе изработена почвоведска карта на България, която има важно значение за развитие на селското стопанство.[3] Селскостопанските науки насочват своите усилия към изучаване на основните въпроси на полевъдството и животновъдството. Научните работници в тази област създадоха много нови сортове селскостопански култури, приспособени към нашите почвени и климатически условия, някои от които са особено ценни за народното стопанство.[4]

При Академията на селскостопанските науки се създаде Централна генетическа лаборатория, която има за задача да развива агробиологичната наука. Създадена беше и научна лаборатория по агрофизика. Важна страна от дейността на академията е внедряването на новата техника, успешното прилагане на комплексната механизация в производството на зърнените култури, цвеклото, зеленчукопроизводството, животновъдството и пр. Като централна задача се поставя оказването на научна помощ за производството на повече царевица и пшеница. В някои клонове, като например зеленчукопроизводството, нашата наука има координираща роля за целия социалистически лагер. България заема все по-предно място в износа на грозде, като през 1962 г. се изравни с Италия. Академията възглави колектив от научни работници от социалистическите страни, който се занимава с въпросите на десертното грозде. Тя работи по създаването и на нови сортове тютюни.[5]

Пред селскостопанските науки стоят за разрешение редица важни задачи във връзка с развитието на техническия прогрес и за внедряване на научните постижения в практиката на селското стопанство.

Българската комунистическа партия отделя специално внимание за развитието на обществените науки. На VIII конгрес на партията бе изтъкнато, че всяко подценяване на тези науки е погрешно и вредно.[6]

[1] Отчетен материал за дейността на БАН през 1962 г., София, 1963 г, стр. 34.
[2] Пак там, стр. 33.
[3] М. Е. Добрускин, пос. съч., стр. 47.
[4] Д. Генев, Културната революция в народнодемократична България, сп. Ново време, кн. I. 1958, стр. 32.
[5] В. Литературен фронт от 21. II. 1963 г. Животът — великата академия, беседа с председателя на АСН акад. Т. Черноколев.
[6] Т. Живков, пос. съч. стр. 190, 191.

Обществените науки получиха добро теоретическо наследство от трудовете на Д. Благоев, Г. Димитров, В. Коларов и други дейци на партията на нейния идеологически фронт. След 9 септември БКП на своя V конгрес с доклада на Георги Димитров и в резултат на извършената работа по-късно за очистване на идеологическия фронт от грешките и недостатъците от времето на култа оказа съществена помощ за развитието на обществените науки, като изясни такива важни проблеми на нашето обществено-икономическо развитие, като проблемите за социалистическия характер на нашата революция, за характера и темповете на индустриализацията на НР България, за ролята и практическото приложение на ленинския принцип за материална заинтересованост в социалистическото строителство, за характера на ТКЗС и перспективите на тяхното развитие, за ценовата политика на ценообразуването, за ролята и мястото на съюзника на партията в борбата за социализъм и комунизъм. За подема на идеологическата работа извънредно голяма роля изиграха историческите решения на XX и XXII конгреси на КПСС и Програмата на КПСС.[1]

Марксистите-философи разработиха с успех някои основни въпроси на материалистическата теория на познанието, на марксистката естетика и социалистическия реализъм в изкуството, на историческия материализъм и социологията, на методологията на отделните науки и др. В България бе разработена теорията на отражението, която представлява един важен принос от международно значение (акад. Т. Павлов). Обнародвани бяха редица философски трудове, като „Обща теория на естетиката", „Марксистко-ленинската теория на отражението и учението за висшата нервна дейност на И. П. Павлов" (акад. Ас. Киселинчев), сборници с философски студии и др. Успехите на марксистката философия оказаха благотворно влияние за подема в развитието и на частните науки.

Българските икономисти разработиха редица научни проблеми, свързани с икономиката на социалистическото стопанство. Техните трудове се печатат в „Известия на Икономическия институт при БАН", в годишниците на Висшия икономически институт „Карл Маркс" и др. Обнародвани бяха отделни трудове, като „Стопанска история на България", „Фиктивният капитал", сборници с изследвания и др., които придвижиха напред развитието на икономическата наука. Учените икономисти участвуваха активно в изработването на материалите за 20-годишния перспективен план за развитие на НР България (1961—1980).

Българските историци дадоха ценни научни изследвания в областта на средновековната и особено на новата и най-новата история на българския народ, която беше пренебрегната в миналото от буржоазните учени. Важен успех за историческата наука в България бе обнародването на марксистката „История на България" (1954—1955 г.), написана от голям авторски колектив при Института за история, която след това излезе в преработено издание в три тома. Съвместно със съветските историци се издадоха томове с документални материали за Руско-турската война от 1877—1878 г. и Освобождението на България. Издадени бяха поредици от томове с

[1] В. Работническо дело от 16. XI. 1962 г., Резолюция на VIII конгрес на БКП по отчета на ЦК на БКП.

извори за българската история. Обнародваха се редица монографии и някои по-значителни трудове, посветени на важни събития и периоди от новата българска история, като „Септемврийското въстание 1923 г.“, „Революционната криза в България през 1918—1919 г.“ и др. Във връзка с всенародното честуване на 200-годишнината от написването на Паисиевата история бе издаден сборник „Паисий Хилендарски и неговата епоха“ (1962). Сп. „Исторически преглед“ изигра важна роля за създаването и укрепването на марксисткия исторически фронт.

Българското езикознание се обогати с нови ценни научни трудове, като „Състоянието на българската граматика“ на Александър Теодоров-Балан, „Български тълковен речник с оглед на народните говори“, „Речник на съвременния български език“ и др. Особено полезна се оказа съвместната работа на съветски и български езиковеди в изучаването на народните говори в българския език. Съществени приноси бяха отбелязани в сравнителното историческо езикознание. Институтът за литература подготви тритомна „История на българската литература“, първият том от която бе обнародван (1962 г).

Българските археолози направиха нови научни приноси във връзка с разкопките край с. Копринка, Казанлъшко, на тракийския град Севтополис, на старото славянско селище край с. Попина, Силистренско, на римския център в Сердика (София), в Преслав, Търново, Созопол и другаде. Българската археологическа наука насочи своето внимание към изучаване на материалната култура и бита на българските славяни, на средновековния български град и към други проблеми, по които буржоазните археолози малко работиха. Започна да излиза списанието „Българска археология“.

Педагогическата наука се свърза тясно със задачите на народното образование и оказва съществена помощ за неговото преустройство. Написани бяха „История на образованието и на педагогическата мисъл в България“ (1962) и трудът „Обществено-икономическата формация и мирното съвместно съществуване“, в който се разглеждат важни проблеми на нашата съвременност. Българските педагози проучват основно новите съветски методи на обучение с оглед на тяхното приложение в нашето училище.

Значителни успехи постигнаха правните науки, етнографската наука, която насочи своето внимание към проучване на съвременния бит и култура на нашето общество, и др.

Постиженията на българската наука и нейният принос за социалистическото развитие на страната бяха достойно оценени от БКП пред нейния VIII конгрес. Но при ускореното развитие на България по пътя на социализма се поставиха нови задачи пред науката и техническия прогрес като основни лостове за бързото развитие на производителните сили. За да се свърже още по-тясно науката с производството и за да се даде тласък на техническия прогрес в нашата икономика, бе създаден при Министерския съвет Комитет за науката и техническия прогрес.[1] Набелязани бяха и се провеждат в живота мероприятия за подготовка на висококвалифицирани научни специалисти, за широкото разгръщане на научноизследователската работа в страната и нейното издигане на равнището

[1] Т. Живков, Отчетен доклад. . . . София, 1962, стр. 111.

на съвременната наука при братското сътрудничество, взаимопомощ и кооперирање със съответните научни институти и учреждения в Съветския съюз и другите социалистически страни. Тези нови задачи пред науката се подемат и изпълняват от близо 6000 души научни работници, които работят в двете академии, в 22-те висши учебни заведения и във ведомствените научноизследователски институти — една наистина огромна армия за мащабите на нашата страна.

*

Печатът и литературата заемат важно място в развитието на новата социалистическа култура в България. Наред с народното образование и науката те са ярки показатели за културната революция в страната.

След 9 септември народната власт забрани със закон излизането на фашистките и реакционни буржоазни вестници и списания. Тяхната издателска база премина в служба на народа. По решение на правителството бе съставен списък на фашистката литература, подлежаща на изземване, за да не трови повече съзнанието на българския народ.[1] Българският прогресивен печат получи истинска свобода, каквато не можеше да има при буржоазното общество.

Вестниците и списанията на БКП, както и цялата отечественофронтовска преса играха важна роля при провеждане на големите революционни преобразования и реформи, които завършиха с икономическата експроприация на буржоазията. Те също водеха упорита борба за защитата на националната кауза на България против надигащата се реакция, подпомагаха борбата за възстановяване на народното стопанство, възпитаваха трудещите се в любов към родината, в духа на народната конституция и социализма.

След като страната тръгна по пътя на изграждане на социализма, българският печат стана идейно оръжие на трудещите се в разрешаването на новите задачи. Българските вестници и преди всичко „Работническо дело“, орган на ЦК на БКП, „Труд“, орган на ЦС на профсъюзите, „Отечествен фронт“, орган на Президиума на Народното събрание и Националния съвет на Отечествения фронт, „Земеделско знаме“, орган на БЗНС, „Народна младеж“, орган на ЦК на ДКМС, и др. започнаха да отделят все по-голямо внимание на икономическите въпроси, на въпросите на труда и трудовата дисциплина, на съревнованието и на социалистическото строителство. Наред с това важно място във всекидневния и периодичния печат се отделя на въпросите за политиката и икономиката на целия социалистически лагер, за положението и борбата на трудещите се в капиталистическите страни, за международното движение и борбата за запазване на световния мир, за разобличаване на агресивната политика на империализма и др.

През 1960 г. в България се издаваха 83 вестника, от които 12 ежедневника, и 151 списания с общ тираж годишно над 600 милиона бройки.[2]

[1] Държавен вестник от 13. X. 1944 г., XII постановление на Министерския съвет от 6. X. 1944 г.

[2] Статистически годишник на НР България. . . София, 1961, стр. 353.

Близо половината от тиража на вестниците се пласира в селата. Голяма роля и значение за формирането на марксистко-ленински мироглед и за широкото разпространение на прогресивните знания сред народа придобиха научните, литературните и други списания, като „Ново време“, „Философска мисъл“, „Икономическа мисъл“, „Исторически преглед“, „Език и литература“, „Литературна мисъл“, „Септември“, „География“, „Природа“, „Техника“ и др. Поради близостта на езика и огромния интерес на трудещите се към Съветския съюз в страната получиха широко разпространение съветските вестници и списания „Правда“, „Известия“, „Литературная газета“, „Коммунист“, „Новое время“, „Славяне“ и др.

Книгоиздателското дело също получи голямо развитие. В София бе построен и обзаведен с модерна техника Държавният полиграфически комбинат „Димитър Благоев“, където се печатат в. „Работническо дело“, други централни вестници и списания и много книги. През 1960 г. общият тираж на издадените книги се увеличи близо пет пъти в сравнение с 1939 г. — от 6 484 000 бройки той достигна 30 244 000 бройки.[1] Наред с научната и художествената литература масово разпространение получиха трудовете на класиците на марксизма-ленинизма и на ръководителите на БКП. В социалистическа България вестникът, списанието и книгата проникнаха сред народа и станаха негови неразделни другари в живота.

При народната власт се откри нова епоха за българската литература. Тя се развива успешно под идейното ръководство и грижи на БКП. Благодарение на правилната политика на партията по отношение на заварените кадри утвърдените в миналото писатели преминаха безрезервно на страната на Отечествения фронт и поставиха своето творчество в служба на народа. Освен това израсна и ново поколение от писатели и поети, което съставлява днес младата фаланга за българската литература.

Коренно се измениха тематиката и идейната насоченост на българската художествена литература. На V конгрес на партията бяха очертани пътищата за нейното развитие и бе поставена задачата да се осигури такова развитие на художествената литература, проза и поезия по пътя на социалистическия реализъм, при което тя да няма други интереси освен интересите на народа.[2]

В първите години след 9 септември 1944 г. основната тематика на художествената литература беше из борбите на партията и българския народ против капитализма и монархофашистката диктатура, а също така и участието на страната в Отечествената война. След като България премина към изграждане на социализма, основна тема стана социалистическото строителство. Главните герои на художественото творчество бяха работниците от заводите, селяните кооператори, въобще център на вниманието на писателите стана изграждащото се социалистическо общество в града и селото. Важно място заемат и темите, посветени на братската дружба на българския народ и народите на СССР. Историческата тематика, най-вече героичното минало и борбата за национално освобождение, също привлича вниманието на българските писатели и поети.

[1] Статистически годишник на НР България ... София, 1961, стр. 353.
[2] Резолюции на V конгрес на БКП, София, 1948, стр. 17.

Отделни клонове на художествената литература имаха различни достижения, но безспорно най-голямото е в областта на романа. Висока оценка получиха такива произведения, като „Тютюн“ от Д. Димов, „На живот и смърт“ от Д. Ангелов, „Обикновени хора“ от Г. Караславов, трилогията „Железният светилник“, „Преспанските камбани“ и „Илинден“ от Д. Талев, „За свободата“ от Ст. Дичев, „Втора рота“ от П. Вежинов и др. Социалистическото преустройство на българското село намери своя художествен израз в романа „Своя земя“ на Ст. Ц. Даскалов и в повестта „М. Т. станция“ на А. Гуляшки. Особени успехи отбеляза мемоарната литература с излизането на много книги, живо и правдиво написани от участници в героичното партизанско движение, като „Средногорски партизани“ от К. Ламбрев, „По долини и балкани“ от К. Маринов, „По хайдушките пътеки“ от Ж. Колев, „Записки на политкомисаря“ от И. Зурлов, „Без фронт и тил“ от Хр. Горов“, „Неотдавна“ от Славчо Трънски, „В името на народа“ от М. Гръбчева, и др. Българската поезия също отбеляза значителен подем със стиховете на Хр. Радевски, В. Андреев („Партизански песни“), Л. Стоянов, В. Петров и др., посветени на партията, на въоръжената борба и нейните герои, на борбата за мир и др.

По време на култа към личността се появиха някои съществени слабости в областта на художествената литература и творчество, изразени преди всичко в тенденцията за откъсване от живота, за разкрасяване и лакировка на действителността, в принизяване ролята на народните маси и на партията за сметка на личността и пр. Тези слабости бяха решително отстранени след Априлския пленум на партията. Партията оказа необходимата помощ на писателите, като отстоя при новата обстановка ленинските разбирания за литературата и изкуството, за социалистическия реализъм като най-правилен метод за развитието на художествената литература и изкуството. Тя успя да сплоти и обедини на тази линия литературните дейци и хората на изкуството.[1]

Главната цел, която се постави пред българските писатели след Априлския пленум, е да се напишат високохудожествени творби на съвременна тематика. Това може да се осъществи, когато писателите и въобще хората на изкуството са по-често сред народа и изучават добре новия бит на трудещите се. Затова през 1958 г. беше издигнат от партията лозунгът „Повече между народа, по-близко до живота!“.[2] Този лозунг започна да се претворява в живо дело от българските писатели и поети.

Днес българската литература е неразривно свързана с проблемите на социалистическата действителност и се намира в непрестанен подем. Тя използува всичко ценно от творчеството на българските класици, усвоява тяхното майсторство в стиха и разказа и продължава революционната традиция на Хр. Ботев, Хр. Смирненски и Н. Вапцаров. Особено благотворно влияние за нейното развитие оказва прогресивната и високохудожествена съветска литература.

[1] Сп. Септември, кн. 8, 1958, стр. 11.
[2] В. Литературен фронт от 10. IV. 1958 г., Реч на др. Т. Живков пред писателите.

*

Социалистическото изкуство наред с литературата е могъщо средство за комунистическото възпитание на масите. Българското изкуство — театър, кино, музика, изобразителни изкуства и архитектура — наследи здравите художествени традиции от миналото. Като усвои метода на социалистическия реализъм, то постигна нови значителни успехи при народната власт.

Българският театър се превърна в истински народен театър, свързан тясно с живота и борбите на народните маси. Открити бяха много нови театри, които изцяло преминаха в издръжка на държавата. В София бе създаден Висш театрален институт за подготовка на драматични и оперни артисти. Построени бяха нови, удобни и обзаведени с модерна техника сгради за Народната опера в София, за театъра и операта в Пловдив и други градове на страната. За развитието на театралното изкуство са показателни следните цифри: през 1939 г. в страната имаше 13 театъра, които са дали общо 4030 представления при 1 521 000 посетители, а през 1960 г. театрите се увеличиха на 46 — съответно с 13 570 представления при 6 011 000 посетители[1].

Коренно се измени репертоарът на българския театър и опера. За нуждите на театъра бяха написани нови реалистични пиеси, като „Щастие" от Ор. Василев, „Царска милост" от К. Зидаров, „Разузнаване" от Л. Стрелков, „Борбата продължава" от Кр. Кюлявков, „Снаха" от Ал. Хаджихристов по повестта на Г. Караславов и др. Българските пиеси съставляват над една трета от репертоара на театрите. Голямо място се отделя в него и на руските класически и съветски пиеси, както и на пиесите на класическото европейско изкуство. Българският театър укрепи връзките си със съветския театър по линията на взаимни посещения и гастроли и творчески използува опита на изтъкнати съветски театрални дейци. Българската опера постигна голям успех с „Момчил" от Л. Пипков, а българският балет — с Хайдушка песен" от Ал. Райчев. Нашите оперни певци прославиха България в много страни на света.

Най-масовото изкуство — киното — навлезе широко в бита на трудещите се. Разшири се мрежата на кинотеатрите в страната. Докато през 1939 г. в България имаше общо 155 кина, от които само 32 бяха в селата, през 1960 г. техният брой достигна 1515, от които 1284 са в селата.[2]

Младото българско киноизкуство се разви като истинско народно изкуство. Игралните филми „Тревога", „Под игото", „Септемврийци", „Песен за човека", „Първи урок", „А бяхме млади", „Звезди", „Тютюн" и др. са значително постижение на българското филмово творчество. Те пресъздават художествено важни събития от героичното минало на партията и народа, от борбата на трудещите се за построяване на социализма. Някои от българските филми получиха и международно одобрение. Постигнати бяха значителни успехи и в изработването на кинопрегледи, документални, научно-популярни и други късометражни филми.

[1] Статистически годишник на НР България 1961, София, 1961, стр. 350.
[2] Пак там, стр. 351.

През 1959 г. бе създадена и българската телевизия с мощна предавателна станция в София и препредавателна станция на в. „Ботев". Нашата промишленост започна да произвежда телевизорни приемници, които се купуват масово от трудещите се.

Българската музика отбеляза също значителен подем и успехи. Основна тематика на музикалното творчество станаха борбата на народа за освобождение от фашизма, неговият трудов подем в строителството на социализма, готовността му да защищава мира и да пази дружбата със Съветския съюз. По пътя на социалистическия реализъм, особено в обстановката на творческата атмосфера след Априлския пленум на партията, бяха създадени забележителни музикални произведения от българските композитори. Докато до 1956 г. бе написана само една опера и един балет, то през последните 5—6 години са написани над 20 опери, оперети и балети.[1] Широко разпространение получиха масовите песни.

Музиката в България стана близка и достъпна за народа. Широко се отвориха вратите на концертните и музикалните зали за трудещите се. Създадоха се масови хорови колективи по линията на профсъюзите при различните ведомства, предприятия и заводи. Докато в миналото само децата на богатите се учеха на музика, днес във всички по-големи селища при народните читалища са открити музикални школи, където срещу минимални вноски децата на трудещите се изучават и усвояват музикалното изкуство.

Разцветът на самодейното изкуство е една от характерните особености на нашата културна революция. Самодейните колективи станаха неизчерпаем източник за нови артистични сили. Много български певци, цигулари, пианисти и др., преминали през тази народна школа на изкуството, получиха редица най-високи награди на международните състезания и фестивали. Държавният ансамбъл за песни и танци и пионерският хор „Бодра смяна" постигнаха големи успехи в страната и чужбина.

В условията на социализма българските художници под идейното ръководство на партията се освободиха постепенно от влиянието на формализма и модернизма на буржоазното изкуство и усвоиха метода на социалистическия реализъм. Най-големи успехи постигнаха със своето творчество художниците Ст. Венев с картината „Прощаване", Ил. Петров с „Партизани" и „Разстрел", М. Мирчев с „Разпит", Б. Митов с „Портрет на Георги Димитров", в областта на скулптурата Ив. Фунев и Ан. Николов, а в карикатурата — Ал. Жендов, И. Бешков и Ал. Божинов. Голям успех на скулптурното изкуство са паметникът на Съветската армия в София, също паметникът при Братската могила в Парка на свободата, Паметникът на освободителите в Пловдив и др.

Българският народ високо цени творчеството на своите художници и скулптори, понеже то разкрива неговите героични борби и трудовите му подвизи. Интересът към новото, социалистическо изобразително изкуство все повече нараства. Той се изразява в масовото посещение на общите и другите художествени изложби. В София бе открита Националната худо-

[1] В. Работническо дело от 25. IV. 1962 г., За нов подем в идеологическата работа на партията.

жествена галерия, в която са запазени най-хубавите картини на българските художници от епохата на Възраждането до наши дни. Освен нея се създадоха още 12 художествени галерии в по-големите градове на страната.

Българското изобразително изкуство се развива под благотворното влияние на съветското социалистическо изкуство и в тясно взаимодействие с изкуството на другите социалистически страни.

Подемът на народната култура обхвана и архитектурата. Тя създаде някои забележителни паметници на новото социалистическо строителство. Такива са Народната библиотека „Васил Коларов", сградата на ЦК на партията, двете нови крила на Софийския държавен университет, Мавзолеят „Георги Димитров", спортният стадион „Васил Левски", жилищният комплекс „Владимир Заимов" в София, курортните комплекси „Слънчев бряг" край Несебър и „Златни пясъци" край Варна и др.

*

Културната революция в България е неразривно свързана с развитието на народните читалища, библиотеките, музеите и други културно-просветни учреждения.

Народните читалища, едно оригинално дело и творчество на българския народ, възникнаха още по време на турското иго. През 1956 г. бе чествувана тяхната славна 100-годишнина и бе достойно оценена вековната им културно-просветна дейност в служба на народа. Следвайки славните прогресивни традиции от възрожденската епоха, читалищата и в периода на буржоазното и фашисткото господство запазиха своя облик като огнища на прогресивната мисъл и култура.

При народната власт читалищата станаха една от най-важните обществено-културни организации. Като запазиха своята самостоятелност в организацията и дейността си, те преминаха от 1955 г. под общото ръководство на Отечествения фронт. С това обаче грижите на партията и народната власт не намаляха, а, напротив, се увеличиха по отношение на тяхното развитие, дейност и материална база.

За подема на читалищното дело са показателни следните данни: докато през 1939 г. общо в страната имаше 2610 читалища, от които 157 в градовете и 2453 в селата със 160 000 членове, през 1960 г. броят на читалищата се увеличи на 4502, от тях 278 в градовете и 4224 в селата с общо 779 000 членове.[1] Днес в българското село наред с училищата най-хубави сгради се строят за народните читалища и културните домове.

Голямо развитие отбелязаха библиотеките и музейното дело. Броят на държавните библиотеки се увеличи от 11 през 1939 г. на 20 в 1959 г. Народната библиотека в София, създадена при освобождението на България от турско иго, сериозно пострада от англо-американски бомбардировки през 1944 г. Днес народната библиотека „Васил Коларов" има нова монументална сграда, разполага с повече от половин милион книги и представлява истински

[1] Статистически годишник на НР България 1961 г., София, 1961, стр. 352.

книжовен център на литературното и културното богатство на българския народ. Особено ценни и богати са нейните сбирки „Български исторически архив“ и „Ориенталският отдел“. Значително увеличиха своето книжно богатство и останалите библиотеки — на БАН, на Софийския държавен университет и на другите висши учебни заведения. Народната библиотека „Иван Вазов“ в Пловдив е втората по богатство на редки книги и ценна сбирка от стари ръкописи и архивни документи.

Открити бяха и много други библиотеки в страната. Особено много се увеличи броят на библиотеките при предприятията и учрежденията — от 63 през 1944 г. те достигнаха 1245 през 1960 г.[1] При това оборотът на библиотечните книги сред населението се увеличи повече от 8 пъти в сравнение с 1944 г. Това говори за масовостта на библиотечното дело в България. В София бе създаден Българският библиографски институт „Елин Пелин“ като ръководен център на библиографското дело в страната.

Народната власт гледа на музеите като важни огнища за култура и патриотично възпитание на трудещите се. Затова тя полага непрестанно грижи за тяхното развитие и укрепване, за преустройството на музейното дело на нови научни основи.

Днес в страната има 118 най-различни и добре уредени музеи, някои от които имат научноизследователски групи за издирване и изучаване на културните паметници и природните богатства. Със средствата на държавата и на народните съвети постоянно се провеждат разкопки и се попълват музейните сбирки с нови паметници на материалната култура и изкуство. Основно се промениха съдържанието и научното подреждане на музейните експонати. Към народните музеи в страната бяха създадени отдели за революционното движение и борбата против фашизма. В София бяха открити Музей на революционното движение, Музей на българо-руската бойна дружба, Музей на българо-съветската дружба и редица къщи-музеи: на Димитър Благоев, на Георги Димитров, на Васил Коларов, на Ал. Стамболийски и др.

България е една от малкото страни, богати с културни паметници от най-различни исторически епохи. Опознаването, подреждането и изучаването на тези паметници стана първостепенен дълг на новото социалистическо общество. По решение на правителството за музейни градове в страната бяха обявени Търново, Несебър и Копривщица. Създаден беше комитет за опазване на паметниците при Министерството на просветата и културата. Днес музейното дело в България се намира в подем при всестранната поддръжка на партията и народната власт. То стана народно дело.

*

Такива са по-важните успехи на извършващата се социалистическа революция в България в различните отрасли на културата. Българският народ е малък в сравнение с много други народи, но в условията на победата на социализма той разгърна своите творчески сили и с успех се съревновава и с големите народи в областта на културата и изкуството. Наред с другите славянски народи той стои непоколебимо в лагера на мира и социализма и участвува активно в изграждането на световната социалистическа култура.

[2] Статистически годишник на НР България 1961, стр. 352.

РАЙНА ПЕШЕВА-ПОПОВА

НАУЧНОТО И ПРАКТИЧЕСКОТО ЗНАЧЕНИЕ НА ЕТНОГРАФСКАТА ПРОБЛЕМА ЗА СЪВРЕМЕННОТО БЪЛГАРСКО РАБОТНИЧЕСКО И СЕЛСКО СЕМЕЙСТВО

Между многото важни теми, които бяха изключени от обсега на българската буржоазна етнография и на буржоазната социология у нас, се намират и въпросите, свързани с измененията на бита и културата на българското семейство. В началните стадии на капиталистическото развитие у нас след Освобождението от многобройните въпроси, свързани с проблемата за семейството, се разработваше единствено въпросът за т. нар. „задруга". В тази патриархална общност буржоазните историци и социолози с народнически настроения виждаха едно средство за преодоляване разорението на бедняшките и средняшките дребнособственически семейства. Идеализираният бит на задругите бе противопоставян на разкъсаното от експлоатацията на капиталистическата държава, изпълнено с безброй вътрешни противоречия селско семейство.[1]

Бягството от съществените въпроси на селското и градското дребнособственическо семейство се дължи до голяма степен на тясната връзка, която съществува между характера на семейството като обществена форма и същността на социалния строй. Освен това буржоазната наука трябваше да защищава и утвърждава бита и културата на капиталистическото общество, без да разкрива противоположностите между бита и културата на отделните класи и противоречията в развитието на самото семейство като обществена форма.

Съветската етнография допринесе твърде много за издигането на научното и практическото значение на проблемата за съвременното семейство, като го постави наравно с останалите основни направления в етнографията, и даде правилна, научна оценка на неговото теоретическо и практическо значение.

В своята статия „За етнографското изучаване на социалистическата култура и бит на народите в СССР" видният съветски етнограф д-р по

[1] С. С. Бобчев, Българската челядна задруга в сегашно и минало време, СБНУ, дял II, кн. 22—23, София, 1906—1907. И. Гешов, Задругата в Западна България, ПС, кн. XXI и XXII, 1887, стр. 426.

БЪЛГАРСКА АКАДЕМИЯ НА НАУКИТЕ БИБЛИОТЕКА София

историческите науки П. И. Кушнер посочи, че „темата за колхозното семейство изпъква не само със своята актуалност, но и с богатството на етнографското си съдържание."[1] В същата статия П. И. Кушнер изтъква, че възвръщането на жената към общественото производство, икономическото й освобождение и новите обществено-икономически отношения оказват голямо влияние върху взаимоотношенията в семейството и неговото културно равнище и че изучаването на измененията на старите обичаи и традиции и на онези остатъци от тях, които пречат за тяхното социалистическо преустройство, има важно значение за етнографската наука[2]. В същата статия се обръща внимание върху изучаването на семейните бюджети като важен източник за разкриването на „вътрешната динамика на семейно-потребителското стопанство" и върху използуването на статистическите сведения при етнографските изследвания.

Няколко години по-късно в друга статия, посветена специално на етнографското изследване на колхозното семейство — „За някои процеси в съвременното колхозно семейство", — д-р П. И. Кушнер спира вниманието на съветските етнографи върху някои съществени страни от бита и културата на съветското социалистическо селско семейство[3]. В нея се изтъква например значението на етнографските проучвания на бита на селското семейство за по-нататъшното разкрепостяване на селската жена, необходимостта от широко свързване на измененията на бита и културата на семейството с цялостния процес на преустройство на съветското общество, посочва се, че изследването на измененията във формата на семейството може да помогне за разкриването на важни процеси в изменението на бита, и се подчертава, че историческият подход при изучаването на битовите явления има голямо значение за разкриването на тяхната същност. В статията е подчертано голямото значение на етнографското изследване на някои капиталистически и феодални преживелици в семейния бит, като например патриархалният характер на моралните взаимоотношения в семейството, религиозните предразсъдъци, остатъците от старото буржоазно и феодално отношение към жената. Авторът обръща внимание, че тези явления не трябва да бъдат изучавани самоцелно, а като факти, които ще подпомогнат съветското общество за преодоляването на условията, които спомагат за съществуването на „изостанали традиции и вредни явления" в селския бит[4]. Авторът изтъква, че съветската общественост трябва да знае „какво представлява семейството в колхозното село, каква роля играе у всеки народ и какви мерки, може би по законодателен път, трябва да се проведат, за да се облекчи и ускори социалистическото преустройство на семейния бит на селянина-колхозник".[5]

И двете статии представляват важен теоретически принос към научното познание на тематиката и методологията на проблемата за съвременното социалистическо семейство. В тях са посочени и научно обосновани

[1] П. И. Кушнер (Кнышев), Об этнографическом изучении социалистической культуры и быта народов СССР, Советская этнография, кн. 1, 1953, стр. 19.

[2] Пак там, стр. 18.

[3] Същият автор, О некоторых процессах, происходящих в современной колхозной семье, Советская этнография, кн. 3, 1956.

[4] Пак там, стр. 23.

[5] Същата статия, стр. 24.

някои от главните страни на проблемата и някои методи, свързани с научната ѝ разработка. Особено важно значение има изтъкването на общественото значение на проблемата за семейството, на помощта, която могат да окажат етнографските изследвания за социалистическото развитие на съветското общество.

В Съветския съюз бяха издадени няколко програми за изследването на бита и културата на колхозното село. Темата за семейството е разработена най-пълно в програмата на П. И. Кушнер.[1] Тя ориентира изследователя към редица въпроси, свързани с тематиката на съвременното селско семейство (състав на семейството, домашно стопанство и стопански постройки, храна, облекло, семейни взаимоотношения, културно равнище на семейството, участие в обществения живот).[2]

За тематичното изясняване на проблемата за селското семейство допринасят твърде много и трите монографии, посветени на бита и културата на съвременното колхозно село: „Культура и быт таджикского колхозного крестьянства“,[3] „Быт колхозников киргизских селений Дархан и Чичкан“[4] и „Село Вирятино в прошлом и настоящем“[5], в които проблемата за бита и културата на съвременното семейство е поставена наред с останалите проблеми от съвременния бит на социалистическото общество. В монографията за Вирятино са разработени основни въпроси, свързани с измененията на бита и културата на селското семейство. Авторът на разделите за семейството в дореволюционното и съветското село В. Ю. Крупянская по пътя на историческия анализ ясно очертава социалистическите преобразования на бита на селското семейство, като прави една обстойна разработка на икономическите основи, върху които се изграждат битът и културата на съвременното семейство, измененията във формата и структурата на семейството, в моралните взаимоотношения, в идеологическия живот и битовите традиции. Особено ценно качество на това изследване представлява осъществяването на основното изискване, което съвършено правилно предявява Кушнер към изследователите на съвременния бит — творческа разработка на въпросите, свързани с живота и измененията на съвременното семейство, разкриване на основни процеси, за да се помогне на съветската общественост за тяхното направляване. Въпросите за материалната култура на семейството не са намерили отделно разрешение, тъй като са включени в изследването на материалната култура на цялото село.

Важен принос към изясняването на въпросите на семейната обредност представлява докторската дисертация на Н. А. Кисляков „Семья и брак у таджиков.“[6]

[1] П. И. Кушнер (Кнышев), Программа для сбора сведений по этнографическому изучению культуры и быта колхозного крестьянства в республиках советской Прибалтики. Краткие сообщения Ин-та этнографии, кн. XII, 1950, стр. 130.

[2] Пос. съч., стр. 133—135.

[3] Авторски колектив: Н. Н. Ершов, Н. А. Кисляков, Е. М. Пещерева, С. П. Русяйкина под общата редакция на Н. А. Кисляков.

[4] С. М. Абрамзон, К. И. Антипина, Г. П. Васильева, Е. И. Махова, Д. Сулайманов. Отговорен редактор С. М. Абрамзон.

[5] Авторски колектив: В. Ю. Крупянская, Л. А. Пушкарева, М. Н. Шмелева, Л. Н. Чижикова, С. М. Ожогин. Съавтор и отговорен редактор П. И. Кушнер. Москва, 1958.

[6] Н. А. Кисляков, Семья и брак у таджиков, Москва—Ленинград, 1959. Срв. също А. Джумагулов, Семья и брак у киргизов Чуйской долины. Фрунзе, 1960 г.

Работите на съветските етнографи в областта на съвременното семейство допринесоха твърде много за марксическата постановка на проблемата и за изясняването на важни въпроси, свързани с нейната тематика, методология и методика. Изобщо в съветската етнография семейството на социалистическото общество получи за пръв път научна разработка. В постановката на проблемата за съвременното социалистическо семейство обаче съществуват някои трудности, изразени главно в две направления: от една страна, все още не се разграничават достатъчно определено въпросите на бита и културата на семейството от същите страни на целия обществен колектив, а, от друга, не са изяснени все още някои въпроси от методологически характер, свързани с практическото значение на етнографските изследвания на съвременното семейство. Първата трудност произтича от това, че както у нас, така и в Съветския съюз за разлика от останалите основни направления на етнографията проблемата за семейството поради своето подчертано социално значение не е получила необходимата методологическа и методическа разработка в дореволюционната етнография и не можеше изобщо да я получи и поради това теоретическият опит в тази област е все още недостатъчен. Втората трудност произтича от това, че етнографията трябва едновременно да преодолява остатъците от буржоазното наследство, да се изгражда като марксическа историческа дисциплина и заедно с това в процеса на своя теоретически ръст да разрешава важни практически въпроси, свързани със социалистическото и комунистическото строителство, които поставят все по-отговорни задачи пред научните работници.

Временните трудности в областта на научното познание на проблемата за семейството навярно скоро ще бъдат преодолени от социалистическата марксическа етнография.

Трябва да се отбележи, че след историческия Двадесет и втори конгрес на КПСС пред етнографската наука стои задача с историческо значение — да участвува активно заедно с останалите обществени науки в разработката на теоретическите и практическите проблеми за построяването на комунистическото общество.[1] Комунизмът вече не е далечна цел, а непосредствена и близка задача, която изисква от науката всестранно изясняване на пътищата за неговото изграждане. От трибуната на конгреса др. Н. С. Хрушчов призова учените да развиват неуморно революционната теория на марксизма-ленинизма в неразривна връзка със социалистическото преобразяване на обществото. „Творците на научния комунизъм предвидяха, че животът ще поставя все нови и нови въпроси... Това указание звучи с особена актуалност в наши дни — дни на стремително и революционно преобразяване на обществените отношения, на коренни промени в историята на човечеството. Сега, когато между нас не са вече гениалните основоположници на научния комунизъм, а животът издига все нови и нови въпроси, отговор на тях трябва да се дава от учениците и последователите на Маркс и Ленин."[2]

[1] „Советская этнография накануне XXII съезда КПСС", Советская этнография, кн. 4, стр. 3.

[2] Н. С. Хрущев, Отчет Центрального комитета Коммунистической партии Советского Союза XXII съезду партии, Москва, 1961 г.

Тези изисквания поставят отново и с по-голяма острота въпроса за теоретическата разработка на най-важните етнографски проблеми в светлината на предстоящите комунистически преобразования на обществото. Ето защо проблемата за семейството, която характеризира едно от най-важните направления в съвєтската и българската етнография, изисква по-нататъшно изясняване и уточняване на нейния обсег, на онази основна тематика, изследването на която ще допринесе най-много за разкриването на състоянието на съвременното българско работническо и селско семейство, на водещите процеси в неговото изменение и на ролята му за прерастването на социалистическото общество в комунистическо. Въз основа на опита и приносите на съветската наука в областта на съвременния бит и култура трябва да се направи една систематизация на основните теми в проблемата за семейството с оглед на тяхното значение за нейното всестранно изясняване.

Но това не е достатъчно. За да се получи онази истинска, марксическа идейна целенасоченост на изследванията, дадена ни като пример от класиците на марксизма-ленинизма, която изискват от нас и решенията на Осмия конгрес на БКП, и нивото на съвременната съветска етнография, необходимо е да се пристъпи, първо, към теоретическото изясняване значението на всяка отделна страна от бита и културата на съвременното българско семейство за социалистическото развитие на обществото и, второ, към научното осветляване на пътищата и начините, по които изследванията на семейството могат да подпомогнат социалистическото развитие, появяването на новите, комунистически елементи в бита и културата на съвременното семейство, за да се повиши неговата съзидателна обществена роля и да се издигне значението му като фактор за комунистическото преобразяване на обществото.

В това отношение е важна помощта на трудовете на някои съветски философи, например А. Г. Харчов, в които са осветлени принципите, върху които се изгражда съвременното съветско семейство, неговите функции, както и нравственото съдържание на семейните взаимоотношения.[1]

Навярно в Съветския съюз в близко време ще излязат нови монографии, посветени не само на колхозното, но и на работническото семейство, които ще допринесат още повече за развитието на научното познание върху съвременното социалистическо семейство и на теорията за историческия развой на семейството изобщо като обществена единица.

*

Марксистко-ленинската теория разглежда семейството и особеностите на неговия бит при всяка степен от тяхното развитие като резултат на историческите изменения на обществото, на степента на развитие на неговите производителни сили и на съответстващите им производствени отношения (Срв. Маркс — П. В. Аненкову. К. Маркс и Ф. Енгельс, избр. произведения, т. II, Москва, 1948, стр. 423).

[1] А. Г. Харчев, Марксизм-ленинизм о браке и семье. Материалы к семинарскому занятию по курсу диалектического и исторического материализма, Москва, 1959.

„Семья в советском обществе". Ленинград, 1960.

„О нравственной сущности социалистической семьи, Сп. Вопросы философии, кн. 1, 1961, стр. 125—136.

Семейството като обществена форма в процеса на своето историческо развитие играе активна роля в живота и в измененията на обществото. При докапиталистическите формации семейството като обществена клетка взема дейно участие в общественото производство. При всяка степен от развитието на обществото семейството оказва съществено влияние за формирането на бита и културата му. В класовото общество господствуващата семейна форма и специално семейството на управляващата класа играе активна роля за укрепването на експлоататорския строй, за налагането на неговата идеология, на формите на бита, културата и морала му. Семейството на класосъзнателните представители на експлоатираните класи, обратно, играе важна обществена роля за унищожаването на класовата експлоатация.

Семейството в социалистическото общество трябва да играе градивна роля преди всичко като фактор за превъзпитанието на хората, за преодоляването на остатъците от капиталистическата идеология, за социалистическото възпитание на подрастващите поколения. Изграждането на развитото социалистическо общество не може да се осъществи без помощта на новото семейство, носител на един нов културен материален и духовен бит, на нови, социалистически обичаи и традиции, на богат духовен живот, на социалистически нравствени взаимоотношения. Ето защо изследването на пътищата, по които трябва да израства новото, завършено социалистическо семейство, представлява една голяма и отговорна научна задача, в чието разрешаване особено голям дял принадлежи на етнографската наука.

При условията на съвременното развитие семейството продължава да изпълнява редица стопанско-икономически функции, чрез които се поддържат най-важните условия, необходими за съществуването на човека и за възстановяването на силите му, както и за продължението на човешкия род. Поради това в семейството все още се извършват редица трудови процеси, свързани с приготвянето на храната и организацията на храненето, с грижите за облеклото, за жилището, за хигиената, за почивката и съня, за отглеждането на децата и създаването на домашни условия, необходими за образованието им, изобщо за поддържането на отделното, семейно домакинство и организацията на материалния бит на семейството. Последният, както и семейството като цяло, е продукт на обществената система. Докато в капиталистическия свят само привилегированите класи имат възможност да се ползуват най-широко от редица облекчения на трудовите процеси, свързани с поддържането на семейното домакинство, в социалистическото общество грижата на държавата за облекчаването на домакинските грижи на семейството, за постепенното им поемане от обществените учреждения, за издигането на материалния бит на семейството на по-висока културна основа се разпростира върху всички слоеве на обществото. Постепенното освобождаване на семейството от домакинските задължения и подобряването на материалния му бит представляват една от програмните насоки в развитието на социалистическото общество и съвършено ново обществено явление, характерно само за безкласовото общество.

Материалният бит на семейството и неговата материална култура имат огромно обществено значение за поддържането на живота на трудещите се, за възстановяването на силите им, за производителността на труда им и за тяхната обществена активност, за израстването и възпи-

танието на младите поколения. Освен това неговият характер, степента на културното му развитие оказват съществено влияние върху формирането на цялата материална култура на обществото.

Ето защо общественото строителство на културно-битови учреждения (детски ясли, домове и градини, обществени столове, предприятия за хранене и за приготвяне на храна, перални, предприятия за комунални услуги и обществена хигиена и пр.), както и производството на предмети и съоръжения за задоволяването на битовите нужди на семейството и на отделния човек, трябва да се ръководят не само от задачата да се задоволяват най-важните потребности на семейния и личния бит, но и от стремежа за издигането на бита на все по-високо социално и културно равнище. Държавното и общественото ръководство на тази област трябва да съдействува напълно за изграждането и поддържането на културно-битовите учреждения на онази висота, която най-пълно ще подпомага все по-голямото повишаване на културата на семейния и обществения бит, освобождаването на все по-голяма част от силите на трудещите се за общественото производство, за участието им в културната и обществено-политическата дейност. Осъществяването на тази задача зависи до голяма степен от дълбокото познаване на особеностите на съвременния обществен и семеен бит, на закономерностите на тяхното развитие, от възможността за тяхното научно направляване. Научното предвиждане в областта на битовите процеси би дало възможност да се използуват редица обществени ресурси, с помощта на които при наличните условия може да се окаже съществена помощ за издигането на материалния и духовния бит на семейството и на обществото, както и по-резултатно да се води борба срещу редица отживелици, които спъват социалистическото преустройство на бита.

Следователно една от съществените страни на проблемата за съвременното семейство представлява развитието на неговия материален бит върху нови, социалистически основи. Научните изследвания в тази област могат да оказват съществена помощ на държавните и обществените организации при определянето на пътищата за изграждането на материалната култура на социалистическото общество с оглед на преминаването му към по-висша обществена фаза — комунизма. Освен това изследването на материалния бит и на материалната култура на семейството разкрива съществени закономерности в историческото развитие на бита и дава възможност за широки научни обобщения в областта на културното развитие на обществото.

Семейството като обществена форма на взаимоотношения между хората създава основа за появяването на редица явления в областта на духовния живот и духовната култура. В дома като средище на семейството протича голяма част от свободното време на трудещите се, запълнено освен с грижи за поддържането на семейното домакинство и с грижи за задоволяването на редица духовни потребности на членовете на семейството. В дома хората почиват, общуват помежду си, развличат се или се занимават със своето самообразование, задоволяват някои от естетическите си потребности, културни нужди и пр. Една от ярките прояви на духовния бит на семейството представляват семейните обичаи и празници, които в далечното минало са били свързани тясно с производствените

функции на семейното домакинство, а при съвременните условия задоволяват предимно духовно-нравствените потребности на хората. Една от най-важните страни на духовния бит на семейството представляват духовните и нравствените отношения между неговите членове.

Духовната култура на семейството се развива и оформя преди всичко под влияние на духовната култура на обществото. Последната има решаващо значение за насочването на духовното развитие на хората. Но нейното влияние до голяма степен се пречупва през особеностите на духовния бит и духовната култура на семейството, на семейните нрави, обичаи и традиции, на нравствените възгледи и взаимоотношения на членовете на семейството. Много често духовната култура на семейството в резултат на по-бавното ѝ преустройство в сравнение с материалната може да влияе твърде много за забавянето на социалистическото преустройство на семейния бит и върху социалното преустройство и прогреса на цели обществени колективи. Достатъчно е например да вземем пред вид реакционната роля на религиозните предразсъдъци в семейния бит за издигането на културното равнище на семейството и за социалистическото възпитание на трудещите се, а също така отрицателното влияние на буржоазните остатъци в семейните взаимоотношения. Така например някои предразсъдъци към жената, които се подхранват от някои стари семейни битови традиции и разбирания и отчасти от някои временни икономически фактори, оказват също огромно влияние върху социалистическото превъзпитание на жените, пречат твърде много за тяхната обществена активност и за културното им израстване. Изобщо буржоазните остатъци в бита и нравите на семейството оказват твърде отрицателно влияние върху формирането на мирогледа и културното израстване на неговите членове, върху тяхното обществено поведение. Те принизяват социалната роля на семейството, като често пъти го превръщат във фактор, който пречи на социалистическото преустройство на обществото. Обратно, семейството на съзнателните и културните членове на обществото играе извънредно важна обществена роля както за социалистическото възпитание на подрастващите поколения, така и за градивната роля на семейството в производствения и обществения живот. Под влияние на мирогледните възгледи, които господствуват в семейството, на културното равнище на семейния бит, по пътя на взаимното влияние между членовете на семейството и на възпитанието в семейството се формират редица важни черти от духовния облик на съвременния човек и на цялото общество. Ето защо въпросите, свързани с културния ръст на социалистическото общество и особено с комунистическото възпитание, не могат да се решават успешно, без да се изследват особеностите и развитието на духовния бит и духовната култура на съвременното семейство, факторите, които подпомагат или задържат тяхното развитие в комунистическа насока, и отделни тенденции, които се проявяват в определени моменти от живота на обществото.

Следователно друга съществена страна на проблемата за съвременното семейство представлява развитието на неговия духовен бит и духовна култура, борбата между старото и новото при тяхното формиране, разкриването на положителните елементи, които подпомагат проявяването и развитието на новото, социалистическо съзнание и на социалистическата

култура на семейството. Изследването на духовния бит и на духовната култура на семейството ще осветли редица закономерности в духовното развитие на обществото при прехода му от капитализма към комунизма и ще разкрие известни възможности за неговото научно ръководство.

Духовният бит и духовната култура на семейството имат особено важно значение за нравственото възпитание на членовете на социалистическото общество, за изграждането на новия, комунистически морален облик на съвременния човек и на подрастващите поколения. Елементите на социалистическия морал в семейните взаимоотношения и разбирания влияят много благоприятно върху нравственото поведение на трудещите се не само в кръга на семейството, но и сред обществения колектив за тяхното ново, социалистическо отношение към труда и към хората. Едновременно с това остатъците от моралните норми, привички, навици и традиции на класовото общество особено здраво се държат в тесния кръг на семейството, в неговия бит. Ето защо характерът на семейните взаимоотношения, нравствената атмосфера в семейството и тяхното отражение върху общественото поведение на трудещите се представляват особено важна страна на проблемата за съвременното семейство. Изследването на тези въпроси може да помогне за разкриването на положителното или отрицателното влияние на редица страни на материалния и духовния бит на семейството върху формирането на характера и възпитанието на подрастващите поколения. Научната им разработка ще допринесе за по-ясното и по-конкретно очертаване на начините и формите, чрез които семейството може да помага на обществото за възпитанието на новия човек и за издигането на обществената роля на съвременното социалистическо семейство като фактор за комунистическото възпитание.

Следователно проблемата за съвременното семейство съдържа три основни въпроса:

1. Формиране и развитие на материалния бит и материалната култура на социалистическото семейство (жилище и домашна уредба, хранене, облекло, хигиена, организация на семейното домакинство и др.).

2. Формиране и развитие на духовния бит и духовната култура на семейството (просвета, културни интереси, отдих и развлечения, семейни обичаи и празници и др.).

3. Формиране и развитие на нравствените отношения и на семейния морал (морални възгледи, чувства и взаимоотношения между членовете на семейството, моралните им права и задължения към семейството, нравствена атмосфера на семейството, поведение на членовете му в семейството и вън от него, възпитание, брачни отношения и др.).

Етнографското изследване на тези въпроси изисква съсредоточаването на основното внимание на изследователя преди всичко върху формите и начините, реда и организацията на живота на хората вън от сферата на общественото производство, главно в средата на семейството.[1]

Накратко това са основните въпроси, върху които може да се изгради най-общо едно изследване на съвременното българско семейство. Тяхното посочване тук съвсем не изключва възможността за прибавяне на

[1] Сравни определенията на В. Синицин за бита като обществено явление: „Быт эпохи строительства коммунизма", Челябинск, 1960, стр. 12—13.

нови въпроси в зависимост от широтата, насоките и целите на изследването. Освен това един кратък анализ на тематиката на проблемата за семейството не може да изчерпи последната изцяло. Той се налага главно поради необходимостта от изграждането на едно научно познание на предмета и обсега на проблемата за семейството като една от основните насоки на съвременната социалистическа етнография.

*

Известно е, че семейството е продукт на обществената система и отразява степента на нейното културно развитие.[1] Основните черти на формата, бита и културата на семейството се определят от икономическото развитие на обществото и се обуславят от обществено-политическите условия и степента на културното и нравственото развитие на обществото и на отделните обществени класи. Но тук е налице и една съществена особеност: редица черти на семейството и на семейния бит не отразяват пряко измененията в икономическата основа на обществото, а в редица случаи изостават от тяхното развитие; изменението им е съпроводено с известна, повече или по-малко изразена, борба с традициите и остатъците от миналото. Тази закономерност се проявява както при развитието на формата на семейството, така и при измененията на най-важните страни на материалния и особено на духовния бит на семейството.

За изоставането на отделни елементи от бита и културата на семейството от промените в икономическото, социалното и кул урното развитие на обществото съществено влияние оказват остатъците от идеологическите възгледи на старото общество под формата на традиции, привички, на нравствени норми, някои обществени фактори като социално-класовата психология, която също може да бъде носител на редица елементи от старото съзнание и пр.

Тъй като изоставането на духовния бит и духовната култура на семейството от ръста на неговата материална култура и от социалистическото развитие на обществото представлява важна обществена проблема, тук ще се спрем на някои основни принципи при нейното научно изследване в етнографски аспект.

При изучаването на богатия и разностранен живот на съвременното семейство главното внимание на изследователя трябва да се съсредоточава преди всичко върху изграждането на новите елементи и новите социалистически черти на бита и културата на семейството. Това е необходимо и целесъобразно по няколко основни причини:

1. Новите елементи в материалния и духовния бит, в цялостния живот и във взаимоотношенията на семейството са предвестник на бъдещите нови качествени комунистически преобразования на семейството, на новото семейство. Те сочат тенденциите и посоките в развитието на съвременното семейство и ни ориентират в неговия път към бъдещето.

2. Чрез изследването на процеса на създаване на новите елементи в бита, културата и морала на семейството и чрез тяхната научна характеристика най-добре ще се разкрият вътрешните противоречия в развитието

[1] Фр. Енгелс, Произход на семейството, частната собственост и държавата, София, 1947, стр. 90.

на съвременния семеен бит и култура, пречките, които спъват тяхното проявяване, т. е. борбата между старото и новото, сложният процес на възникване и развитие на елементите на бита и културата.

„Главно условие на познанието на всички процеси в света... в техния нов живот, пише Ленин, е тяхното познание като единство на противоположностите“ (В. И. Ленин, Философские тетради, 1947, стр. 327). Ето защо изследването на борбата между новото и старото в бита и културата има огромно значение за научния анализ на историческото развитие на семейството при прехода на обществото към комунизма, за неговото научно предвиждане и направляване.

3. Изследването на новото дава възможност за един научен подбор на положителните и отрицателните елементи в неговото съдържание и за едно по-вярно направляване на развитието на новото в семейството.

Разбира се, този принцип важи не само при изследването на съвременното семейство, но и при всички останали области на съвременния бит и култура на обществото. Върху него се обосновава до голяма степен и съвременното развитие на етнографската наука в социалистическите страни като наука, призвана да помогне за социалистическото и комунистическото изграждане на обществото.

Редица явления в бита и културата на съвременното семейство са създадени в миналото под въздействието на конкретни икономически, социални и културни условия. Отрицателните остатъци от миналото не могат да бъдат изкоренени, а положителните развивани, ако ние не познаваме пътя на тяхното историческо възникване. „Най-надеждното при разглеждането на даден въпрос на обществената наука и най-необходимото... това е да не забравяме основната историческа връзка, да разглеждаме всеки въпрос от гледна точка на това, как известно явление е възникнало в историята, какви главни етапи е преминало в своето развитие това явление и от гледна точка на това развитие да видим в какво нещо се е превърнало сега“, пише Ленин по въпроса за историческия подход при разглеждането на обществените явления (В. И. Ленин, За държавата, Съч., т. 29, стр. 486). Историческият подход при анализа на бита и културата на съвременното семейство ще разкрие по-пълно и по-дълбоко връзките между старото и новото в бита, причините и характера на техните противоречия. Ето защо историческият анализ на развоя на семейството представлява също основен принцип за правилното, научно обяснение на неговите изменения. Трябва да отбележим, че историческият подход към явленията на съвременния бит и култура представлява една от най-характерните черти на съветската, социалистическа етнография. Пример за неговото приложение ни дават посочените и всички други изследвания на съветската наука.

Върху материалния и духовния бит на семейството оказват съществено влияние и особеностите на материалната и духовната култура на относително обособените етнографски области. Често пъти при еднакви социални условия не само семействата на отделни страни или области, но и на различни селища от една и съща област се отличават едно от друго по своята специфична битова окраска (облекло, ястия, обичаи и традиции и др.) Ето защо материалният и духовният бит на семейството и неговата култура не могат да се изследват успешно, без да се познават

най-характерните черти на културата и бита на обществената среда, към която семейството непосредствено принадлежи. Разбира се, тези черти не са в състояние да обяснят всички изменения в развитието на семейството като обществена единица. При изследователската работа трябва да се изхожда преди всичко от стопанската и културната характеристика на областта, към която принадлежи селото или градът, в която се извършва изследване на семейството и семейния бит, като се държи сметка и за условията на обществено-икономическото развитие на самите семейства. Все пак научното познание на културно-битовите черти на обществената среда, към която принадлежи изследваният обект, може да помогне твърде много за разкриването на произхода на някои типични битови явления и за борбата, свързана с тяхното изменение или насочване. Този принцип има особено важно значение при изследването на изоставащите страни на бита и културата на някои области с цел да се подпомогне тяхното по-бързо социалистическо преобразяване.[1]

Характеристиката на основните форми на семейството ще помогне за изясняването на някои важни страни от борбата между новото съдържание на социалистическото семейство и старите традиции, на причините за тяхното съществуване, както и за разкриването на някои важни тенденции в развитието на организацията на семейството, за още по-пълната характеристика на връзките между семейството и обществото.[2]

Дотук бе направен опит да се посочат и характеризират някои основни принципи на изследователската работа в областта на бита и културата на съвременното семейство. Отбягнати са чисто методическите принципи, които трябва да бъдат предмет на специално изследване, както и някои положения, които произтичат непосредствено от изискванията на диалектикоматериалистическата методология и не изискват специално изясняване. Вниманието ни бе спряно върху посочените по-горе принципни положения главно поради това, че някои от тях все още се оспорват, подценяват или не се използуват достатъчно при изследователската работа.

Проблемата за семейството представлява важна и интересна област не само поради това, че семейството е основна ядка на обществото, свързана с редица важни взаимовръзки с общественото развитие. При съвременните условия семейството играе важна обществена роля. В неговия бит и култура като във фокус се съсредоточават голяма част от съществените черти на материалната и духовната култура на обществото. Ето защо изследването на съвременното работническо и селско семейство дава широки възможности да бъдат обхванати, наблюдавани и изследвани основни черти в развитието на материалната и духовната култура на обществото и редица съществени прояви на борбата между новото и старото в бита и културата, между капиталистическите остатъци и новата, социалистическа култура на обществото. По този начин изследването на семейството дава широки възможности за научното познание на редица важни обществени закономерности в съвременното развитие, за тяхното научно направляване и за издигането на равнището на материалната и духовната култура на социалистическото общество.

[1], [2] По тези въпроси вж. статиите на д-р П. И. Кушнер, посочени на стр. 5, монографията за Вирятино, стр. 7, и изследванията на съвременния бит на средноазиатските народи, посочени на същата страница.

НИКОЛАЙ ТОДОРОВ

ЗА МИГРАЦИЯТА НА НАСЕЛЕНИЕТО В СЕВЕРОИЗТОЧНАТА ЧАСТ НА БАЛКАНСКИЯ ПОЛУОСТРОВ ПРЕЗ 60—70-ТЕ ГОДИНИ НА XIX В.

В историографията на балканските страни през последните години все по-голямо място заемат изследванията върху социално-икономическото развитие на балканските народи през XV—XIX в., когато османският феодализъм господствува над по-голямата част на Балканския полуостров. Обаче редица важни въпроси от социално-икономическата история на балканските народи и по-специално от епохата на разложението на феодализма и зараждането на капиталистическите отношения все още са недостатъчно изследвани. Сред тези почти непроучени въпроси е и проблемата за миграциите на Балканите в пределите на Османската империя. Въпреки големия научен интерес, който представлява движението на населението за изясняване на разслоението и на редица други процеси в икономиката на града и селото сериозни проучвания по този въпрос не са предприети. Най-голяма пречка за това се оказа липсата на източници, които подлежат на статистическа обработка. Такъв род материали могат да осигурят само турските административни архиви, в които е зафиксирано движението на работната ръка и получаваните от нея данъци. Поради това именно си поставихме като задача да издирим в Ориенталския отдел на Народната библиотека в София т. нар. ябанджийски тезкерета, позволителни за упражняване на занаят на външни лица в новото местожителство, издавани от местната административна власт. Водени от чисто фискални съображения, те неизбежно носят недостатъците на такъв род документи, които трябва да се имат пред вид при определяне на различията в социалното положение на отделните категории занаятчии, търговци и други. Но сведенията за местопребиваването и местопроизхождението на лицето, за упражняваната професия и за получавания доход са достатъчни, за да оправдаят най-внимателния анализ на този род извори.

*

Събраните сведения засягат значителен брой лица с определена професия или общи работници, всичко 1957 души, които приждат из различни части на Балканския полуостров и се установяват на работа в

Североизточна България и Добруджа. За други части на Балканския полуостров сведения липсват. В това отношение архивът на Ориенталския отдел се оказа доста едностранчиво попълнен. Затова издирихме и обработихме данните не само от цели регистри или по-големи откъси от тях, но и от единични листа, фрагменти, за да се констатират известни явления и закономерности за дадена област на колкото се може повече материал.[1]

Една част от регистрите са едногодишни, други — шестгодишни. Взимали сме данни за първата година или за най-близката до нея. Основната маса от сведенията се отнася за годините 1868—1870 г. За някои градове обаче регистрите от 1868—1870 г. са пропаднали. Запазили са се части от регистри от следващите една-две години. Решихме да обработим и тези данни, тъй като приижданието на работна ръка отвън не е било случайно или еднократно явление само за определена година, а продължителен процес. При това опасност от преувеличаване на явлението не съществува, тъй като сме проверявали изрично да няма повторение на лицата, и нека отбележим още веднъж, повечето данни са извличани от фрагменти, а не от цели регистри. Само в два или три случая сме допуснали повторение на едно лице, след като сме забелязали, че то се проявява в ново качество, вместо чирак или калфа — самостоятелен производител. Следователно данните отразяват еднократно пребиваване на придошли отвън лица в продължение на един интервал до четири години и те са само част от всички придошли отвън. Ние не сме в състояние да определим каква именно част, дали половината или повече, затова ще посочим установените от нас за всеки град външни лица в отношение към общия брой жители на града. Двете цифри са сравними, тъй като и двете са резултат от преброяване, извършено от турската администрация по едно

Отношение на придошли към местни жители по местопребиваване

	Немюсюлмани	Мюсюлмани	Общо	Издирени придошли	%
Варна*	4382	3155	7537	150	2
Провадия	377	941	1318	101	7,7
Х. Пазарджик	4383	981	5364	781	14,5
Силистра	1892	1325	3217	181	5,6
Меджидие	2624	—	2624	48	1,8
Кюстенджа	1082	146	1228	407	33
Бабадаг	2555	1131	3686	116	3
Тулча	589	4517	5106	95	1,8
Мачин	1195	1371	2566	78	3
Всичко	19079	13587	32666	1957	6

* Данните за Варна и Провадия са взети от съхраняваната таблица за данъците и населението на Дунавския вилает от 1872 г. (НБВК, Ориен. отдел, сигн. Рс 78/8), а за останалите градове от публикуваните за 1873 г. данни от същия архив. (Вж В. Тодоров-Хиндалов, Добруджа в миналото според турски официални източници. Годишник на Соф. народна библиотека, 1926—1928, София, 1931, стр. 210—273.)

[1] Народна библиотека „В. Коларов", Ориенталски отдел, сигн. Варна, фонд 20, архивна единица 522; Провадия, ф. 25, а. е. 251; Х. Пазарджик, ф. 22, а. е. 633; Силистра, ф. 119 а. е.; Меджидие, ф. 173, а. е. 848—894, кут. 9; Кюстенджа, ф. 171, а. е. 1235; Мачин, ф. 172, а. е. 114, к. 3; Бабадаг, ф. 170, а. е. 874—980; Тулча, ф. 169, а. е. 338—355.

и също време, въз основа на общ принцип — преброявало се само мъжкото активно производително население. Така ще се добие най-малко приблизителна представа за съотношението между придошли и местни жители.

Непълните сведения, с които разполагаме за придошлите отвън, показват, че те съставляват според горната таблица средно 6% от населението на 9-те града. Но те са били без съмнение повече, като се съди по номерацията на регистрите, които са били издадени, а не са достигнали до нас. Прави впечатление, че за Кюстенджа и Х. Пазарджик, два града, за които данните са по-изчерпателни, процентът достига до 14,5% и 33%.

Извлеченият материал може да се разпредели в няколко групи според местопроизхождението на придошлите, като се вземат пред вид известни особености в социално-икономическото развитие на областите, откъдето те произхождат. Една група образуват лицата от старопланинската област, която включва селищата, разположени в полите на Стара планина, от Източен и Среден Балкан, като Котел, Сливен, Османпазар (дн. Омуртаг), Търново, Габрово и други по-малки балкански селища. Друга група съставят лицата от Тракия и по-специално от Пловдивския край, Казанлък, Одрин, Лозенград, Бунар Хисар и известен, не особено голям брой — от черноморското крайбрежие. Трета група образуват придошлите от Македония, към които отнесохме и лицата от Кюстендил и неговата околия. В отделна група обособихме жители на Североизточна България и Добруджа, които търсят и намират поминък извън своите селища, но в пределите на този край, доколкото не са приети на постоянно местожителство в новите си места и продължават да се водят като външни лица. И накрая само за улеснение поставихме в обща сборна група немногочислените, придошли от най-различни краища извън отбелязаните области. Тук сме отнесли лица от Влашко и Молдова, от Гърция, от Анадола и от някои български градове и околии, неспадащи към гореотбелязаните области.

Горното разпределение позволява да се сгрупират множеството разпръснати данни в по-компактни единици, които при внимателен анализ дават възможност да се проследят известни процеси.

Разпределение на придошлите по народност

Местопроизхождение	Българи		Турци		Други		Всичко
Старопланинска област	618	91%	62	9%	1		681
Тракия	366	81%	56	12%	32	7%	454
Македония	193	64%	104	35%	3	1%	300
Сев.-изт. България и Добруджа	203	62,5%	76	23,5%	46	14%	325
Другаде	59	30%	49	25%	89	45%	197
Общо	1439	73%	347	18%	171	9%	1957

Необходимо е да се отбележи при ползуването на тази таблица, че в известен смисъл разпределението на придошлите по народност не е съвсем точно. Така очевидно сред означените като турци е имало немалък брой албанци, особено между лицата от Македония, за което подсказва и техният поминък (бозаджии). Също така сред българите е имало и известен брой гърци, които не могат да се разграничат от българите, тъй като регистрите съдържат само местопроизхождение и имена, които са твърде често общи. В раздела „други" са включени 77 гърци, за които е посочено изрично в текста, че са гърци или имената им не оставят никакво съмнение за това. Но техният брой е безспорно по-голям. В групата „други" има освен това 21 арменци, 24 евреи, няколко немци, чехи, французи и по-голяма група румънци, чийто точен брой не можахме да установим, и десетина случая с неясен етнически произход.

Колебанията относно абсолютната величина на някои цифри в никакъв случай не поставят под съмнение тенденциите в народностното разпределение на лицата, които търсят поминък извън своите селища в Североизточна България и Добруджа. Два са главните етнически компонента на придошлите: българите, които образуват мнозинство от около $^3/_4$, и турците — с около 18%. Като се вземе пред вид, че по начало българското население е преобладаващо и до голяма степен от това е обусловена процентната разлика между българи и турци, не съществуват основания за някакви особени разсъждения по този въпрос. По-скоро трябва да се обърне внимание на факта, че и турското население се намирало под въздействието на социално-икономическите процеси, които пораждали движение на населението. И турски градски и селски стокопроизводители, дребни търговци и общи работници подобно на българските търсели поминък извън своите родни места, местели се от един край в друг.

По-конкретна представа за местопроизхождението на придошлите ще получим, ако разкрием в една таблица селищата, от които излизат по-големи групи, над 20 души.

От данните от табл. на стр. 271 се вижда, от една страна, че най-многочислена е миграцията от Търново и Търновско, почти три пъти повече от тези на селищата, които се нареждат непосредствено след Търново, и, от друга, че миграцията от селищата на Средния и Източния Балкан е няколко пъти по-голяма от тази на останалите места. Това още не означава, че от останалите места миграцията е била изобщо по-малка, а показва само, че в Североизточна България и Добруджа са се насочвали повече лица от тези краища. Това явление отчасти може да се обясни с големите стопански връзки между Добруджа и Източния Балкан, със създадената икономическа общност между тях при отглеждане на едрото скотовъдство в добруджанската равнина и развитието на свързаните с него занаяти в балканските селища. Но съотношението на търсещите работа от Търново, от една страна, и от Сливен или Котел, от друга, би трябвало да бъде обратно, ако действуваха само тези фактори, защото връзките между Котленския Балкан и Добруджа били по дълбоки и по-трайни. Освен това близки по брой до миграцията от Източнобалканския край са придошлите от такива отдалечени краища, като Тетово, Охрид, от равнин-

Селища с по над 20 души

Селища	Българи			Турци			Други	Всичко
	от града	от околията	общо	от града	от околията	общо		
Търново	145	72	217	7	16	23	1	241
Сливен	39	52	91	1	1	2	—	93
Пловдив	13	62	75	2	6	8	—	83
Осман пазар (Омуртаг)	23	46	69	5	8	13	—	82
Котел	75	6	81	—	—	—	—	81
Тетово	27	2	29	43	5	48	—	77
Казанлък	32	39	71	3	2	5	—	76
Габрово	24	43	67	—	—	—	—	67
Охрид	42	—	42	5	—	5	—	47
Лозенград	41	4	45	—	—	—	—	45
Бунар Хисар	16	19	35	—	—	—	—	35
Шумен	23	6	29	2	—	—	3	34
Одрин	8	14	22	7	—	—	4	33
Призрен	—	—	—	31	2	33	—	33
Стара Загора	23	8	31	—	—	—	1	32
Севлиево	7	13	20	1	8	9	—	29
Силистра	1	18	19	—	5	5	3	27
Анхиало	4	—	4	—	—	—	21	25
Тулча	11	4	15	1	—	1	9	25
Битоля	22	2	24	—	—	—	—	24
Янина	2	—	2	—	—	14	6	24
Скопие	9	3	22	—	—	—	1	23
Кюстендил	7	15	22	—	—	—	—	22
Влашко	—	—	8	—	—	—	13	22
Варна	3	4	7	2	2	4	10	21
с. Тича	—	1	21	—	—	—	—	21
Ловеч	—	8	8	1	11	12	—	20
Х. Пазарджик (Толбухин)	10	6	16	1	1	2	2	20
Паланка	19	1	20	—	—	—	—	20

ните места — Пловдив, Казанлък, от Габрово, от източнотракийските градове. Явно тук се касае и за други общи причини за миграцията от значение за всички селища независимо от това, дали са разположени в планински или равнинни места, а така също и за някои специфични прояви на това явление, какъвто е примерът с Търново.

Разглеждането на професионалната характеристика на придошлите ще помогне да се разкрият същността и някои от причините на миграцията в Североизточна България и Добруджа.

*

Разпределението на придошлите като цяло и за отделните области по поминък се вижда от поместената таблица. Таблицата обаче не разкрива социалното им положение. Така обособените в отделна група наемници съвсем не изчерпват всичкия брой наемници; сред останалите категории наред със самостоятелните стокопроизводители имало немалка част чираци,

Разпределение на придошлите по поминък

	Занаятчийство				Търг. дейност				Селскостоп. дейност				Наемници				Служещи				Неозначени	Всичко
	гр.	ок.	общо	%	гр.	ок.	общо	%	гр.	ок.	общо	%	гр.	ок.	общо	%	гр.	ок.	общо	%		
Старопланинска област	169	48	217	32	43	24	67	10	98	129	227	33	45	114	159	23	—	—	—	—	11	681
Тракия	116	25	135	30	25	8	33	7	52	45	97	21	61	117	178	39	5	2	7	2	4	454
Македония	157	31	188	63	16	—	16	5	31	3	34	11	35	22	57	19	2	—	2	1	3	300
Североизточна България и Добруджа	60	86	146	45	39	21	60	18	11	8	19	6	32	56	88	27	2	4	6	2	6	325
Другаде*	—	—	95	48	—	—	50	25	—	—	18	9	—	—	31	16,5	—	—	3	1,5	—	197
Общо			781	40			226	11,5			395	20			513	26			18	1	24	1957
																					1,5%	

* Отказахме се от разпределение на придошлите от града и околията на лицата, включени в тази група, тъй като за голяма част от тях в документите е означено неопределено „Влашко", „Молдова", „Гърция", „Анадола", „Австрия" или наименованието само на острова, когато лицата прииждат оттам.

калфи, слуги, копачи, които също би трябвало да бъдат отнесени към наемниците. Обособихме в групата „наемници" само лица, които не попадат в останалите категории, като изрично отбелязаните „амеле" (работници), измекяри, хамали и чираци без означена професия.

Най-многочислени са занаятчиите — 781 души, или 40%. Процентното съотношение на занаятчиите от различните области показва известни разлики, които не могат да се отминат. Докато Старопланинската област и Тракия дават еднакъв процент занаятчии — 32% и 30%, а Североизточна България наистина по-висок процент от тях — 45%, но все под 50%, то занаятчиите от Македония в процентно отношение се отличават рязко от останалите. Те достигат 63%. Сред тях са застъпени най-много дюлгерите — 54 души, хлебарите — 49 души, и бозаджиите — 42 души. Останалите десетина занаяти са представени с по единдвама души с изключение на тюфекчиите (работещи оръжия) — 8 души, кафеджии — 6 и шивачи — 4 души, чийто брой също не може да се сравнява с този на дюлгери, хлебари, бозаджии. Очевидно занаятчийската маса, която идвала от Македония в Североизточна България, се състояла от бедни, неквали-

фицирани занаятчии. Те не се нуждаели от работилница, капитал или някакви по-скъпи съоръжения, за да упражняват своето занятие. Не правели изключение и повечето от хлебарите, тъй като от половината от тях (26 от 49) били чираци и калфи, т. е. изпълнявали най-черната работа в тази професия.

Сред занаятчиите от Старопланинската област също така най-многочислени са дюлгерите — 68 души, следвани непосредствено от абаджии — 61 души и терзии — 35 души. Останалите занаяти и тук са представени само с по няколко души, но са застъпени два пъти повече занаяти, отколкото в Македония. Подобно явление наблюдаваме и в Тракия с тази разлика, че вместо дюлгери идват керемидари — 51 души, хлебари — 29 души.

Известно изключение правят занаятчиите от Североизточна България и Добруджа. Всред тях няма така рязко обособени в количествено отношение групи от определен вид занаяти, както при останалите области, макар че и тук терзии, абаджии, дюлгери и хлебари били най-многобройните — с по 10 до 20 души. Друга особеност е тази, че при по-малък общ брой на занаятчиите от този край най-голяма е разновидността на представените заняти — 36 вида при 25—26 вида за Старопланинския район и Тракия и 16 вида за Македония. Освен това само в Североизточна България и Добруджа селските занаятчии преобладават над занаятчиите от градски произход. Всичко това идва да покаже, че има известна разлика в характера на движението на занаятчиите от тази област и другите. Многото видове занаяти с малко представители, и то повечето от селата, показват, че е налице процес на излъчване селски занаятчии и помощен персонал към града, присъщ на къснофеодалния период, но все още неизострен от други обстоятелства.

Прегледът на състава на занаятчиите разкрива наличието на определен тип занаятчия, който именно придавал масовия характер на движението на лица с установена професия. Това е дюлгеринът за всички области и наред с него хлебаринът в едни случаи, абаджията и терзията — в други. Разликата е предопределена от това, дали лицата идват от балкански райони с развито скотовъдство, домашно текстилно производство или от равнинни места. Всички търсят поминък, какъвто не може да им осигури роднят край.

Тук не ще се спираме на общите условия, които пораждат движение на населението, тъй като този въпрос излиза извън темата на съобщението, а ще засегнем само такива страни на проблемата, които се поставят във връзка с анализирания материал. Прави впечатление, че с изключение на Североизточна България занаятчиите, които прииждат, имат градски произход. Този градски произход на занаятчиите е подчертан още повече за Македония. Дават ли тези данни достатъчно основание да се приеме, че разслоението на градското население пораждало по-голям отлив на работна ръка, отколкото селското дори за Тракия, където, колкото и да изглежда странно, лицата, заети със селскостопанска дейност, също имали градски произход?

Трябва да изключим възможността такъв резултат да се е получил от неправилно вписване. Неизбежните отклонения при регистрацията в една или друга насока могат да внесат изменение в съотношението на прииждащите от даден град или околия, но едва ли могат да повлияят върху крайния резултат на разпределението на придошлите от 130 различни места, какъвто е нашият случай. Остава да приемем, че наистина градският произход на повечето от придошлите не предизвиква съмнение, макар че упражняваните професии на масата занаятчии — дюлгери, керемидари, хлебари за повечето области, абаджии и терзии за Балканския край — и социалното им положение — около половината от тях са чираци и калфи — да подсказват, че се касае до лица, несвързани здраво с икономиката на своя град, без особена квалификация, повечето от които и в родните си места образували най-ниското стъпало от занаятчийското съсловие. Правейки обаче този извод, трябва да обърнем внимание на известни разлики в положението на отделните области, които се проявяват не случайно. Ще се спрем по-специално на движението от Търновския край, откъдето излизат най-много занаятчии—ябанджии, и сред които преобладават абаджиите и терзиите.

Както е известно, текстилното производство и по-специално абаджийството в продължение на няколко века става основен поминък на населението от двете страни на Стара планина, Средна гора и Родопите, като преминава през всички стадии на домашно производство, пръсната и централизирана манифактура до фабрично производство. Твърде рано от допълнителен източник за препитание абаджийството става основен поминък на населението на цели села, някои от които постепенно нарастват и придобиват облика на градове, други стигат до завидно материално благополучие.

За абаджийството като поминък е характерна, от една страна, организацията на масово производство, което се трупало през годината, и чиято продан се извършвала по време на ежегодните панаири в центрове като Сливен. От друга страна обаче, абаджийството е свързано с керванното разнасяне на стоката в близки и далечни места, като последният етап от работата — шиенето на дрехи — се извършвало непосредствено преди продажбите на стоката. Бихме ли могли да приемем, че зарегистрираните в ябанджийските тезкерета абаджии съставлявали част от ежегодно излизащите абаджии по време на най-големия разцвет на този занаят и че те се насочвали към Добруджа, така както се насочвали към Анадола и други пазари на абаджийски изделия пловдивските абаджии?

Материалът, с който разполагаме, не дава пряк отговор на този въпрос. От него узнаваме, първо, какво е разпределението по доходи сред занаятчиите. От всичко 158 души абаджии и терзии половината имали зарегистриран доход от 500 гр. и другата четвърт до 1000 гр., т. е. толкова, колкото получавали различните категории чираци и калфи. Самостоятелните абаджии и терзии с такива доходи не се отличавали съществено от наемниците в този бранш. Но имало и една група с доход от 1500 гр., съставена от 23 души (от тях само двама терзии), която се нарежда между занаятчиите със средни доходи. За тях би могло да се допусне, че те не са се издигнали едва в новите си местожителства, че не е про-

сто гладът, който ги тласкал да търсят поминък навън. Това особено важи за двамата абаджии с доходи от 2000 и 4000 гр. От последните може да се очаква, че те ще поведат със себе си и няколко калфи и чираци и биха могли без особени колебания да бъдат отнесени към категорията на производителите за по-отдалечени пазари. Освен това, на второ място, сведенията показват, че от 96-те абаджии и терзии за Старопланинския район 13 души били от Сливен и 3 от Сливенско, 6 от Ичера, 18 от Котел, 12 от Осман Пазар и 4 от Османпазарско, няколко души от други места и най-много от Търново — 32 души и Търновско — 6. С други думи, 40% от всички абаджии и терзии произлизат от Търновския край.

С помощта на тези данни, които разкриват природата на абаджии и терзии и относителното им разпределение по селища, нека се опитаме да дадем отговор на поставените въпроси. От обяснение се нуждае преди всичко миграцията на абаджии от Търново — главния източник на занаятчии от този отрасъл. По една случайност за същия период попаднахме на данни от 1868—1869 г., които разкриват притока на ябанджии в самия град Търново, настанени по махали.[1] Оказва се, че от търновските села и от околните Трявна, Елена, Габрово, Севлиево, Дряново, Ловеч, Троян и от някои други селища имало през 1868—1869 г. 292 души придошли, по всяка вероятност по непълни данни. От тях 164 души имали доход до 500 гр., 56 — до 750 гр., 27 — до 1000 гр. и само 23 души с доход до 1500 гр. и над него (с неозначен доход били 22 души)[2]. Тези данни показват, че в Търново също прииждали значителен брой ябанджии с ниски доходи, увеличавайки числеността на нископлатените занаятчии и помощници в града. Може да се предположи, че прииждането на тези лица създавало трудности в намирането на работа и продажбата на готовата продукция. Поради това би могло с основание да се говори, че ако от Търново излизали и се настанявали в Добруджа повече абаджии, отколкото от Сливен, Котел или Габрово (най-важните центрове на текстилно производство в тази част на България), това не следва да се обясни с по-развитото абаджийство в Търново, а по-скоро с обстоятелството, че в Търново било по-трудно на занаятчийския труд да намери приложение. Засилената конкуренция тласкала една част от занаятчиите да търсят препитание вън от града. В движение встъпвала предимно градската беднота. Така Търново като най-големия град в този край се превърнал в един вид резервоар на излишната работна ръка на бедната Търновска околия и на съседните балкански селища, където отдавна се чувствувал недостиг на земя. От Търново по-лесно се узнавало и по-лесно се осъществявало придвижването на работната ръка към области, където съществували по-добри възможности за намиране на работа.

От обяснение се нуждае и въпросът, който би могъл евентуално да се зададе: защо от всички занаяти сред излизащите от Търново най-много, с неоспоримо мнозинство са абаджии и терзии? Не е ли свързано това с

[1] НБВК, Ориент. отдел, сигн. Тн, реджеб 1282 г.

[2] Вж. обработените данни у N. Todorov, La genèse du capitalisme dans les provinces bulgares de l'Empire Ottoman au cours de la première moitié du XIX[e] s., Etudes Historiques, Sofia, 1960, pp. 246—247.

кризата, която през втората половина на XIX в. настъпва в абаджийското производство? Вече сме имали възможност да покажем, че упадъкът на занаятчийското производство в нашите земи не е бил повсеместен, не е засегнал еднакво и едновременно всички занаяти и че по-специално абаджийството не пострадало навсякъде от вноса на европейски тъкани, тъй като удовлетворявало известни специфически нужди: държавни поръчки за облекло на войската и употребата на абени дрехи от голяма част от населението на Османската империя. На това се дължи разширението на текстилното производство през втората половина на XIX в. в Сливен, Пловдив и Родопите.

Абаджиите от Търново обаче, по-малко свързани с държавните доставки, не са могли да не почувствуват стеснението на пазара на абаджийски изделия в самия град. Те трябвало също да насочат поглед към други пазари. Добруджа им разкрила известни възможности и те побързали да се възползуват от тях. С все по-разрастващото се стопанско значение, което намерило израз в построяването на жп. линия Русе — Варна, в създаването на панаир със специални постройки в Х. Пазарджик, в оживения трафик по дунавските пристанища и при това относително по-слабо заселена от други краища, Добруджа привличала работна ръка от разнообразен характер. Първо място сред тях естествено заемали строителните майстори и работниците, но също така се откривали възможности за работа на абаджии и терзии както за местното население, така и за тази армия от придошли занаятчии. По същия начин се откривал простор и за хлебарския занаят, но доколкото за него са били необходими известни капитали за доставка на брашно, за поддържане на фурни, то мнозинството от придошлите хлебари били в същност хлебарски чираци, калфи или майстори хлебари, които се занимавали с месенето на тестото или стояли на тезгяха и мятали хляба в работилниците на местните хлебари.[1] В това отношение абаджиите и терзиите били в по-благоприятно положение, защото могли да работят с материала на своя клиент. От казаното следва, че насочването на повече абаджии и терзии от Търново към Добруджа е било свързано както с изостената конкуренция в самия град Търново вследствие ограничаването на пазара на абаджийски изделия и на притока на селски занаятчии, така и на възможностите, които съществували в Добруджа за приложение на този труд.

И така от всичко изнесено може да се приеме, че в същност занаятчиите от градски произход, особено при по-големите групи, съставлявали част от градската беднота, слой, в чието образуване участвували освен неизбежните елементи от разслоението на градското население също така, и то предимно придошлите от околните села — чираци, калфи, селски занаятчии. Те именно съставлявали основната маса в професиите, които не изисквали продължителна квалификация и в някои специфични за даден край занаяти, като абаджийски, керемидарски и др., и образували потока от занаятчии, които търсели препитание в други места.

Лицата, заети с търговска дейност, наброяват 226 души, най-малобройната група — 11,5%. Тя е съставена от бакали, една трета от

[1] В документите такива хлебари се сочат със съответно обозначение „хамуркяр", „фуруджи тезгях".

всички, от кръчмари и ханджии, от търговци на манифактура и от означените като „търговци“ с по еднакъв брой представители. Този състав и наличието на много дребни манифактуристи и амбулантни разносвачи и сред „търговците“ показва, че в същност истинските търговци били само неколцина. По своето положение основната маса от групата на търговците не се отличавала съществено от занаятчиите. Това ще проличи по-конкретно, когато разглеждаме доходите на лицата от различните групи.

Заетите със селскостопански труд показват известни разлики в количествено отношение и във вида на упражняваната дейност, зависещи от местопроизхождението. Най-много са, както можеше да се очаква, лицата от Старопланинската област, повече от половината, следвани от земеделците от Тракия с около 25%. Повече от половината придошли от Старопланинската област били овчари (129 души), градинари (49 души) и жетвари (42 души). От Тракия пък най-много били жетварите (38 души), копачите (19 души) и след това овчарите (16 души). От Македония, където земеделците сред мигриращото население били най-малко, на първо място идват копачите (22 души), овчарите (8 души). Прави впечатление, че около половината лица, заети със селскостопанска дейност за всички области, идвали от градовете, а в Македония сравнително малкото земеделски работници имали изцяло градски произход. Това обстоятелство идва още веднъж да потвърди извода, че градовете поемали една голяма част от излишната работна ръка на село. Мнозина от придошлите не променяли своята земеделска и стопанска дейност в града, за да потърсят и другаде земеделска работа при благоприятни условия.

За наемниците отбелязахме вече, че се касае до лица, вписани в документите като „работници“, сравнително малко — всичко 21 души, измекяри — 111 души и чираци — 349 души. Разпределението им по области не дава основание за други изводи освен да се направи констатацията, че те навсякъде съставляват постоянен елемент от около 20 до 40% от мигриращото население. Ако добавим към тях лицата, заети със селскостопанска дейност, които с малки изключения били също наемници, и помощния занаятчийски и търговски персонал — чираци, калфи, слуги (33,5% при занаятчиите и 27,5% при търговците), които с известни уговорки също могат да бъдат отнесени към категорията на наемниците, то в социално отношение ще се окаже преобладаваща сред придошлите в Североизточна България и Добруджа именно групата на наемниците.

*

Значителен интерес за разкриване социалната природа на придошлите представлява анализът на получавания от тях доход. За тази цел разпределихме придошлите според получения доход на няколко групи, държейки сметка за най-често вписваните от турската администрация доходи, които сами по себе си говорят вече за известно степенуване. За изчисление на точното възнаграждение би трябвало да се направят известни корекции на означените доходи, които обаче не ще изменят съществено повечето от тях, тъй като отклоненията са малко на брой с изключение на групата до 500 гр. Там се срещат повече случаи с 400 гр.

Разпределение на занаятчиите по доход в грошове

Доход	Самостоятелни									Наемници									
	общо	до 250	до 500	до 750	до 1000	до 1250	до 1500	до 2000	над 2000	общо	до 150	до 250	до 500	до 750	до 1000	до 1250	до 1500	неизв.	всичко
1	2	3								4	5							6	7
Дюлгери	91	26	45	9	8	—	2	1	—	47	—	13	31	1	1	—	—	1	138
Хлебари	56	—	14	11	8	—	19	3	1	53	—	7	25	16	4	—	—	1	109
Абаджии	46	—	17	1	7	14	5	1	1	35	—	10	12	3	10	—	—	—	81
Терзии	23	6	9	2	4	1	1	—	—	55	2	10	25	11	6	—	—	1	78
Керемидчии	43	2	23	8	8	—	2	—	—	9	—	1	6	—	2	—	—	—	52
Бозаджии	40	21	15	4	—	—	—	—	—	3	1	1	1	—	—	—	—	—	43
Кафеджии	24	5	11	6	2	—	—	—	—	8	—	4	3	—	1	—	—	—	32
Обущари	26	2	13	8	1	—	1	1	—	4	—	2	1	1	—	—	—	—	30
Железари	16	5	3	2	4	—	2	—	—	6	—	2	3	—	—	—	1	—	22
Готвачи	12	1	4	4	2	—	1	—	—	5	—	2	2	1	—	—	—	—	17
Арабаджии	13	1	6	—	4	—	2	—	—	1	—	—	1	—	—	—	—	—	14
Тютюнджии	9	2	4	2	—	—	—	—	1	5	—	1	3	—	1	—	—	—	14
Водоносци	9	1	7	—	1	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	9
Брадвари	3	—	2	—	1	—	—	—	—	5	—	—	3	—	2	—	—	—	8
Тюфекчии	3	—	2	1	—	—	—	—	—	5	1	2	2	—	—	—	—	—	8
Бакърджии	5	—	4	1	—	—	—	—	—	2	—	2	—	—	—	—	—	—	7
Мутафчии	2	—	1	—	1	—	—	—	—	5	—	—	1	4	—	—	—	—	7
Бръснари	6	—	3	2	1	—	—	—	—	1	—	—	—	1	—	—	—	—	7
Калайджии	5	4	—	1	—	—	—	—	—	1	—	1	—	—	—	—	—	—	6
Кожухари	5	1	3	—	1	—	—	—	—	1	—	—	—	1	—	—	—	—	6
Каменари	6	—	5	1	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	6
Бояджии	4	—	—	4	—	—	—	—	—	1	—	—	1	—	—	—	—	—	5
Рибари	5	2	3	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	5
Халваджии	4	3	1	—	—	—	—	—	—	1	1	—	—	—	—	—	—	—	5
Грънчари	2	—	1	—	1	—	—	—	—	2	—	1	1	—	—	—	—	—	4
Дървари	4	1	2	—	—	—	1	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	4
Казанджии	3	—	3	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	3
Кожари	3	—	3	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	3
Месари	1	—	—	1	—	—	—	—	—	2	—	—	2	—	—	—	—	—	3
Самарджии	3	—	—	—	3	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	3

Продължение

Разпределение на занаятчиите по доход в грошове

1	2	3					4	5					6	7
Златари	—	—	—	—	—	—	3	—	1	1	1	—	—	3
Часовникари	—	—	—	—	—	—	3	—	—	2	—	1	—	3
Баняджии	3	—	1	1	—	1	—	—	—	—	—	—	—	3
По един и по двама*	—	6	12	5	10	1	3	4	—	—	—	1	—	1	—	43
Общо	516	89	217	74	67	16	40	10	3	265	5	60	127	40	28	—	2	3	781

* В тази група по д в а м а са: кантарджии с доход 750 и 2030 гр., телци с 250 и 750 гр., дърводели с 500 и 1500 гр., вълнари с по 500 гр., пакетчии с по 500 гр., смолари с по 1000 гр., гимиджии с по 500 гр., греблари с по 1500 и 2000 гр., предачи с по 250 и 500 гр., един „фабрикатор" с 1250 гр. и фабрикантски чирак с 1500 гр., музикант с по 250 гр., укрепител с 1000 и 2030 гр., неясен с 1000 гр. и калфа с 500 гр. По е д и н са макаронаджия с 250 гр., комюрджия с 1000 гр., кладенчар с 1000 гр., решетар с 500 гр., дрехар с 2000 гр., юрганджия с 500 гр., фесчия със 750 гр., чорапчия с 1000 гр., първудар с 500 гр., гвоздар със 750 гр., сарач с 250 гр., кечеджия с 1500 гр., шекерджия с 500 гр., маджунджия с 1000 гр., парчеджия с 1000 гр., художник с 1000 гр., строител с 500 гр.

Като известен критерий за относителните величини на доходите могат да ни послужат възнагражданията на занаятчийския помощен персонал. Те са достатъчни на брой и подходящи за сравнение като еднородни в професионално отношение с доходите на самостоятелните занаятчии в основната маса от мигриращите и същевременно еднакви по социалния си характер с доходите на градските и селските наемници.

Разпределението по доход показва, че половината от занаятчийските калфи и чираци имали възнаграждение от около 500 гр., една четвърт под него — до 250 гр. и една четвърт над него—до 1000 гр. Доходът до 500 гр. е сумата, получавана от различните степени чираци и калфи за техния все още неквалифициран труд. Над тази сума се възнаграждавал, изглежда, трудът на калфи, които имали достатъчно квалификация и изпълнявали всички изисквания на професията. Такива калфи се срещат сред хлебари, абаджии, терзии и по един-двама в останалите занаяти. Можем да приемем следователно, че сумата от 500 гр. представлява високата граница на доходите на най-бедните съществувания. Но и доходите над тази сума — до 1000 гр. — нямаме основание да отнесем към друга категория: това са все още възнаграждения, макар и малко по-високи, на помощен персонал, на наемници. Доходът до 1000 гр. съдържа в същност в себе си само различните степени на нископлатения труд. Едва над 1000 гр. можем да търсим средните доходи.

Сред самостоятелните занаятчии 59% имали доход до и под 500 гр., 27,5% до 1000 гр. и 13,5%

над 1000 гр. По-голямата част от самостоятелните занаятчии по размера на дохода си съответствували на положението на калфите. Сред най-ниско платените, до 250 гр., се срещат около една трета от дюлгерите, една четвърт от терзиите, една трета от железарите, калайджиите, половината бозаджии, доста кафеджии. Половината от дюлгерите и керемидарите, повечето терзии, кафеджии и обущари и голяма част от абаджиите се нареждат в групата до 500 гр. С изключение на хлебарите, които са представени само с една четвърт в тази група, мнозинството от компактните групи занаятчии е съставена от бедни лица.

Сред средните и по-заможните занаятчии се срещат голяма група хлебари, няколко абаджии и единични случаи от други занаяти. Хлебарите с по-висок доход са: Анастас, син на Йорги от Янина, настанен в Кюстенджа, с 1650 гр.; Йорги, син на Стати от Пирот, с 2000 гр., на работа във Варна; Иванчо, син на Христо от Охрид, също с 2000 гр. в Х. Пазарджик; Онас, син на Артин от Ван, установил се във Варна с доход от 3000 гр.[1] Двамата абаджии с по-голям доход са Дончо, син на Върбан от Котел, с доход 2000 гр., на работа в Х. Пазарджик и Христофор от Казанлък с доход 3500 гр. в Кюстенджа.[2] Тютюнджията с доход 3000 гр. е Панайот Диполат от Кефалония, работещ в Кюстенджа.[3] Дрехарят е Гаро, син на Онир от Тулча, с 2000 гр. доход във Варна.[4] Кантарджията е Едем ага, син на Саадедин от Янина, с 2000 гр. в Кюстенджа.[5] Сред обущарите с най-добри доходи са: Сава, син на Иереми, гръцки поданик от Кефалония, с 2000 гр. в Кюстенджа; Хаджи Акоп, син на Оханес от Кайсери, с 1500 гр. във Варна; Франси, син на Родриг от Австрия, с 1000 гр. в Бабадаг.[6] Най-добре платените дюлгери са Азманко, син на Илия от Тетово, с 2000 гр. във Варна, Янаки, син на Зафир, грък от Варна, на работа в Х. Пазарджик с 1500 гр. и Димитър, син на Кръстю от Паланка, с 1500 гр. във Варна.[7] Двамата греблари са гърците Яни, син на Йорги от каза Бандърма, с 2000 гр. в Кюстенджа и Димитри, син на Яни от Месемврия, с 1500 гр. във Варна.[8] Изброихме тези имена, за да се види по-ясно обликът на една част от заможните занаятчии. Би могло да се допусне, че сред тях е имало и някои предприемачи, които наемали повече помощен персонал за разширени занаятчийски работилници

[1] НБВК, Ориент. отдел, Кюстенджа, рег. № 6, л. 27; Варна, рег. № 6, л. 17; Х. Пазарджик, рег. № 2, л. 90; Варна, рег. № 6, л. 18.

[2] Пак там, Х. Пазарджик, рег. № 2, л. 22; Кюстенджа, рег. № 6, л. 54.

[3] Пак там, Кюстенджа, рег. № 1, л. 81.

[4] Пак там, Варна, рег. № 1, л. 71.

[5] Кюстенджа, рег. 13, л. 58.

[6] Кюстенджа, рег. № 1, л. 82; Варна рег. № 1, л. 20; Бабадаг, рег. № 1, л. 99.

[7] Варна рег. № 1, л. 91, 48; Х. Пазарджик, рег. № 16, л. 59, 171, 1235, 8.

[8] Кюстенджа, рег. № 1, л 90; Варна рег. № 1, л. 42. Нека посочим и още някои по-характерни лица, включени в тази група. Като „фабрикатор" с 1250 гр. в Мачин се води Хаджи Ибрахим от село Хемшие, Мачинско (?) и като фабричен чирак с 1500 гр. в Х. Пазарджик Петре, син на Стамо от Балчик. Художникът е Павли, син на Ризолски от Букурещ, с 1000 гр., установен в Силистра, единият украсител е Джар, син на Георги от Самоков, дошъл във Варна с 2000 гр., другият — Ибн Хаджи Мустафа от Кайсери, пак във Варна, с 1000 гр. Двамата музиканти са от Влашко — Йон и Йори — с по 250 гр. в Тулча. Вж. пак там, Мачин, рег. № 124, л. 58; Х. Пазарджик, рег. 12, л. 9; Силистра, рег. № 4, л. 6; Варна, рег. № 1 л., 24, 60; Тулча, рег. № 7, л. 17, 18.

Разпределение по доход на лицата, заети с търговска дейност

	Самостоятелни												Наемници								Всичко
	общо	250	500	750	1000	1250	1500	2000	3000	4000	6000	15000	общо	250	500	750	1000	1250	1500	3000	неозн.	
Бакали	50	—	8	8	13	4	8	8	1	—	—	—	27	7	14	4	2	—	—	—	—	77
Манифактурджии	26	—	2	2	3	—	15	1	—	3	—	—	9	4	1	3	1	—	—	—	—	35
Търговци	30	2	8	2	8	1	3	—	2	—	1	3	5	1	2	—	—	—	1	—	1	35
Кръчмари	22	6	6	6	—	1	1	2	—	—	—	—	12	1	4	4	2	—	—	—	1	34
Ханджии	7	—	2	2	1	—	—	2	—	—	—	—	6	1	—	1	4	—	—	—	—	13
Кираджии	10	—	8	—	2	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	10
Кокошкари	5	—	4	—	1	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	5
Вехтошари	3	1	2	—	—	—	—	—	—	—	—	—	1	—	1	—	—	—	—	—	—	4
Дюкянджии	3	—	1	2	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	3
Кинкалеристи	1	—	1	—	—	—	—	—	—	—	—	—	2	—	2	—	—	—	—	—	—	3
Казино или ресторант	3	—	1	1	—	—	—	1	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	3
Слуги в чужди компании	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	2	—	—	—	1	—	—	1	—	2
Търг. строителен материал	1	—	—	—	—	—	—	1	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	1
Сарафи	1	—	—	—	—	—	—	—	1	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	1
Общо	162	9	43	23	28	6	27	15	4	3	1	3	64	14	24	12	10	—	1	1	2	226

или капиталистически предприятия от малък мащаб. Броят на чираците и калфите, особено сред дюлгери, хлебари, терзии, е голям — средно по двама на един самостоятелен занаятчия. Разпределението на помощния персонал не е могло да бъде равномерно, тъй като едва ли основната маса занаятчии с толкова ниски доходи е използувала допълнително работна ръка. Също така не всички чираци и калфи постъпвали на работа у местни занаятчии.

Нека проследим и положението сред лицата, заети с търговска дейност, повечето от които заедно със занаятчиите образуват слоя на самостоятелните стокопроизводители в града.

От таблицата на стр. 283 се вижда, че четири вида лица придават облика на тази категория: бакали, манифактуристи, кръчмари и свързаните с тях ханджии, съдържатели на казино и ресторант, и собствено търговците, към които можем да отнесем кираджии, дюкянджии и търговци на кокошки. И тук има немалка група с доход от 500 гр., но за разлика от занаятчиите те са около 30%, два пъти по-малко от тях. В нея попадат половината от кръчмарите, една трета от търговците — предимно амбулантните, почти всички кираджии, търговците на кокошки, вехтошари и една неособено голяма част от бакалите. Ясно е, че това са лица, отнесени към „търговците“ само по характера на своята дейност. В същност те са били разносвачи на чужда стока, дребни прекупвачи за едри износители, като търговеца на кокошки, махаленски бакали.

Процентът на лицата, заети с търговска дейност, започва да се увеличава в сравнение със занаятчиите незначително в групата до 1000 гр., за да стигне до 10% и 15% разлика в следващите групи. Подобно увеличение е естествено за търговската дейност, но то представлява интерес, доколкото е възможно да се проследи кои търговци са зарегистрирани с по-големи доходи и са носители съответно на по-големи капитали. Най-много на брой (17 души) и относително (73%) са манифактуристите с доход от и над 1500 гр. Трима търновци манифактуристи — Тодор, син на Михо; Минчо, син на Илия, и Петър, син на Никола; един от Трявна — Райко, син на Стойно; двама от Шумен — Гено, син на Георги, и Иван, син на Яни; Хаджи Мехмед ефенди от Цариград, по двама от Сливен, Варна, по един от Х. Пазарджик, Балчик, Осман Пазар и Нови Пазар имали по 1500 гр. доход. С 2000 гр. в Х. Пазарджик бил Петър, син на поп Матьо от Сливен, с 3500 гр., в Кюстенджа — Илия, син на Ставри от Кефалония, с 4000 гр., в Кюстенджа — Кеворк ага от Цариград, отбелязан в документите като манифактурист на едро, и в Бабадаг — Николчо, син на Стан от Шумен.[1] Лицата с неуказано местожителство се установили в Х. Пазарджик. Насочването на манифактуристи към Х. Пазарджик е свързано с дейността на панаира в този град, който придобил особено голямо значение в края на 60-те години.

[1] НБВК, Ориент. отдел, Х. Пазарджик, рег. № 1, л. 53; № 2, л. 19, 20, 21, 23, 27, 29, 37, 41; рег. № 4, л. 84; № 12, л. 11; № 16, л. 12; Бабадаг рег. № 1, л. 2, 6, 7, 8; Кюстенджа, рег. № 3, л. 89; рег. № 6, л. 11, 28, 54.

От 9-те по-заможни бакали петимата са българи от Жеравна, Котел, Сливен, трима турци — двамата от Ерзерум, единият от Търново и един грък от Месемврия. Те се настанили също в Х. Пазарджик с изключение на двама, които работели в Кюстенджа.[1]

От останалите по-заможни в тази група заслужават да се споменат сарафинът Яхуди, син на Исак от Русе, с 3000 гр., в Кюстенджа,[2] търговците Христодор от каза Яш с 3000 гр. и Христо Деспот с 6000 гр. от Браила, и двамата в Кюстенджа, и Стефан, син на Иванчо от Търново, комисионер във Варна[3], с 3000 гр.

Трите едри търговци, установени в Кюстенджа със зарегистриран доход от 15 000 гр., са австрийският поданик Янко, син на Нестор от Коломие, пруският поданик Ернест, син на Рой от Виена, търговец на зърнени храни, и Кристиан Жозеф от Данциг.[4] Значението на тези данни е по-широко, тъй като досега и всред материала за местните търговци не ни се отдаде да открием лица с такива доходи. Можехме само косвено да съдим колко високо е оценявала турската администрация доходите на търговците със зърнени храни, щом техните посредници и агенти, известни с името „зайкаджи", получавали над 1000 гр. Такъв е Марин, син на Мито от Казанлък, с доход 1500 гр., „зайкаджи" във Варна.[5]

Тези данни позволяват да се разкрие диференцията сред търговското съсловие въз основа на еднотипни документи: търговецът на зърнени храни, едрият търговец изобщо, е зарегистриран с доход между 5 и 7 пъти повече от дохода на заможния бакалин и кръчмар и около 4 пъти повече от дохода на манифактуриста. Между тази граница на богатия търговец и на бедните амбулантни търговци с доход до 1000 гр. трябва да се търсят средните търговци. Необходими са нови данни, за да се определят с по-голяма точност прослойките в отделните видове дейност.[6]

Разпределението на лицата, заети със селскостопанска дейност, също дава възможност да се направят известни изводи.

В категорията с доход до 200 гр. спадат 35% и до 500 гр. — 40%. С други думи, три четвърти от всички лица, заети със селскостопански труд, са бедни, в еднакво положение с масата чираци и калфи и най-нискостоящите занаятчии. Но и от останалите 25% повечето имат доход до 750 гр. Въз основа на получения доход можем да отнесем селскостопанските работници към категорията наемници. Наличието на няколко

[1] НБВК, Ориент. отдел, Х. Пазарджик, рег. № 2, л. 64, 65; рег. № 4, л. 83; рег. № 12, л. 10, рег. № 14, л. 80, 81; рег. № 15; Кюстенджа, рег. 4, л. 38.

[2] Пак там, Кюстенджа, рег. № 13, л. 54.

[3] Пак там, Кюстенджа, рег. № 3, л. 85, рег. № 4, л. 77; Варна, рег. № 1, л. 4.

[4] Пак там, Кюстенджа, рег. № 1, л. 85, 86, 87.

[5] Пак там, Варна, рег. № 1, л. 84.

[6] За това, че се касае не само до няколко случайни данни за по-големи доходи, а до определена социална категория, в която влизали наред с едри търговци износители и вносители и представители на чужди фирми, на различни компании, се вижда от следното: двама „компански слуги" (трябва да се подразбира може би служители, но все пак от турската администрация е употребен същият термин, с който се означават изобщо слугите в кръчми, ханища, търговски предприятия) получавали 1000 гр. — Койчо, син на Стоян от Скопие, и 3000 гр. — френският поданик Панбар от Тулон, и двамата на работа в Кюстенджа (НБВК, Ориент. отдел, Кюстенджа, рег. 1, л. 22, 83).

Разпределение по доход на лицата, заети със селскостопанска дейност

	150	200	250	300	400	500	600	700	750	800	900	1000	1250	1500	2000	Всичко
Овчари	10	3	28	5	21	43	26	14	1	10		7		1		169
Жетвари	32	36	7	1		3	1									80
Градинари			5	1	11	20	2	1	5		2	5	2			54
Копачи			4	1	3	31			9					1		49
Мандраджии		2	2	2	5											11
Надничари			1			6			2							9
Воденичари			2			1		2						1	2	8
Земеделски работници		1	4		2			1				1				9
Лозари						1			1			1				3
Аргати			2													2
Говедар						1										1
Общо	42	42	55	10	42	106	29	18	18	10	2	14	2	3	2	395

воденичари, градинари и един овчар с по-висок доход идва само да подчертае не толкова имуществената, колкото социалната диференциация между тези няколко души и останалите овчари, жетвари, градинари, копачи и др.[1] Този характер на лицата, заети със селскостопанска дейност, изпъква още повече, когато ги сравним с обособените в отделна категория наемници.

Разпределение на наемниците по доход

Доход до	150	200	250	300	400	500	600	700	750	800	900	1000	Над 1000	Всичко
Чираци	—	22	50	28	76	109	22	6	—	5	—	3	2	353
Измекяри	—	1	34	14	16	36	1	—	2	—	—	—	—	104
Хамали	—	3	16	1	—	2	—	—	1	—	—	1	—	24
Работници	—	1	8	—	5	7	—	—	—	—	—	—	—	21
Слуги	—	—	1	2	2	4	—	—	1	—	—	1	—	11
Общо	—	27	109	45	99	158	53	6	4	5	—	5	2	513

Сред наемниците лицата с доход до 500 гр. достигат 85%. Но сред тях няма лица с доход под 200 гр., колкото получават част от сезонните работници, овчари и жетвари. Също така броят на лицата с доход 200 и 250 гр. е по-малък сред наемниците (26,5%), отколкото сред земеделските работници (35%). По-високи доходи имат следните чираци: Никола, син на Христо от Охридско; Жеко от Жеравна и Юсуф от Търново —

[1] Единственият копач с 1500 гр. е Исак Нисим от Пловдив (НБВК, Ориент. отдел, Варна, рег. 1, л. 18).

с по 1000 гр.; Пепо, син на Вълко от Хасково, с 1300 гр. и Халил, син на Джафер, също от Хасково — 2000 гр.[1], всички на работа в Х. Пазарджик. Дали в случая зад по-високата заплата не се крие изпълняването на по-големи функции в работилницата или бараката на панаира поради родство или други някакви причини, не може да се установи. Но няколкото само наемници на 500 души със и над 1000 гр. показва, че наистина 1000 гр. доход се явяват граница, която разделя градската беднота, съставена от наемници — бедни занаятчии, дребни търговци — от средните занаятчии и търговци.[2]

Разпределението на отделните групи по доходи за всички придошли може да се види в процентно изражение в следната таблица.

Разпределение по доход в процент на всички придошли

	до 250	до 500	до 1000	до 1500	над 1500
Занаятчии	17%	42%	27,5%	11%	2,5%
Търговци	5,5%	26%	31,5%	20,5%	16,5%
Търг. слуги	22%	37,5%	34,5%	3%	—
Калфи, чираци	24,5%	48%	25,5%	0,5%	—
Сел. стоп.	35%	40%	23,5%	1,5%	—
Наемници	26,5%	59%	14%	0,5%	—

За сравнение ще приведем обработените по същия начин данни за около половината население на град Провадия. Жителите на Провадия през 60—70-те години, в мнозинството си занаятчии и земеделци и повече турци, отколкото българи, са били с ограничени възможности, което намирало израз и в получавания доход.

Разпределение на доход на половината жители на Провадия в края на 60-те години на XIX в.

В грошове	До 500	До 1000	До 1500	Над 1500
Занаятчии	34%	44,5%	15%	5,5%
Земеделци	52,5%	37,5%	общо 10%	
Търговци	21%	35%	18%	26%

[1] НБВК, Ориент. отдел, Х. Пазарджик, рег. 14, л. 28; 16, л. 23; 23, л. 5; 32, л. 17 23, л. 5.

[2] Само с няколко думи ще отбележим, че групата служещи е образувана от неколцина полски пазачи, кехаи, викачи, чауш с доход от 250 до 500 гр., двама даскали в Тулча и Бабадаг — Наско, син на Лазар от Тулчанска каза, с 400 гр. и Стоян, син на Папагериди от с. Шипка, с 250 гр. — и трима киледжии (измерващи на зърнени храни) в Кюстенджа с доход 1000 гроша единият и 1500 гроша другите двама, дошли от Анхиало (дн. Поморие) и Месемврия (дн. Несебър). С изключение на последните трима останалите могат също да бъдат причислени към бедните прислойки, които, както видяхме, съставляват абсолютното мнозинство от придошлите от Североизточна България и Добруджа (НБВК, Ориент. отдел, сигн. Кюстенджа, рег. № 2, л. 18, 28, 29, 32; рег. № 10, л. 75; Бабадаг, рег. № 9, л. 51; рег. № 11, л. 52, 67; Тулча, рег. № 7, л. 19; Мачин, рег. 124, л. 85; Провадия, рег. № 11, л. 32 и т. н.)

Дребностоковият характер на икономиката на града[1] се вижда и от тези данни. Тъкмо това прави сравнението още по-интересно. Въпреки че в групите занаятчии и търговци на Провадия са включени и наемниците в тези отрасли, те пак дават значително по-малък процент в ниските категории (например до 500 гр. 34% срещу 59% за придошлите занаятчии) и по-голям процент във високите категории. Това показва, че придошлите занаятчии получавали средно по-малки доходи от местните занаятчии дори на един такъв малък градец като Провадия.

*

От направения анализ могат да се извлечат и подчертаят няколко по-съществени извода:

1. Отлъчването, краткотрайно или по-продължително, на работно население, вътрешната миграция в балканските владения на Османската империя е едно от съществените явления на социално-икономическия живот в тях през втората половина на XIX в. То е тясно свързано с постоянния отлив на селско население към града и с образуването на обособен слой градска беднота в повечето градове. През 60—70-те години на XIX в. в разглежданата от нас част на Балканите може да се констатира градската беднота като постоянен елемент на градското население. По-специално за Североизточна България и Добруджа и за Търново данните показват, че придошлите отвън, като съставна част на градската беднота, наброявали по непълни данни средно около 6% от цялото градско население.

2. Анализът на конкретния материал засяга въпросите около местопроизхождението на придошлите и тяхното наслояване по местопребиваване. Движението на работна ръка към Североизточна България и Добруджа обхваща различни краища от тогавашните балкански владения на Османската империя и по-специално Старопланинския район, Тракия, Македония, гръцките земи и острови, Влашко, Молдова и дори Анадола. С предимно градски произход, придошлите отново се настаняват и задържат в градовете, което обаче не изключва преместването им и работата в околията. Сред регистрите се оказа един от Бабадаг, в който изрично е отбелязано, че придошлите и зарегистрирани в града занаятчии работят в близките и по-далечни села на Бабадашка околия.

3. Приждането на такова множество лица в Североизточна България и Добруджа се обяснява и с някои условия, които правят тази област притегателна за тях. За това говори между другото и такъв факт: през втората половина на XIX в. се издига панаирът в град Х. Пазарджик, който привлича занаятчии, дюкянджии и търговци от много места. Те се настаняват в трайни бараки и магазини на специално отредено за това място. В края на 60-те години излиза дори специално разпореждане за разпродажба на нови места в този панаир. Панаирът в Х. Пазарджик говори за нарасналото стокообращение в този край и за притегателната сила на Добруджа не само за привличане на градска беднота, но и за влагане на капитали от по-голям мащаб. Би могло да се допусне, че по-

[1] Вж. Н. Тодоров, Провадия през 60-те и 70-те години на XIX в., сп. Исторически преглед, год. XIX, 1963, кн. 2.

големият процент на придошли, насочили се към Хаджиоглу-Пазарджик, се дължи не само на случайно попаднали повече архивни материали, но и на реално натрупване на по-голямо множество в този град заради неговия панаир.

4. Движението обхваща специализирана работна ръка, съставена главно от занаятчии. Представени са най-разнообразни браншове, но се забелязва преобладаване на дюлгери, хлебари, абаджии, терзии и др. Общо занаятчиите са два пъти повече от лицата, заети със селскостопанска дейност. Това още веднъж идва да подчертае, че встъпват в движение слоеве от градски произход. Дори когато се касае за селски занаятчии, те неизбежно се вливат най-напред в местния град, разраствайки слоя на градската беднота. След това се поражда миграционната вълна от специализирана работна ръка, която в търсенето на условия за приложението на своя труд се установява в твърде отдалечени от постоянното си местожителство селища.

5. В социално отношение масата от придошлите независимо от характера на професиите представлява нископлатени лица, които по доход не се отличават от помощния персонал — чираци и калфи, и от обикновените наемници. Сравнението с доходите на местните занаятчии показва, че сред придошлите преобладават ниските доходи.

6. В народностно отношение материалът показва преобладаване във всички категории на българите, което е естествено, щом се вземе пред вид числеността преобладаване на българското население в тази част на Балканския полуостров. Но за отбелязване е, че и турското население се намирало под въздействието на същите социално-икономически процеси, разслоявало се и излъчвало занаятчии, търговци, селскостопански и общи работници, които търсели поминък извън родните си места.

Нека се надяваме, че анализирането на нови извори не само за 60-те — 70-те години на XIX в., а и за други периоди, както и за други части на Балканския полуостров, ще позволи да се хвърли цялостна светлина върху важната проблема — вътрешните миграции на Балканите.

ПЕТЪР ДИНЕКОВ

ОСОБЕНОСТИ НА СТАРОБЪЛГАРСКАТА ПУБЛИЦИСТИКА ПРЕЗ IX—XII В.

I

В развитието на старата българска литература могат да се набележат редица произведения, които имат публицистичен характер. Очевидно касае се за твърде своеобразни форми на публицистиката, възникнали при определени исторически условия, поради което при техния анализ и оценка не бива да изхождаме от нашите съвременни разбирания за характера, задачите и стила на публицистиката. При това ние въвеждаме един литературен термин, който в Средновековието не е познат. Онова, което ще определим като старобългарска публицистика, често пъти носи познатите в Средновековието литературни названия: „слова," „сказания", „послания" и др.

В съвременния обществен и книжовен живот публицистиката играе голяма роля; това е най-прекият и най-действеният литературен път, по който идеите достигат до широките обществени кръгове. Изключителното развитие на публицистиката е твърде тясно свързано с огромното разпространение и мощ на печата. Може би за същинска публицистика най-вече би трябвало да се говори във връзка с откритието на книгопечатането и особено във връзка със създаването на периодичния печат. Следователно, употребявайки термина публицистика за старобългарската литература, ние значително стесняваме неговото съдържание, макар че не изменяме основните му особености. И старобългарската публицистика възниква като отражение на актуалните проблеми на епохата, и тя се стреми да доведе идеите, които вълнуват автора и неговото време, до най-широк кръг читатели, разбира се, със своите специфични средства — ръкописи и преписи.

Какви нужди налагат да внесем в традиционната жанрова характеристика на старата българска литература нов термин? Едва ли е необходимо да се мотивира по-обширно научната употреба на термина „публицистика" в дадения случай — той отдавна е въведен в историята на старата руска литература. За това свидетелствуват не само главите, по-

светени на старорускатa публицистика в общи исторически трудове (например в „История русской литературы. Том I. Литература X—XVIII веков“, М.—Л., 1958, главите „Литература 1580 — 1610 годов. Расцвет древнерусской публицистики“, „Литература 1580 — 1610 годов. Возникновение и расцвет историко-публицистической повести“), но и редица специални монографични изследвания. Разбира се, тук не става дума за механично пренасяне на термини, означаващи типични особености на една национална литература като руската, а за близки явления, които налагат общи принципи на изследване. Касае се за произведения, посветени на злободневни обществено-политически въпроси, свързани с обществени движения. В старата руска литература тия произведения са извънредно много, особено от XVI в. нататък, и съвършено естествено се налага те да бъдат групирани и специално изследвани.

Положението в старата българска литература е пò друго; в нея оригиналната публицистика е представена по-оскъдно. Или по-точно — в редица произведения биха могли да се открият публицистични елементи, но те досега не са били смятани за достатъчно основание да става дума за цялостно оформена поредица от публицистични творби, за съществуването на развит публицистичен жанр. Поради това в историята на българската литература е прието да се говори за публицистика едва от средата на XVIII в., от появата на Паисиевата „История славеноболгарская“, която действително представя ярко публицистично произведение. Но едновременно с това трябва да се изтъкне, че старата българска литература не остава чужда на големите обществени движения и идейни борби в живота на българския народ през Средновековието, каквито са борбата за защита на славянската писменост и култура през IX—X в., богомилството, исихазмът през XIV в., борбата срещу чуждия политически гнет след падането на българската държава под турско иго в края на XIV в., и т. н.

Тук няма да изчерпвам нито всички исторически моменти, които са намерили отражение в старата българска литература в творби с малко или повече публицистичен характер, нито всички произведения, свързани с едно или друго обществено движение. Ще се спра само на началния момент от възникването и развитието на старобългарската публицистика, и то главно с оглед на няколко типични произведения. Целта ми е по-скоро да поставя въпроса, отколкото да го решавам цялостно и изчерпателно. Защото, ако се взрем в развитието на старата българска литература от гледище на публицистиката, ние ще видим в нея историята на българската обществена мисъл, пред погледа ни ще се разкрие голямата борба на идеи, която се извършва в нашето Средновековие, по-ярко ще се очертаят представителите на различните обществени групи. Имах случая другаде по-подробно да изтъкна, че в епохата на Средновековието се разгарят големи идейни стълкновения.[1] Редица идейно-исторически конфликти раздрусват издъно средновековното българско общество, като двубоя между езическата и християнската идеология, между античния и християнския

[1] Вж. Основни черти на старата българска литература, сп. Литературна мисъл, III, 1959, кн. 1; същата статия в Литературни въпроси, 1963, стр. 26—65.

свят; борбата срещу византийската политическа и културна експанзия, борбата на селячеството срещу феодалната класа, намерила израз в идейните основи на богомилската и апокрифната книжнина; дълбоката криза, която разтърсва феодалната държава и черквата през XIV в., появата на исихазма и ожесточения конфликт между двете философски течения в религиозния и умствения живот на епохата — между мистицизма и рационализма; началото на идейно-политическата борба срещу турското робство през XV и XVI в.; проникването на нови, предвъзрожденски и просветителски идеи през XVII и XVIII в. и др. Големите идейни стълкновения намират своеобразен израз в литературата. Колкото и старобългарската литература да е отдалечена от манталитета на съвременния човек, да ни е чужда в жанрово и стилово отношение, да е бедна откъм светски произведения, все пак тя дава представа за богатството на духовния живот на средновековните хора и за идейно-класовите борби в средновековното общество.

Може да възникне въпрос, че разглеждането на старобългарската литература от гледище на развитието на публицистиката ще ни върне към остарели и изживени методи — когато на старобългарските произведения се гледаше предимно като на исторически паметници, исторически извори и не се дооценяваше тяхната литературно-художествена специфика. Такова опасение е напълно погрешно, защото тук се касае да се проследи историята на обществената мисъл чрез едновременното разкриване на специфичните литературни форми, в които тя се отразява. Тъкмо публицистиката в средновековната литература, където съществува до голяма степен недиференцираност между художествени и нехудожествени елементи, между литература и делова, документална писменост, се явява твърде често най-подходящият жанр за писателски израз. Следователно с въвеждането на термина „публицистика“ при изследване на старата българска литература съвсем не се внася в нея нещо чуждо, неприсъщо на характера ѝ, модернизиращо жанровите ѝ особености, а тъкмо обратното — навлиза се в същината на нейни типични явления.

II

Публицистиката се създава винаги в условията на големи обществени борби и народни движения, при съживяване на обществено-политическата мисъл. Тогава се засилва публицистичната насоченост на литературата, на която се поставят важни обществени задачи.

Ако трябва да търсим наченките на старобългарската публицистика именно в такива обществени моменти, трябва да насочим вниманието си преди всичко към оня умствен и мирогледен прелом, който настъпва в славянобългарското общество през втората половина на IX в. във връзка с покръстването. Тук няма да се спирам на историческите предпоставки и корени на покръстването — то се обуславя от обществено-икономическото развитие на страната, от нарастването и развитието на феодалните обществено-икономически условия. Както показват историческите факти, тоя прелом не минава без големи политически конфликти; преломът се усложнява и от съществуването на две етнически групи — първобългари и славяни — и две езически култури.

Затвърдила своята власт чрез официалното покръстване в 865 г., християнската черква започва борба срещу езическия мироглед, дълго време преследва неговите остатъци, запазени във фолклора. Но тя повече се е страхувала от друг враг — античната материалистическа философия и наука; още повече че българската държава географски се е намирала твърде близко до големите центрове на античната култура и дори многобройни археологически паметници и находки на нейна територия постоянно са напомняли за античния гръцки и римски свят. Тоя конфликт е намерил израз както в преводни, така и в оригинални произведения. Преди всичко цялата преводна книжнина в началния период от развитието на българската литература е подчинена на задачата да се утвърди новата християнска идеология, като се атакува и отхвърли езическата. Такива са редица преводни съчинения, които излагат основните догми на християнското учение или разглеждат отделни страни от християнската морална теория и практика, като „Богословие“ („Небеса“) на Йоан Дамаскин в превод на Йоан Екзарх, „Четирите слова против арианите“ на Атанасий Александрийски в превод на епископ Константин, Симеоновите сборници и т. н. Обаче ще отидем твърде далеч, ако навсякъде в тях започнем да търсим прояви на публицистика, още повече че тоя жанр ни интересува преди всичко в развитието му в оригиналните произведения на българските писатели. Нашите дирения в тая насока могат да се спрат само на „Шестоднева“ на Йоан Екзарх. Ще бъде опростителство „Шестодневът“ да се представя изключително като публицистична творба. Неговото съдържание е твърде сложно, за да се изчерпи само с борбата на християнския с езическия светоглед, а и жанровата му форма не се определя само от отделни публицистични елементи. Но такива публицистични елементи са налице както в увода, така и в отделните глави, особено там, където Йоан Екзарх полемизира с представителите на древната гръцка философия.

За начало на българската публицистика трябва да се вземе друго бележито съчинение на същата епоха — сказанието на Черноризец Храбър за буквите. То възниква във връзка с голямата идейна и политическа борба, която през втората половина на IX и началото на X в. се води срещу византийската политическа и културна експанзия, и поставя един от най-важните въпроси, които са вълнували тогавашното българско общество. В идейната си насоченост произведението на Черноризец Храбър не е изолирана проява в историята на старата българска литература. То е част от твърде големия брой произведения, които отразяват борбата за защита и утвърждаване на славянската писменост и култура, като пространните и кратките жития, посветени на Кирил и Методий, похвалните слова, службите, помените и легендите за двамата братя, първите български стихотворения „Азбучната молитва“ и „Прогласът към евангелието“, предисловията към „Учителното евангелие“, „Небеса“ и т. н. Обаче въпреки идейната си близост с тях сказанието на Черноризец Храбър се насочва към един от най-ясно определените и най-актуални моменти от тая проблематика и го разкрива в една литературна форма, която най-вече отговаря на особености на публицистичния жанр.

Ако трябва да се потърсят корените на тая проблематика и форма в най-близките предходни литературни традиции, нужно е да насочим

вниманието си към книжовното дело на Кирил, конкретно — към диспута му срещу триезичниците във Венеция. Действително словото на Кирил на тоя диспут е било произнесено на гръцки език (то до нас не е достигнало в оригиналния си гръцки текст) и това обстоятелство може да послужи като възражение за включването му в историята на славянската литература. Но в дадения случай не езикът определя принадлежността на произведението към една или друга литература, а идейната му насоченост, проблематиката, славянското съзнание на неговия автор, още повече че венецианският диспут ни е познат само по изложението му в един славянски литературен паметник — пространното Кирилово житие. Диспутът е съществувал като самостоятелна творба и вероятно ще е влизал като отделна глава в онова Кирилово съчинение, което Методий е превел от гръцки на старобългарски и за което в пространното житие на Кирил се казва: „Отъ многа же се мы оукращьше въ малѣ положихомъ селико паметн ради; а нже хощеть съвръшенынхъ сихъ бесѣдъ искати истыхъ, въ книгахъ его обрещеть е, елико прѣложи оучитель нашь архиепископъ Меѳодие, раздѣль е на осмь словесъ".[1] Макар че това важно съобщение е вмъкнато в разказа за хазарската мисия, вероятно преведеният от Методий труд е обхващал всички Кирилови диспути.

Не е възможно Черноризец Храбър да не е познавал диспута във Венеция — ако не по пълния му текст, то поне по твърде обширното му изложение в пространното житие. Следователно, пишейки своето сказание за буквите, фактически той е продължил една книжовна традиция — идейната близост между двете произведения е несъмнена. И в двата случая се защищава правото на славянските народи да проповядват християнската вяра на роден език, което в епохата на Средновековието значи създаване на самостойна, народностна култура. Във венецианския диспут се възразява остро и категорично срещу принципното схващане на триезичниците; в сказанието на Храбър се отбиват преките нападки на византийците срещу славянската азбука. Триезичниците заявяват на Кирил: „Чловѣче, ськажи намъ, како ты еси сътворилъ нынѣ словѣномъ книгы и оучиши е. нхьже нѣсть никьтоже нынѣ пръвѣе обрѣлъ, ни апостолн, ни римьскии папа, ни богословъ Григорие, ни Иероними, ни Августинъ? Мы же три тькмо езыкы въмн, имиже достоитъ въ книгахъ славити бога: еврейскын, еллиньскын и латиньскын".[2]

Извънредно интересен е отговорът на Кирил, богато аргументиран, находчив в доводите, изпълнен с вълнение. Още в началото той поразява със своята логика: „Отвѣщи же философъ къ нимъ: Не идеть ли дъждь отъ бога на вьсе равьно? Или сльньце такожде не сиіеть ли на вьсе?

[1] А. Т.-Балан, Кирил и Методий, св. I, 1920, стр. 52.
[2] Пак там, стр. 60—61.

Ни ли не дыхаемь на инерь равьно вьси? И како вы не стыднте се три языкы мѣнеще тъчию, а прочиимь вьсѣмь языкомь и племенемь слѣпомь вслеще и глоухомь быти? Скажите мы, бога твореще немощьна, яко не могоуща сего дати, или завистьлива, яко не хотеща? Мы же народь много знаемь книгны оумѣюще и богоу славоу вьздающе, кьждо своимь языкомь; иавѣ же соуть си: арьмени, перьси, авазьгы, иверн, соугдн, готьѳи, обри, тоурьси, козари, аравлане, египьти и соури и ини мнози."[1]

След историческите аргументи Кирил минава към доводи от богословски характер, а също и към аргументи на логиката. Пространното житие не предава целия текст на неговото слово, а само привежда една част, след което се казва: „Сими же словесы и инѣми большими посрами ѥ и отнде, оставль их"[2]. Диспутът представя голям интерес както от литературно, така и от обществено гледище. Той засяга извънредно актуален обществен въпрос и ни въвежда в атмосферата на голямата идейна борба, която Кирил и Методий и техните ученици са водили в Моравия, Панония и Италия срещу противниците на славянската писменост. Но такива противници са съществували и във Византия, защото и там триезичната теория е имала своите упорити защитници — като твърде удобна за политическите цели на една голяма държава. Що се отнася до моравската мисия, очевидно е, че византийските власти в известни конкретни случаи са действували по-гъвкаво, по-либерално.

В литературно отношение венецианският диспут представя също твърде голям интерес. Ако съдим от изложението му в пространното Кирилово житие, той е развит повече като цялостно слово; диалогичните моменти в него са съвсем редуцирани.

Тъкмо тая, изхождаща от делото на Кирил традиция на страстен спор с противниците на славянската култура подхваща Черноризец Храбър. Тук ще изоставим въпросите, свързани с личността на автора. Ще отбележим само, че произведението е писано не в западните словенски земи, а в близост до Византия, защото се противопоставя на византийското културно и политическо настъпление, което се е чувствувало най-силно на Балканския полуостров. То ще е възникнало не по-рано от края на IX в. или в началото на X в., ако съдим от фразата в два от преписите, че още са били живи учениците на Кирил и Методий: „сѫть ѣѡ еще живы, иже сѫть видѣли"[3]. Към това ни навежда и съдържанието на съчинението — времето на Симеоновото царуване, когато се разгръща усилена борба за създаването на самобитна славянска култура, за издигане и затвърждаване на славянобългарското народостно самосъзнание. Тая борба в България се води по няколко линии — чрез освобождаване на черков-

[1] А. Т.-Балан, цит. съч., стр. 61.
[2] Пак там, стр. 64.
[3] Йорд. Иванов, Български старини из Македония, София, 1931, стр. 446.

ната йерархия от гръцкото духовенство, чрез създаване на славянска книжнина, чрез закрепване на българската държава политически и икономически. С растежа на българската феодална класа борбата скоро се превръща от отбранителна в настъпателна, за което свидетелствува външната политика на Симеон. Черноризец Храбър се явява изразител на тая борба на културния фронт. В неговото произведение тя се изразява конкретно в защита на славянската азбука и е предизвикана от реалната византийска опасност.

Сказанието на Черноризец Храбър за буквите е добре познато в науката; поради важността на сведенията, които съдържа, то е било многократно анализирано и затова не е необходимо тук да бъде разглеждано по същество. То е извънредно интересно с оглед на проблемата, която ни занимава — има всички белези на публицистична творба и се явява като един от най-забележителните паметници на ранната българска публицистика. Към публицистиката го приближава преди всичко неговата проблематика, полемичният му характер, композиционното и стилното му оформяне.

Съчинението на Черноризец Храбър започва с изложение на исторически факти, засягащи произхода и развитието на славянското писмо. Извънредно важни са сведенията за чертите и резките, с които славяните са си служели като езичници; опитите да се използуват след покръстването гръцки и латински букви „безъ оустроенїа“; създаването на славянската азбука от Константин Философ, наречен Кирил; съставът на азбуката; съобщението, че азбуката продължава да се устройва. След тия исторически сведения Черноризец Храбър минава към същността на задачата си — да отхвърли нападките, които се отправят от византийска страна към славянската азбука, да посочи, че тя е равноценна с гръцката, и нещо повече — да докаже, че в много отношения тя се издига над нея.

Черноризец Храбър построява съчинението си много умело и успява да отхвърли всички обвинения на византийците, често пъти изобличавайки ги със собствените им аргументи. Личи дълбоката му убеденост в правотата на защищаваната теза, страстността, с която брани славянската азбука, патриотичното му въодушевение, когато изтъква превъзходството на славянската писменост. Явно е, че той изхожда от конкретната обществено-политическа обстановка и е изпълнявал обществен дълг като гражданин на своята страна, защищавайки нейната култура и независимост, нейното право на свободно културно и политическо развитие. Черноризец Храбър показва не само забележителна начетеност, не само здраво единение с пламенния колектив, но и своите прогресивни идейни позиции със схващането си за правото на всички народи да имат своя писменост и да си създават своя култура. Тоя въпрос е вълнувал живо българската общественост в онзи решителен период след покръстването, защото, ако българските славяни не бяха си извоювали правото да създадат писменост на своя език, покръстването криеше силни опасности за асимилация от страна на Византия. Тая проблема, която занимава почти всички български писатели през тоя период, у Черноризец Храбър намира най-ясен и категоричен израз.

Че в лицето на Черноризец Храбър имаме един жив и напредничав ум, говори не само патриотичният славянски патос на съчинението му, не

само забележителната му начетеност, но и други моменти в неговите идейни разбирания, като мисълта за историчността, за постепенния развой и усъвършенствуване на нещата — в противовес на консервативното средновековно схващане за статичността, непроменливостта на света, установен завинаги от бога. Тоя момент личи, когато Черноризец Храбър отговаря на нападките, че славянската азбука продължава да се доустройва. Той доказва, че и гръцката азбука не е била създадена изведнъж и в завършен вид, а е претърпяла дълга еволюция: отначало гърците са си служели с финикийската азбука и едва след много години, последователно, на дълги периоди, гръцката азбука създават Манамид, Кадм Милисий, Симонид, Епихарий и Дионисий Граматик, постепенно допълвайки азбуката и увеличавайки броя на буквите.

Черноризец Храбър показва забележително писателско майсторство. Той построява своята творба главно върху основата на антитезата. Чрез антитезата изразява своята основна идея — не само да докаже разноценността на славянската писменост спрямо византийската, но и да изтъкне нейното превъзходство. Чрез въпросите и отговорите внася живост в изложението, а също тъй отразява и своето дълбоко вълнение — проблемите, които поставя за разрешение, са го засягали силно като гражданин и писател. Тези проблеми са вълнували не само съвременниците му, но и по-късните поколения, за което свидетелствува широкото разпространение на творбата през следващите векове, при това и извън България — в руската и сръбската литература.

Ние не знаем дали Черноризец Храбър е писал други съчинения (от някои посочвания в текста можем да заключим, че това не е единствената му творба), но стигналото до нас негово сказание за буквите достатъчно добре характеризира както умственото движение в България в края на IX и началото на X в., така и особеностите на ранната българска публицистика. Тя разработва актуални обществени проблеми, внася в литературата граждански, светски теми (което не значи, че напълно се откъсва от религиозния християнски свят и не си служи с религиозни символи). Светският характер личи дори при композиционната и стилистичната обработка — изложението е предметно, свободно от богословски цитати и отклонения. От друга страна, съчинението на Черноризец Храбър поставя проблеми, които подчертават тенденцията към самобитно развитие на българската литература, към народностното ѝ обособяване, към откъсването ѝ от идейната сфера на византийската литература.

Бихме могли да търсим по-нататъшните прояви на старобългарската публицистика в произведения, в които могат да се набележат сходни жанрови особености. Но тъкмо за публицистиката по-важен е друг белег — идейната проблематика. И нашата цел е да проследим линията, която води началото си от съчинението на Черноризец Храбър, защото по-релефно ще можем да характеризираме по-нататъшния развой на публицистичния жанр.

В дълбоката си същност от проблематиката на Храбровото съчинение изхождат и две по-късни творби, възникнали по всяка вероятност през XI—XII в. по време на византийското робство. В жанрово отношение те са твърде своеобразни — първата от тях представя легендарна авто-

биография, а втората — съчетание от апокрифна легенда и летопис; но публицистичните елементи и в двете са много силни. Касае се за Солунската легенда и Българския апокрифен летопис. И в двете произведения се открива обща патриотично-месианистична тенденция.

Солунската легенда (тя носи заглавие „Слово Кирила философа како оувѣри боулгаре“[1]) представя мнима автобиография на Кирил. В нея се преплитат исторически вести и легендарни елементи, загатват се събития от различни епохи, което прави творбата твърде интересна от историческо гледище. Тая нейна страна обаче в случая не ни занимава. За нас е по-важно да изтъкнем, че всички събития — повече или по-малко достоверни, съмнителни или напълно легендарни — са подчинени на ясно определена идейна тенденция. Кирил е представен като определен от бога да намери българския народ и да го насочи по пътя на просветата и културата. Намирайки се в черквата на великата патриаршия в Александрия, той чува глас от олтара, който му нарежда: „Кѣрилѣ, Кѣрилѣ, идѣ вь землю и вь езыкы словѣнскыѣ се рекше блъгаре, тебе бо рече господь оувѣрити ихъ и законь датиимь“[2]. Кирил дълго търси българския народ, когото трябва да покръсти, да въведе в християнската вяра. Роден в Кападокия, учил в Дамаск, той обикаля Александрия, Кипър, Крит и найсетне открива българите в Солун. Цялата му по-нататъшна дейност е обрисувана в светлината на определена антивизантийска тенденция: българските князе обсаждат Солун и побеждават гърците, принуждават ги да им предадат Кирил; гърците са представени като врагове на българския народ — солунският митрополит надменно се надсмива над българите и ги клевети, че са човекоядци. Авторът отбелязва с гордост способността на българите бързо да възприемат новата християнска култура: „Азь ихъ мало вчахъ, а они много прѣобрѣтахѫ“.[3] Заключителните думи представят най-високият момент в патриотичното въодушевение на автора: българите са богоизбран народ; те са определени от бога да му предадат непокътната християнската вяра.

Очевидно е, че Солунската легенда, която третира въпроса за създаването на славянската азбука и вече с тоя факт има отношение към съчинението на Черноризец Храбър, е възникнала в българска среда, вероятно през епохата на византийското робство, като противодействие на византийската заплаха.[4] Макар и стигнала до нас в покварен вид, по късни преписи, Солунската легенда е свързана с проблематиката на защитата на славянската писменост и култура; тя издава жив и темпераментен автор, който умело прокарва основната си идея.

Интересна е литературната форма, която неизвестният автор избира, за да развие своите идеи. Той прибягва към автобиографията, защото ней-

[1] Вж. нейния текст у Й. Иванов, Северна Македония, София, 1906, стр. 63—64; Йорд. Иванов, Български старини из Македония, София, 1931, стр. 282—283.

[2] Йорд. Иванов, Български старини из Македония, стр. 282.

[3] Пак там, стр. 283.

[4] Срв. St. Gečev, La légende dit de Thessalonique. Studia Serdicensia, I, 1938, стр. 156—164.

ното въздействие може да бъде по-внушително: разказът от първо лице придава по-голяма достоверност на изложението, засилва неговата живост, вдъхва емоционално вълнение. Тоя похват има още по-голямо значение, когато се използуват името и престижът на голяма историческа личност като Кирил. Солунската легенда показва литературните дирения на българските писатели — за да предадат едно важно, актуално в политическо отношение съдържание, те търсят разнообразни изразни форми. Още тук можем да следим преображенията на публицистичния жанр в старобългарската епоха. Не така лесно могат да се разчупят средновековните литературни форми, не така скоро се стига до ония класически форми, в които се изразява публицистиката в ново време. Старобългарските писатели правят опити да приспособят най-различни средновековни форми към публицистичен изказ, към отразяване на идейно-обществените борби и движения.

За тия търсения свидетелствува и другата спомената творба от времето на византийското робство — Българският апокрифен летопис. Той е възникнал вероятно през XI—XII в. — историческите сведения за него са доведени до средата на XI в. Неговият автор, който е също неизвестен, използува формите на апокрифното сказание и летописа. Заглавието насочва само към апокрифната форма: „Сказаніе Исаіе пророка како вьзнесень бысть аггломь до 3-го небесы". И тук е използуван разказът от първо лице, подобен на автобиографичния стил на Солунската легенда: „Се, азь, Исаіа пророка, иже богомь вьзлюбленъ вь пророцѣхъ..."[1] Тая първа, апокалиптична част на творбата представя кратък разказ за възнасянето на пророк Исай на седмото небе от ангел, изпратен от бога. Втората, летописната част започва със съобщението, че на небето Исай чува глас, който му поръчва да намери българите и да ги засели в Карвунската земя (Добруджа): „Исаіе, вьзлюбленїн мон пророче, иди на западь одь вышныхъ странн Рима, отлоучи третїю чьсть отъ коуманн, рекомн българе, и насели землю Карвоунскоую, еже опоустише римляне и елинн"[2]. В тоя момент се прокарва месианистичната тенденция на творбата — бог определя един от своите пророци, за да заведе българите на Балканския полуостров, по божие поръчение те населяват своята земя.

Необходимостта да се издигне подобна месианистична идея се определя от историческия момент — българският народ трябва да бъде противопоставен на византийската власт, която тъкмо тогава започва голямата си политическа и културна офанзива в България, опитва се да наложи византийския език в културния живот. Теофилакт и Димитър Хоматиан предприемат написване на жития на Климент Охридски на гръцки, между другото и за да разпространят гръцкия език сред българите, като използуват името и живота на любими и извънредно популярни български просветители, към които в българските среди е съществувал голям интерес. Тук трябва да бъдат припомнени и нападките от страна на визан-

[1] Йорд. Иванов. Богомилски книги и легенди, София, 1925, стр. 280.
[2] Пак там, стр. 281.

тийските властници спрямо българския народ, представен като некултурен и варварски — за това твърде добре свидетелствуват съчиненията и писмата на Теофилакт.

Авторът на Българския апокрифен летопис проявява патриотичния си стремеж твърде силно в летописната част на тьорбата, при проследяване на историческите събития. Пророк Исай разказва, че е изпълнил божията повеля: „Тогда же азь, братїе, божїемь повеленїемь пр҃ндохъ на лѣвон странѣ Рима и одѣлнх третїю чьсть от коуманн, и поведохъ нхъ поутемь, трьстїю показоуе, и доведохъ нхъ до рѣцѣ, еже глаголеть се Затноуса и къ дроугон рѣцѣ, глаголема Ерсоуса· И тогда бысть нма ·г. (3) рѣкы великїе. И насаднхъ землю Карвоунскоу, реченомн бльгар'ска, бѣше бо опоустѣла отъ елнн за .рл. (130) лѣть. И насаднхъ ею съ множьство людїн отъ Доунава до море и поставнхъ нмь цара отъ ныхъ, емоу же бѣ нме Слав' царь.“[1]

Така започва историческото развитие на българския народ — то води началото си от божия промисъл. Вече това обстоятелство определя и основния тон, в който ще бъдат осветлени историческите събития и делата на владетелите. Българските царе са представени като строители на големи градове и черкви; те са храбри и смели, благоверни и благочестиви, способни да осигурят изобилие на своя народ. Твърде малко се говори за войни; величието на владетелите се свързва с вътрешното благополучие на страната. Така за Симеон се казва: „И тогда въ то врѣме, внегда царь Сумеонъ царьствоваше, што вьзнмаше данькъ отъ все земан своен по всемоу областїю царьства его: повѣсмо тьчїю и льжицоу масла и ланце на годнноу; то бѣ данькъ емоу отъ земан его, отъ людїн его и нно нчто дроуго не бѣ емоу. И бѣ нзьобнлїа многа въ врѣмена она, при царн тѣмь Сумеонѣ.“[2] Още по-силно е подчертано благополучието при цар Петър: „И царьствова въ земан бльгарьскон. вї· (12) лѣть, грѣха не нмѣе, нн женн, и бысть благословено царьство его. Тогда оубо въ дынн и лѣта светаго Петра царя бльгарьскаго бысть нзобнлїа отъ всего, сирѣчь пшенница и масло, меда же, млѣка и внна и отъ всего дарованїа божїа врѣше и кнпѣше, и не бѣ оскоудѣнїа нн о штомь, нь бѣ снтость и нзобнльство отъ всего до нзволенїа божїа.“[3]

[1] Йорд. Иванов, Богомилски книги и легенди, София, 1925, стр. 281.
[2] Пак там, стр. 283—284.
[3] Пак там, стр. 284.

Тая идеализация на българските владетели и на свободната българска държава преследва една цел — да ги противопостави на робството, на тежкото положение, бедствията и непоносимите данъци, които е налагала византийската власт на българското население. Погледът на читателя съвременник се насочва към миналото, към величието и благоденствието на свободната българска държава, за да се окаже влияние върху неговото съзнание, за да се изтъкнат последиците от чуждото владичество. Писателят е бил патриот, когото живо е вълнувала съдбата на поробената родина и който по твърде своеобразен начин е изразил вярата си в бъдещето на народа. Това е своего рода будител в епохата на византийското робство, който си е поставил за задача да припомни на своите сънародници миналото, за да им вдъхне вяра в собствените им сили в тежките времена, в които живеят.

За да изрази своите схващания и да постигне най-лесно задачата си, писателят сполучливо си послужва с няколко похвата: формата на апокрифно сказание, широко разпространена сред народните маси, напълно достъпна, обичана от тях; летописен разказ, предаден живо и образно; автобиографично изложение от първо лице, което придава на творбата характер на лична изповед и тон на непосредно изживяване и спомен. Като се прибави към тия белези актуалността на темата, важността на проблематиката, прякото обръщение към читателите, получава се тая своеобразна публицистична форма, която е едно завоевание на българската литература през XI—XII в.

III

Развитието на българската публицистика през разгледания период не се ограничава със споменатите дотук произведения и явления, защото и епохата не се изчерпва с отбелязаните обществено-идейни борби и стълкновения. Достатъчно е да хвърлим поглед върху едно друго важно обществено движение, което от втората половина на X в. разтърсва цели векове българската феодална държава и предизвиква забележително литературно оживление. Касае се за богомилското движение, с което е свързана богата апокрифна и противобогомилска литература. И тук публицистичният жанр се оказва твърде подходяща литературна форма за отразяване на идейната борба. Днес ние разполагаме с твърде малка част от произведенията, които са възникнали в средата на богомилите. Ще бъде пресилено да търсим прояви на публицистика в апокрифите с богомилски тенденции — апокрифите представят твърде своеобразни, ясно обособени в жанрово отношение творби и заемат самостойно място в жанровата панорама на средновековната литература.

В произведенията, изникнали във връзка с богомилството, нашият поглед трябва да се спре преди всичко на бележитата беседа на Презвитер Козма срещу богомилите. Може би бъдещите изследвания ще ни дадат възможност да открием произведения с публицистичен облик и между творбите, създадени от богомилите и обслужващи богомилското движение. Засега беседата на Козма се явява като напълно обособена публицистична творба.

Няма да засягаме разнообразните въпроси, които изникват при изследването на беседата. От тях ще докоснем само въпроса за времето на нейното написване. Най-вероятно е тя да е била написана във втората половина на X в. след смъртта на цар Петър (969 г.), за когото се говори като за покойник, и преди падането на Източна България под византийска власт (972 г.), защото България е представена още като свободна държава. Но дори да приемем и предположението за по-късен произход на беседата, различията, които съществуват в мненията, не изместват нейното възникване по-късно от XI—XII в. Дори в тоя случай тя е съвременна на Солунската легенда и Българския апокрифен летопис, което още веднъж ни дава основание да я включим в разглеждания период.

И беседата на Козма се явява като отглас на големи идейни и обществени борби, и тя е насочена към най-живите въпроси на съвременността. Независимо от позициите на автора си и тя се стреми да даде разрешение на назрели обществени задачи. Както бе изтъкнато, в основата на нейната проблематика лежи едно от най-големите идейни и обществено-политически движения на Средновековието — богомилството.

Беседата срещу богомилите разкрива личността на един темпераментен писател, надарен с жив ум, съобразителност и забележителна наблюдателност, с прям характер. Наистина той разглежда нещата от официалните позиции на черквата, не може да намери правилно обяснение на хаоса, настъпил в българската държава в края на Петровото царуване, обявява се срещу социалните тежнения на народните маси, защищава пламенно съществуващия държавно-обществен ред. Но Козма проявява и обществена смелост, защото съвсем не вижда заобикалящия го свят само в светли багри и отправя критика срещу някои обществени институции — низшето и висшето духовенство, при все че неговата критика се различава от критиката, която насочват към тия институти богомилите.

Съчинението на Козма се приближава напълно до жанра на публицистиката — преди всичко с актуалността си, с полемично-изобличителния си тон, с живостта на изложението си, с постройката си, с яркия си стил. Козма е показал забележително описателско умение и е успял да разкрие големите идейни противоречия, които съществуват между два борещи се свята. Дори въпреки намеренията си той е нарисувал привлекателния образ на богомила — смел в социалните си мечти, остър в гражданските си изобличения, упорит, твърд, непреклонен в идейната борба. Същевременно, проецирайки в творбата собствената си личност, Козма е успял да покаже и тип на богомилски противник, на хората от другия лагер — също упорити и фанатични в убежденията си. Заедно с това в беседата се очертават и образите на няколко групи представители на тогавашното духовенство, особено на монашеството.

Няма да навлизам в подробен анализ на творбата на Козма — тя е изследвана твърде обстойно в научната литература. Беседата представя сериозен опит да се изобрази съвременната на автора българска действителност, свидетелствува за съществуването на определена тенденция за сближаване на литературата с живота, сочи интереса, който се проявява в българската литература през този период към актуалните проблеми на живота. Наистина нещата са представени от класовите позиции на офици-

алната черква и духовенството, но елементите на критика към тогавашната обществена действителност във втората част на беседата водят към правдиво отражение на живота на българското общество през X в. Беседата е важен документ за класовата борба през тоя период, а като оригинално литературно произведение представя за Средновековието забележителен образец на актуално и живо написана публицистика.

С пълно право беседата на Козма може да бъде разгледана като първокласен паметник на старобългарската публицистика. В нея публицистичният жанр намира нови форми за израз и се обогатява. Като публицистична творба тя отговаря на нуждите на епохата, като литературна форма най-лесно може да отрази идейните борби и стълкновения. Следователно през IX—XII в. можем да говорим не само за зараждане и развитие на публицистичния жанр в старата българска литература, но в много отношения и за истински негов разцвет.

Разгледаните тук няколко интересни творби, появили се през определен период, близки в идейно и литературно отношение, ни дават основание да обособим в историята на българската средновековна литература публицистиката като самостоен жанр, със свои специфични особености. Изследването показва, че се касае не за изолирано явление, а за традиция, която продължава да съществува и през следващите литературни епохи. Очевидно е, че е налице една необходимост на общественото развитие, която литературата задоволява с подходящи литературни форми. Няма да хвърляме поглед върху по-нататъшното литературно развитие, за да търсим всички прояви на публицистиката. Те могат да бъдат открити в творчеството на редица писатели. Ще спомена само един момент от книжовното дело на патриарх Евтимий — неговите послания. Те представят нов израз на търсенията в областта на публицистичния жанр, показват разнообразието и гъвкавостта на жанра. Тъкмо тоя и подобни нему факти сочат необходимостта от нов преглед на литературните прояви в нашето Средновековие, от изследване под нов ъгъл, за да се разкрие по-точно и по-пълно нейното жанрово разнообразие.

ЛЕОНИД ЕРИХОНОВ (Воронеж)

ЭСТЕТИКА В. Г. БЕЛИНСКОГО И ЗАРУБЕЖНЫЕ СЛАВЯНСКИЕ ЛИТЕРАТУРЫ

Эстетические идеи В. Г. Белинского давно известны в славянских странах. Они содействовали победе реалистического направления в литературе болгар, сербов, хорват, словенцев, чехов и поляков. Передовые критики и писатели этих народов, начиная с 60-х годов XIX века, обращались к Белинскому в поисках ответов на многие вопросы. Нередко это обращение возникало после знакомства с Чернышевским, Добролюбовым и Писаревым, которые будили у своих последователей интерес к знаменитому предшественнику. Воздействие эстетики Белинского на развитие критической мысли и литературы славянских стран было значительным, продолжительным и плодотворным. Это опровергает легенду, созданную русскими славянофилами и либералами, о враждебности Белинского славянским народам.[1] Противникам великого мыслителя эта легенда была нужна, чтобы представить себя монопольными печальниками о судьбах славянства и оторвать славянское национально-освободительное движение от идейного влияния русской революционной демократии 40—60-х г.г.

Каково же было истинное отношение Белинского к славянам? Вопрос о судьбах славянства во всей его широте был поставлен после смерти Белинского, когда в связи с ростом национально-освободительного движения в славянских странах различные группы русского общества должны были определить свою позицию. Революционно-демократическая концепция решения славянского вопроса была разработана Н. Г. Чернышевским. В 40-х г.г. многие вопросы славянского движения еще не были конкретизированы. Однако уже тогда спор между Белинским и славянофилами о путях развития России нес в себе и определенное разрешение славянского вопроса. Славянофилы считали зарубежное славянство неспособным к самостоятельному политическому бытию. Они полагали, что как Россия, так и руководимое ею зарубежное славянство должны идти по своему, особому, пути, отлич-

[1] Даже редактор сочинений Белинского С. А. Венгеров писал: „*Враждебное отношение к славянским народностям* (подчеркнуто Венгеровым) составляет одно из печальных последствий, к которым привела Белинского и западнический лагерь борьба с русопетски-славянским „Москвитянином". Собр. соч. Белинского под ред. С. А. Венгерова, т. VII, стр. 605 (примечание 216).

ному от Запада. Белинский видел будущее славянства в революционном освобождении от гнета.

Выступления Белинского о славянстве, не будучи многочисленными, позволяют все же составить представление о его взглядах на этот вопрос. Все его высказывания связаны с литературными событиями. В 1833 году для июльской книжки „Телескопа“ Белинский переводит статью французского автора Эдгара Кинэ „О богемской эпопее“.[1] Затем следует несколько рецензий: на брошюру Венелина „О характере народных песен у славян задунайских“,[2] на сборник Боричевского „Повести и предания народов славянского племени“,[3] на сочинение Априлова „Денница ново-болгарского образования“,[4] на „Славянский сборник“[5] и, наконец, неоднократные возвращения к характеристике творчества Адама Мицкевича.

Белинский подчеркивает интерес русского общества к славянским племенам. В отзыве на брошюру Венелина он называет: „прекрасным и благородным“ стремление Венелина знакомить русское общество с поэзией задунайских славян. „Мы так мало знакомы в этом отношении с нашими соплеменниками, что должны радоваться всякому добросовестному труду, который может обогатить нас хотя несколькими фактами. Книга г. Венелина содержит в себе много богатых, и, что всего важнее, освещенных идеею фактов“.

В рецензии на сборник Боричевского Белинский пишет, что составителю „пришла благая мысль — передать на русский язык поэтические предания и народные рассказы... соплеменных нам народов“.

Свое положение об интересе русского общества к славянским народам Белинский повторяет неоднократно, одобрительно относясь ко всем попыткам ознакомить это общество с жизнью угнетенных славян. В рецензии на книгу В. Априлова он указывает, что автор решил дать русским представление об успехах просвящения родственного болгарского племени. „Цель — пишет Белинский — похвальная и выполненная отчасти недурно.“

Белинский внимательнейшим образом следил за литературой славянских стран и откликался на каждый литературный факт, ставший ему известным. Надо сказать, что новая литература большинства славянских стран только еще начиналась, но в связи с национально-освободительным движением возник значительный интерес к богатому народному творчеству славянских народов и вот — Белинский трижды обращается к вопросу о славянском фольклоре (в рецензиях на сборник Боричевского, книгу Венелина и в переводе статьи Кинэ).

Белинский высоко ценит славянский эпос. Для него эпос — поэтически сокращенная история народа. „Песни задунайских славян, — пишет критик, — выражают всю жизнь народа, которым они созданы, так же как „Илиада“ выражает всю жизнь греков в ее героический период. Прочтя их, вы не будете иметь нужды в описаниях путешественников, в пособии истории, чтобы познакомиться вполне с народом. В них вся его

[1] Собр. соч. Белинского под ред. С. Венгерова, т. I, стр. 178—184.
[2] В. Г. Белинский, Полное собрание соч., т. II, М., АН СССР, стр. 64—68.
[3] Там же, т. IV, стр. 163—164.
[4] Там же, т. VI, стр. 342—343.
[5] Там же, т. IX, стр. 181—213.

жизнь, внешняя и домашняя, все его обычаи и поверья, все задушевные верования, надежды и страсти".

Белинский предъявлял высокие требования к произведениям литературы и не делал никаких скидок на „молодость". Отмечая в рецензии на книгу Априлова важный факт появления книги о болгарском образовании, Белинский пишет: „Просвещение болгар пока еще не отличается слишком большим светом, но друг человечества не может не порадоваться и одному началу благого дела". Далее, рассматривая помещенные в книге стихи, критик устанавливает их незначительную художественную ценность и призывает болгар к овладению наукой. Белинский в своей рецензии на книгу Априлова указывал на вредность и недопустимость захваливания болгарской литературы, делавшей свои первые шаги.

Все симпатии Белинского на стороне поляков, угнетаемых в России, Австрии и Пруссии; он находил для них слова протеста и сочувствия. „Гибнет Польша; ее жгут, колесуют... — Европе нет и нужды, все молчит..."[1] (письмо Боткину от 8/IX—1841 г.).

Белинский неоднократно рассматривал творчество Адама Мицкевича, которого он называл — „один из величайших мировых поэтов".[2] Уже в „Литературных мечтаниях" (1834) говорит он о Мицкевиче в связи с борьбой против классицизма. В статье „О русской повести и повести Гоголя" (1835) Белинский ссылается наряду с произведениями других гениальных поэтов на „Дзяды" как на образец „новейшей идеальной поэзии".

В разборе „Стихотворений Владимира Бенедиктова" критик подчеркивал насколько умело пользовался Мицкевич в „Крымских сонетах" гиперболами. В статье „Горе от ума", говоря о расцвете литературы в XIX веке, Белинский в числе крупнейших поэтов мира упоминал Мицкевича. В период „примирения с действительностью" в статье „Менцель, критик Гете", он осудил политические стихи Мицкевича, о чем впоследствии горячо сожалел... Говоря об этом, он называл Мицкевича „благородным и великим поэтом", оплакивающим „падение того, что дороже ему всего в мире и в вечности — его родины, его отечества..."[3] (Письмо Боткину от 10—11/XII—1840 г.).

Проявляя живой интерес к славянам, Белинский с удовлетворением отмечал: „Чехия отовсюду окружена тевтонским племенем; властителями ее в течение целых столетий были немцы; развилась она вместе с ними на почве католицизма и упредила их и словом и делом религиозного обновления — и что ж? Чехи до сих пор славяне..."[4]

У Белинского была подлинная любовь к славянству, как к части угнетенного и страдающего человечества, к освобождению которого он стремился.

Какие же эстетические идеи русского критика привлекали внимание славянских литераторов? Это прежде всего его борьба за реалистическую литературу. Они принимали его требование, чтобы поэт был не развлека-

[1] В. Г. Белинский, Собр. соч., т. XII, стр. 72.
[2] В. Г. Белинский, т. I, М., АН СССР, стр. 363.
[3] В. Г. Белинский, Собрание соч., т. XI, стр. 576.
[4] В. Г. Белинский, Собрание сочинений в 3 томах, М., 1948, т. III, стр. 502.

телем общества, а его учителем. Белинский выступал резким противником теории самоцельности искусства. Пламенный борец с крепостничеством, он отчетливо формулировал положение об обязанности искусства выражать те вопросы, которые выдвигает жизнь, быть правдивым, реалистичным. Он утверждал, что жизнь „всегда выше искусства, потому что искусство есть только одно из бесчисленных проявлений жизни".[1]

Белинский требовал от литераторов, чтобы их произведения были пронизаны духом времени, чтобы их творчество прежде всего выражало современность. Он указывал на обязанность писателя не стоять в стороне от схватки, а участвовать в общественной борьбе.

Исторические особенности развития славянских стран обусловили появление литературы критического реализма соответственно внутренним потребностям каждой страны. Эстетика Белинского нашла живейший отклик, потому что она отвечала этим потребностям.

I

Современный историк болгарской литературы, оценивая значение Белинского, пишет: „Болгарские литературные критики и первые наши писатели... находились полностью под влиянием своего великого русского учителя Белинского. Принципы Белинского лежат в основе новой болгарской литературы".[2]

Одним из ранних последователей Белинского в болгарской литературе выступал Любен Каравелов (1834—1879), основоположник реалистической прозы и критики. Более девяти лет (1857—1866) Л. Каравелов прожил в Москве. Здесь он сформировался как революционный демократ. В России Л. Каравелов опубликовал на русском языке десять рассказов и повестей, в которых показал себя представителем реалистического направления. В последующем, в Воеводине и в Бухаресте, Каравелов в критических статьях обосновывал принципы революционно-демократической эстетики.

В центре его внимания находится проблема соотношения искусства и действительности. Он требовал правдиво изображать реальный мир со всеми его хорошими и дурными сторонами. Вопрос об отзывчивости писателя на современные интересы народной массы Каравелов связывал с его гражданским долгом учителя жизни.

Используя опыт Белинского и Чернышевского, ссылаясь на них, Каравелов отстаивал реалистические принципы художественного творчества против романтиков и вульгарных натуралистов.

Видным последователем эстетики Белинского выступал поэт-революционер Христо Ботев (1848—1876). Ботев бичевал идеалистическое, реакционное направление в литературе и критике, а также неграмотность и подражательность, тормозившие развитие отечественной литературы. Ботев считал, что писатели должны творить для народа, руководствоваться в своей деятельности его интересами, быть на высоте исторических задач, которые стоят перед народом. В своей критике бездарных сочинений поэт

---

[1] В. Г. Белинский, Собрание сочинений в 3 томах, М., 1948, т. III, стр. 371.

[2] Ст. Каракостов, Идейното и литературното влияние на В. Г. Белински в България. Сп. „Българо-съветска дружба", № 6, 1948, София.

ссылался на В. Г. Белинского „будь жив Белинский, — указывал он, — чей прах начинают тревожить идиоты, он сказал бы: „Разве у вас нет сумасшедших домов, господа?“[1]

Одним из первых болгарских критиков был Нешо Бончев (1839—1878). В нескольких статьях, опубликованных в болгарской печати, он пропагандировал демократическую эстетику, считая, что литература должна служить обществу. Особенное значение имела статья Бончева „Классические европейские писатели на болгарском языке и польза от изучения их сочинений“, предпосланная им своему переводу „Тараса Бульбы“.[2] В этой статье болгарский критик, пользуясь статьями Белинского, анализирует творчество Н. В. Гоголя и устанавливает основные положения критического реализма. Белинский был высшим авторитетом для Бончева. Бончев писал тут, что Белинский „со своим глубоким и тонким критическим талантом открыл глаза русской публике и показал ей, что Гоголь существует не для шутки“. Заслугу Гоголя Бончев видел в том, что „он дал поэзии реальное бытие; свел ее с небес на землю“.

Многим обязан русской критике большой поэт Петко Славейков (1827—1895), творчество которого открывает первые страницы новой болгарской литературы. Работы Белинского и Чернышевского помогали ему правильно понять задачи художника и искусства. В своей статье „Что такое роман“ поэт отстаивал „русский способ писания“; он утверждал, что литература должна создаваться „на народном основании“, „быть зеркалом народного духа и гения“.[3] Под влиянием В. Г. Белинского сложились представления П. Р. Славейкова о драматургии.[4]

Видным деятелем литературы 80-х г.г. выступал Захарий Стоянов (1850—1889). Его литературно-критическая деятельность развивалась под влиянием Белинского. Исследователь творчества З. Стоянова указывает, что в архиве писателя сохранились многочисленные выписки, сделанные им из сочинений Белинского и Чернышевского.[5]

В открытом ответе ученику сливенской гимназии, который просил З. Стоянова рекомендовать ему книги для чтения, болгарский публицист писал: „Из русских писателей мы рекомендуем вам Белинского, Добролюбова, Гоголя и других“.[6]

Ссылаясь на Белинского, болгарский критик отмечал заслуги Гоголя. Тут же он воздал должное Белинскому, который, по его словам, нанес смертельный удар тем, кто преследовал Гоголя и других реалистов. „Белинский, — писал Стоянов, — очистил Россию от литературных плевел, которые и сейчас мешают умственному прогрессу“.[7]

В программной статье „Современная критика у нас“ (газета „Южна България“, №№ 56, 57 январь 1884) Стоянов одобрительно отзывался о критических статьях Л. Каравелова и указывал, что он занял в болгар-

---

[1] Хр. Ботев, Събрани съчинения, т. I, 1958, София, стр. 415.
[2] Периодическо списание, Браила, 1873, кн. 7—8, стр. 3—13.
[3] См. сп. „Читалище“, кн. 3, 1870, стр. 79—83.
[4] С. Русакиев, П. Р. Славейков и руската литература, София, 1956, стр. 271.
[5] Г. Константинов, Писатели реалисти, София, 1956, стр. 182.
[6] З. Стоянов, Неиздадени съчинения, София, б/г, стр. 118.
[7] Там же, стр. 88—89.

ской литературе место Белинского. Ставя в пример Белинского, Стоянов требовал, чтобы критика была острой, принципиальной, идейной.

Болгарский классик И. Вазов (1850—1921) во многих высказываниях отмечал роль передовой русской литературы в его духовном развитии, он неизменно подчеркивал связь своих эстетических воззрений с Белинским, Некрасовым и Щедриным. Критикуя космополитические писания болгарских декадентов, отстаивая реализм, самобытность и народность литературы, И. Вазов пользовался оружием из арсенала В. Г. Белинского. „Они забыли, — писал он, — справедливые слова великого Белинского: „Поэзия каждого народа является непосредственным выражением его сознания, она тесно связана с жизнью народа. В силу этого поэзия каждого народа должна носить национальный характер...“[1]

Начиная с 90-х годов в литературной жизни Болгарии отмечается дальнейшее повышение интереса к произведениям Белинского. Его сочинения публикуются в болгарском переводе. Выходят на болгарском языке работы Плеханова, посвященные творчеству великого критика, печатаются переводы книг М. А Протопопова „В. Г. Белинский“ с приложением письма к Н. В. Гоголю, Л. Седова „Белинский о воспитании“, Е. Ермилова „Заветы Белинского молодому поколению“. Из работ болгарских критиков надо указать: „Историю славянских литератур“ проф. Иордана Иванова (София, 1896), в которой автор призывал учиться у Белинского, книгу Ил. Миларова „Русское общественное развитие и критика Белинского“ (София, 1900).

Книга И. Миларова, написанная с хорошим знанием новейшей литературы о Белинском, проникнута глубоким уважением и любовью к русскому критику. Показывая его как неукротимого борца с крепостничеством и монархией, Миларов подробно рассматривает драму „Димитрий Калинин“ и знаменитое письмо к Н. В. Гоголю.

В заключительной главе своего труда Миларов писал, что „русское общество и литература полностью оправдали заветы и ожидания своего великого учителя“.[2] Идя по пути, указанному Белинским, „русская литература является нам сегодня, как самый последовательный, самый вдохновенный и самый искренний орган цивилизации“.[3] Болгарский ученый подчеркнул, что ни в одной европейской литературе нет литературной критики, подобной критической школе, созданной Белинским.[4]

Не случайно девяностые годы в Болгарии явились временем проявления исключительного интереса к трудам Белинского и других русских революционных демократов. Это один из важнейших периодов в новой истории Болгарии — тогда на общественную сцену вступил пролетариат создавший свою партию. Болгарская литература, отражавшая новые общественные отношения, представляла поле, на котором выступали первые пролетарские писатели (Д. Полянов, Г. Кирков), писатели народники (Влай-

---

[1] И. Вазов, Сочинения, т. VI, стр. 518, М., 1957.
[2] Ил. Миларов, Руското обществено развитие и критиката на Белински, София, 1900, стр. 344.
[3] Там же, стр. 346.
[4] Там же, стр. 345.

ков, Максимов), критические реалисты (Вазов, А. Константинов, Стаматов, Елин Пелин и др.). В борьбе с декадентством болгарская критика опиралась на Белинского. Большое значение имели тогда для болгарской литературы выступления основателя болгарской рабочей партии Д. Благоева (1855—1924), который отстаивал реализм, опираясь на эстетические идеи русской революционной демократии.

Ссылаясь на Белинского, Чернышевского, Писарева, критик-марксист выдвигал перед писателями задачу тесной связи с действительностью.[1] Оспаривая декадентские заявления, что „ничего художественного... не может иметь произведение, которое занимается жизненными вопросами времени", Благоев говорил, что подлинное произведение искусства всегда связано с задачами своего времени.

Требуя принципиальности в литературной критике, идейного размежевания критиков, Благоев указывал на недопустимость одновременного сотрудничества в журналах с противоположным направлением. При этом он ссылался на русскую литературу, говоря, что „Белинский, как и всякая порядочная литературная сила, никогда бы не принял сотрудничества с русским Булгариным..."[2]

Исключительные заслуги в ознакомлении болгарской общественности с русской художественной литературой и эстетикой имеет видный марксистский критик Георги Бакалов (1873—1939). Еще в 1896 году Бакалов указал на благотворное влияние для развития болгарской литературы произведений Белинского и „русских просветителей шестидесятых годов во главе с Чернышевским, Добролюбовым, Писаревым". Это положение он отстаивал в течение всей своей жизни.

Г. Бакалов переводил Белинского, Чернышевского, Некрасова. Говоря о Некрасове, который был его любимым поэтом, он указывал, что убеждения последнего создались „под влиянием гениального критика Белинского, развились и закрепились в его близости с великими социалистами Чернышевским и Добролюбовым". Бакалов называл Белинского, Чернышевского и Добролюбова „факелами русской свободы".[3]

В своей критической деятельности Бакалов во многом отправлялся от эстетики Белинского и его последователей.

Видным представителем марксистской эстетики является академик Тодор Павлов. Еще накануне второй мировой войны он подверг критике представителей буржуазной эстетической мысли в Болгарии и Югославии. Он показал несостоятельность теоретиков журнала „Златорог", проповедовавших „свободу" творческой личности, превалирующее значение формы в художественном произведении и т. п. Т. Павлов вскрыл, что за этими рассуждениями кроется реакционная тенденциозность, которая проявлялась „златорожцами" при оценке произведений пролетарской литературы.

Особенно плодотворной оказалась критическая деятельность Т. Павлова после установления народной власти, когда он во многих своих выступлениях пропагандирует принципы социалистического реализма, верно

[1] Д. Благоев, Литературно-критически статии, София, 1951, стр. 142—144.
[2] Там же, стр. 95.
[3] Г. Бакалов, Избрани произведения. София, 1953, стр. 543.

ставит вопрос об отношении к классикам. И, конечно, в тех великолепных ударах,[1] которые нанес и продолжает наносить болгарский ученый по попыткам современных ревизионистов в разных странах увести литературу с пути социалистического реализма, — имеется много и от идейного заряда Белинского-Чернышевского.

В народной Болгарии В. Г. Белинский пришел к широкому кругу читателей. Его произведения издаются в болгарских переводах. Памятные даты В. Г. Белинского отмечаются школами, вузами и печатью всей страны. О творчестве великого критика и о его воздействии на болгарскую литературу было напечатано несколько серьезных и интересных исследований.[2] Имя Белинского в народной Болгарии столь же известно и дорого каждому грамотному человеку, как и в его родной стране.

II

Большое место занимает эстетика В. Г. Белинского в развитии художественной литературы и критической мысли народов Югославии. Впервые имя Белинского было названо в загребском „Славянском юге“ (1848—1850) в статье „О России“ (№ 46—1849), подписанной инициалами J. W. Говоря о русском освободительном движении, автор указывал, что русская литература понесла значительные жертвы, среди которых он назвал Пушкина, Грибоедова, Лермонтова, Белинского.[3]

В 60-х годах югославские литераторы обращаются к Белинскому как к создателю новой эстетики. Потребность изучения трудов великого критика и воплощения его эстетических идей в отечественной литературе возникла в связи с необходимостью противопоставить немецкой идеалистической эстетике, — весьма распространенной тогда в Хорватии, Словении, Сербии, — такую теорию, которая давала бы опору и обоснование возникающему реалистическому направлению.

Последователем Белинского и Чернышевского был знаменитый сербский социалист Светозар Маркович (1846—1875). В 1866—1869 годах он учился в петербургском институте инженеров путей сообщения. Яркий публицист и литературный критик Маркович вместе со Змаем, Якшичем, Глишичем, Каравеловым был зачинателем реалистического направления в сербской литературе. Его статьи по вопросам эстетики „Поэзия и мышление“[4] („Певање и мишљење“, 1868), „Реализм в поэзии“[4] (1870), „Народ и писатели“[4] (1872), опубликованные в „Матице“ и „Глас народа“

---

[1] Т. Павлов, За някои въпроси на социалистическия реализъм, „Език и литература“, София, № 2, 1957.

[2] Ст. Каракостов, В. Г. Белински и българската литературна обществена мисъл, ж. Исторически преглед, кн. I, 1948; Ц. Минков, Белински и българската литература, ж. Септември, № 1, 1948; Д. Полянов, Белински, ж. Българо-съветска дружба, № 6—1946; Е. Метева, Естетическите възгледи на Белински, ж. Език и литература, кн. 3, 1956; Г. Динов, В. Г. Белински и някои въпроси на българската литературна критика през Възраждането, ж. Литературна мисъл, № 5, 1961; П. Пондев, Белински — наш съвременник, Септември, № 8, 1961 г.

[3] J. Badalić, Visarion G. Bielinski u književnostima jugoslavenskih naroda, Zagreb, 1948, str. 6—7.

[4] Св. Маркович, Избранные произведения, Москва, 1956.

(Нови Сад), сыграли огромную роль в развитии передовой сербской литературы. В них автор подверг резкой критике антинародную литературу, буржуазную эстетику и выдвинул положения, примыкающие к революционно-демократической эстетике Белинского-Чернышевского.

Интерес сербов к Белинскому вызвал опубликование впервые его статьи в переводе Марии Лебедевой в „Srpskoj narodnoj školi“ (II, 1871) под названием „Нечто о домашнем воспитании детей“, а затем вновь в „Данице“ (XIII—1872) „Нечто о воспитании детей“. В сорокалетие смерти критика „Srpski Dnevnik“ (№ 94) и „Male Novine“ (№ 102) посвятили ему специальные статьи. Многое для пропаганды эстетических идей Белинского сделал видный сербский ученый И. Скерлич (1877—1914).

Как указывал академик Антун Барац, важной датой в развитии хорватской литературной критики и теории является публикация двух статей — „Наша литература“ („Гласоноша“, 1865) Августа Шеноа (1838—1881) и „Краткий обзор хорвато-сербской литературы“ („Книжевник“, 1866) молодого слависта Ватрослава Ягича (1838—1923).[1] По мнению А. Бараца хотя имя Белинского здесь не называлось, авторы обеих статей шли его путем. Они поставили вопрос о связи литературы с жизнью.

Шеноа — выдающийся писатель, публицист, критик — в хорватской литературе, выполнил то, что сделал Маркович для сербской. Он встал во главе нового, реалистического направления в литературе. Ягич, как и Белинский, подчеркивал социальное значение „Мертвых душ“ и „Записок охотника“. Много лет спустя в „Воспоминаниях моей жизни“, вышедших уже после его смерти (1930), Ягич писал, что Белинский „настолько захватил меня своими обзорами русской литературы разных лет, что я под влиянием этого чтения написал подобный обзор нашей сербско-хорватской литературы в „Книжевнике“ III года“.[2] И в дальнейшем, в статье „Живет ли, развивается ли наша литература?“ („Венец“ № I, 1869) он задавался тем же вопросом, что и русский критик в „Литературных мечтаниях“.

Очень содействовал популяризации Белинского словенец Фран Целестин (1843—1895), проживший более года в России, а затем профессор Загребского университета. В статье „О недавних реформах в России“ (в „Slovenski narod“, № 192, 1872) он указал, что во главе передовой русской общественной мысли находился „отличный критик В. Г. Белинский“, который боролся за справедливое общественное устройство. „Белинский, — писал тут Целестин, — горячо защищал и разъяснял труд Гоголя, как и его последователей, а именно так называемой „натуральной школы“ (реализм) и тем в большей степени помог ускорению пробуждения сознания русского народа“.[3]

Три года спустя Целестин вновь вернулся к Белинскому в своей книге „Россия со времени уничтожения крепостничества“ („Russland seit der Aufhebung der Leibeigenschaft“. Любляна, 1875). Он оценивал здесь Белинского, как самого талантливого и отважного борца с крепостничеством и его идеологами. Целестин подробно останавливается на идейной эволюции Белинского. Словенский ученый отмечает, как заслугу Белин-

[1] A. Barac, Bielinski u hrvatskoj književnosti. Zagreb, 1948, str. 8.
[2] A. Barac, цит. соч., стр. 10.
[3] J. Badalić, цит. соч., стр. 8.

ского то, что литература в России стала серьезной общественной силой в борьбе за освобождение народных масс от крепостничества. Белинский, — писал Целестин, — „в своей литературной критике, которую он осуществлял с непревзойденным мастерством, не только отрицал понимание литературы, как некоторой эстетической абстракции, какой воодушевлялись отдельные деятели, далекие от жизненных забот народа“, но требовал, „чтобы в литературе отражалась жизнь со всеми своими интересами, чтобы с помощью литературы ввести в обиход понимание важнейших общественных вопросов и таким образом ускорить прогресс“.[1]

Свое изучение Белинского и его популяризацию продолжал Целестин и в последующие годы. В нескольких номерах „Ljubljanskoga Zvona“ (1886) он опубликовал статью „О В. Г. Белинском“, в ней, в частности, он остановился на „Письме к Гоголю“. „Был он, — писал Целестин о Белинском, — искреннен с другими и с самим собой, что является условием всякого настоящего характера... Он был реалистом, выступал за то, чтобы народные идеалы вошли в современность, в ней получили осуществление...“[2]

Высоко оценивая труд Белинского, словенский ученый указывал, что „без него бы русская литература не достигла той зрелости и того признанного уважения, каким она пользуется не только среди всех славянских литератур, но и в романо-германском мире“.[3]

Говоря об известности Белинского в Хорватии, академик А. Барац указывает, что в начале восьмидесятых годов имя Белинского уже настолько здесь сделалось своим, что его можно было встретить на каждом шагу на страницах тогдашних журналов.

Многое сделал для ознакомления хорват с идеями Белинского болгарский эмигрант Илья Миларов. В альманахе „Hrvatska“ (Šušak, 1882) был напечатан его обширный очерк „Взгляд на развитие русского общества и литературы“. Для доказательства своих положений автор очерка ссылается на Белинского, приводит выписки из его сочинений. Здесь же Миларов дал подробное изложение идейного развития Белинского. Говоря о значении Белинского, Миларов писал, что он для русской литературы был тем же, чем был для немецкой — Лессинг. Он называл Белинского „апостолом демократии и радикализма“, который своими критическими трудами „поднял русскую литературу на ступень, на которой она встала вождем и двигателем общественного прогресса во всех отношениях“.[4]

В начале 80-х годов Миларов был членом кружка передовых хорватских писателей (Харамбашич, Ковачич, Кральева), которые тяготели к социалистическим идеям, изучали русскую литературу и в частности Белинского.

В „Хорватской виле“ (1884) была помещена статья Александра Рейнгольда „Литературная критика в России“ из немецкой газеты „Das Magazin für die Lileratur des In- und Auslandes“. Здесь Белинский показан как творец новой русской литературной критики.

---

[1] J. Badalić, цит. соч., стр. 9.
[2] Там же.
[3] Там же, стр. 10.
[4] Там же, стр. 11.

В 1885 году тот же журнал напечатал (№№ 11—14, 16, 18, 19) часть обширной статьи Белинского „Стихотворения М. Лермонтова", которой переводчик дал название „Нечто о поэзии и поэтах". Полностью статья не была напечатана, потому что журнал перестал выходить.

В то же время о Белинском упоминают и критики „Венца" (Vijenac). Владимир Мажуранич в статье о Тургеневе и нигилизме писал о „известном критике Белинском".[1]

Академик А. Барац подчеркивает, что в борьбе, которая происходила в 80-х годах в хорватской литературе между сторонниками реализма и натурализма, первые опирались на опыт русской литературы и на эстетику Белинского. Имя Белинского можно было встретить в статьях всех известных хорватских критиков 80—90-х годов. Но для трех литературоведов его имя становится символом борца. Это — И. Пасарич, М. Шрепел и А. Радич.[2]

Пасарич в своей статье „Хотим ли натурализма?" („Венец", 1883) выступил против золяистского натурализма и натуралистских тенденций в хорватской литературе. Он отстаивал русский реализм, популяризировал и переводил произведения писателей России. Защищая реализм и идейность литературы, Пасарич часто ссылался на Белинского.

М. Шрепел во многих статьях о русской литературе, опубликованных в „Венце", а также в книге „Русские писатели" (Загреб, 1894) либо исходит из суждений Белинского, либо непосредственно ссылается на них в своих оценках произведений и писателей. В очерке о И. А. Гончарове („Венец", 1885) Шрепел дал обширное изложение деятельности В. Г. Белинского. Здесь он указывал, что „проповедь реализма, являющаяся ядром критического труда Белинского, дала прекрасные плоды"; Тургенева, Гончарова, Писемского, Островского, Некрасова, Льва Толстого, Достоевского он называл духовными детьми великого критика. Немало страниц и в других своих исследованиях Шрепел посвятил Белинскому, о котором он писал с большой теплотой и восхищением. Например, в статье „Развитие реализма в России" Шрепел называет Белинского среди „славных имен духовных борцов и поэтических талантов", „идеальной личностью". Он подчеркивает значение Белинского как политического борца и критика-демократа, с чьим появлением критика перестала быть монополией аристократов и ученых педантов, чьей деятельностью начинается новая эра в литературе.

Рассказывая о творчестве Гоголя, Шрепел останавливается на отношениях его с Белинским, отмечает критику последних произведений великого реалиста и особенно письмо к Гоголю. Точно также в статье о Тургеневе он вспоминает какую огромную роль сыграла оценка первых произведений писателя Белинским. Шрепел рассказывает, как Белинский заметил и признал большой талант Достоевского, как расхождение между Белинским и Достоевским нанесло ущерб последнему.

А. Радич писал о Белинском в очерке „Гоголь и Белинский" („Венец", 1891), в „Обзоре русской литературы" (в „Хрестоматии из славянской и

[1] А. Барац, цит. соч., стр. 13.
[2] Там же, стр. 13.

венгерской литературы", 1896) и в статье „Русская литература последних лет" („Венец", 1896). Радич в своем очерке показывает Белинского как борца с консерватизмом, реакцией, насилием, как противника идеологов славянофильства. Указывая значение Белинского в русской литературе, Радич писал: „Белинский, который впервые дал оценку русской литературе XVIII века и Пушкину, а затем и Гоголю — тем самым указал путь новой литературе. В литературе — учит Белинский — нельзя искать только искусство, но литература должна служить обществу".[1]

Даже те хорватские критики конца XIX и начала XX века (Дежман, Марьянович), чьи литературные взгляды сложились под влиянием западной критики (Тэн, Брандес), нередко ссылались на отдельные положения Белинского, что доказывает распространённость его взглядов в Хорватии.

А. Барац заключает свое исследование о влиянии Белинского на хорватскую литературу указанием, что воздействие Белинского можно проследить в течение более пятидесяти лет, от конца шестидесятых годов и до начала первой мировой войны. Затем с 1918 года, с усилением декадентских направлений, влияние Белинского ослабевает. И вновь к Белинскому все чаще обращаются с 1945 года, когда литература ищет свой путь, связанный с жизнью и с выполнением общественных задач. К сожалению, надежды покойного академика не оправдались: еще многие югославские литераторы находятся в плену модернизма.

В конце XIX века пропагандистом передовой русской литературы у словенцев выступал „Русский кружок" в Любляне. Многое сделал для ознакомления словенцев с русскими писателями критик и переводчик Иван Приятель. Им был написан и обширный очерк о Белинском в его книге „Предшественники и идейные основоположники русского реализма".[2] В этом очерке подробно рассказано о жизни и труде русского критика. Относясь с глубоким уважением к Белинскому, автор называл его духовным отцом новой русской литературы, сеятелем идейного и критического семени, из которого взошла богатая жатва русского реализма.[3] Он говорил, что Белинский создал из русской литературы перворазрядную общественную величину, которая освободила огромные силы в русском народе.

„Имя Белинского, — писал Иван Приятель, — этого мученика русского печатного слова, этого „великого сердца", как его зовут русские, есть и остается святыней не только для русских, но и для каждого, кто хочет свободы, прогресса и человеческого искусства..."[4]

В связи с юбилейной датой в 1948 году в Белграде вышли две книги сочинений Белинского в переводе Марко Видойковича. Из работ, посвященных Белинскому, глубокими и полезными являются исследования академика А. Бараца,[5] проф. Загребского университета И. Бадалича[6] и статья проф. Белградского университета Р. Лалича.[7] Достоинство первых двух

[1] A. Barac, цит. соч., стр. 19.
[2] Iv. Prijatelj, Prethodniki in idejni utemeljitelje ruskega realizma. Ljubljana, 1921, str. 414.
[3] J. Badalić, цит. соч., стр. 12.
[4] Там же.
[5] A. Barac, цит. соч.
[6] J. Badalić, цит. соч.
[7] Р. Лалић, В. Г. Бјелинскиј, „Књижевност", 7—8, 1948, Београд.

трудов состоит в привлечении значительного числа фактов, доказывающих воздействие идей Белинского на литературную критику у сербов, хорват и словенцев. В статье Р. Лалича, написанной с использованием достижений советского литературоведения, дана яркая и верная характеристика духовного формирования Белинского и значения его деятельности. В последнее время содержательное марксистское исследование о Белинском написал критик Борис Зихерл.[1]

Проф. Бадалич говорит, что помимо непосредственного влияния Белинского на писателей Югославии, надо учитывать воздействие его идей через великих представителей русского реализма (Гоголя, Тургенева, Толстого и др.), чье творчество помогало в сербской литературе М. Глишичу, С. Ранковичу, В. Иличу, Б. Нушичу; в хорватской — А. Джяльскому, Я. Лесковару, И. Козарцу, Мажураничу; в словенской — Я. Керснику, А. Ашкерцу, И. Цанкару, И. Мурну. „Во многих произведениях этих писателей — указывает хорватский ученый, — опытный литературовед установит тесную связь — через названных великих русских реалистов — с идейным и духовным миром „великого сердца“ русского литературного реализма, с Виссарионом Григорьевичем Белинским“.[2]

III

Исследователи чешской литературы первое проявление в ней идей Белинского связывают с именем писателя-реалиста, публициста и борца за национальную независимость Карела Гавличка Боровского (1821—1856). Полтора года (1843—1844) он прожил в Москве в качестве учителя в доме известного славянофила Шевырева. Гавличек стал в России восторженным поклонником Гоголя. Потом он перевел на чешский язык „Мертвые души“ и некоторые его рассказы. Молодой чех был внимательным читателем статей Белинского в „Отечественных записках“. Вернувшись на родину, Гавличек стал страстным поборником реализма в чешской литературе. Он провозгласил: „Поэзия должна быть правдой“![3] Проф. Доланский указывает, что Белинский помог Гавличку стать основоположником чешского реализма,[4] хотя Гавличек не был сознательным последователем русского критика и не воспринял его взглядов во всей их глубине.

Идеи Белинского нашли отражения в первой же рецензии Гавличка в 1845 году на книгу Тыла „Последний чех“ и, особенно, в его программной статье „Глава о критике“ (1846). Источником последней проф. Ю. Доланский считает „Речь о критике“ Белинского.[5]

Впервые сведения о Белинском на чешском языке были опубликованы в письмах А. Н. Пыпина о русской литературе в „Журнале чешского музея“ (1858—1859).

Затем в первом томе „Научного словаря“ Ригера (1860) появилась небольшая статья, подписанная Кр. Ее автором был филолог Иосиф Кол-

[1] В. Г. Белинский в книге Борис Зихерл „Литература и общество“, Сараево, 1958 (Boris Ziherl. Književnost i društvo).

[2] J. Badalić, цит. соч., стр. 14.

[3] J. Dolanský, Bělinskij a česká literatura, Slavia, Sešit 1—2, 1949, str. 169.

[4] Там же, стр. 172.

[5] Там же, стр. 165.

лар (1830—1911), который писал о русском критике, как о „гениальном человеке“, который „с обширными знаниями и необычайным мастерством слога сочетал страстное стремление к свободе и справедливости“.[1] Коллар отмечал, что Белинский дал верную оценку русских писателей.

Тридцать лет спустя Коллар вновь написал статью о Белинском в „Новой чешской энциклопедии“ (т. III, 1890), тут он сообщил дополнительно многие сведения, почерпнутые им из русских источников.

Для понимания оценки Белинского у чехов надо иметь в виду наличие двух направлений в среде русофильской интелигенции — либерального и демократического. Представители либералов искажали образ Белинского и фальсифицировали его взгляды. Иначе подходили демократы. А. Сташек в статье „О русских писателях и журналах“ („Osvěta“, III, 1873), рассматривая Белинского как предшественника Чернышевского и Добролюбова, называл его „наилучшим русским литературным критиком“, „знаменитым критиком“, „сердцем и главой „Отечественных записок“.[2]

Видным последователем и популяризатором Белинского в чешской литературе является Вилем Мрштик (1863—1912). По его собственным словам, он „главным образом опирался на широкую спину Белинского“, который был для него „образцом критика“.[3] Будучи членом „русского кружка“ в Праге в 1886—1888, Мрштик усиленно изучал сочинения русского критика, делал выписки из его книг. Мрштик писал о Белинском в различных журналах: в „Голосе народа“, в „Народных листах“, в венской „Чешской Талии“, в „Рухе“ и т. д. Он определял Белинского, как революционера в искусстве.

В статье „О мастерстве в литературе“ Мрштик с глубоким уважением и восхищением писал о Белинском, как об образцовом критике. Высокий уровень русской литературы, по его мнению, объяснялся тем, что она следовала методу Белинского. Именно под влиянием русского критика чешский писатель пришел к своему выводу: „Реализм является необходимым следствием всех предшествующих направлений“.[4]

Мрштик применял эстетические принципы Белинского не только в критических выступлениях, но и в романе „Санта-Лучия“, в драме „Мариша“ и в других произведениях.

В связи с пятидесятилетием смерти великого критика, чешские журналы в начале 1899 года напечатали обширные статьи известного пропагандиста русской литературы, профессора И. Микша (1853—1923) „Виссарион Г. Белинский“ („Osvěta“), знатока и переводчика русской реалистической прозы проф. Карела Штепанека (1863—1932) „К пятидесятой годовщине смерти Белинского“ („Slovanský přehled“). Хотя оба автора, будучи либералами, не в состоянии были раскрыть подлинный смысл деятельности русского социалиста и мыслителя, они привлекли к нему внимание чешского читателя. Микш и Штепанек указывали, что Белинский был творцом новой, реалистической критики.

---

[1] Ю. Доланский, цит. соч., стр. 173.

[2] R. Parolek, Вступ. статья к книге Vissarion Grigorjevič Bělinskij. Stati a recense Praha, str. 47.

[3] J. Dolanský, цит. соч., стр. 173.

[4] R. Parolek, цит. соч., стр. 49.

В том же году в переводе любителя русской литературы Карела Колмана (1878—1948) вышел разбор „Евгения Онегина" с примечаниями переводчика. Спустя два года в том же переводе в Праге увидели свет статьи Белинского об „Обыкновенной истории"[1] и о „Герое нашего времени". В 1905—1906 г.г. в переводе К. Колмана появились два выпуска избранных произведений Белинского. В предисловии переводчик подчеркнул любовь критика к правде, он называл его „великим прозелитом и мучеником святой правды". К столетнему юбилею рождения критика была опубликована монография Витезлава Штепанека (сына) „Белинский и Достоевский" (1911), в которой исследовались их отношения.

Значительное место отведено Белинскому в книге известного буржуазного деятеля и профессора пражского университета Т. Г. Масарика „Россия и Европа", вначале опубликованной на немецком языке (1913), а затем в чешском переводе (1919, 1930 г. г.). Масарик главное внимание уделил рассмотрению философских взглядов русского мыслителя. Под пером либерала Белинский превратился в либерального западника, сторонника буржуазии, мистика. По мнению Масарика, Белинский сочетал набожность с материализмом, т. е. был эклектиком.

Резко повысился интерес к Белинскому в народной Чехословакии. В 1946 году издали книгу Плеханова „Литературные взгляды В. Г. Белинского". Автор предисловия и переводчица Ф. Комберцова, пользуясь данными советской науки, дала по-новому изложение многих вопросов. Тогда же напечатали небольшой очерк проф. И. Гостовского „В. Г. Белинский". И. Гостовский сделал ряд интересных замечаний об общности во взглядах Белинского и Гавличка. Разделяя концепцию Масарика, И. Гостовский изображает Белинского „западником" и утверждает, что через Фейербаха Белинский пришел к тому, что нашел бога в человеке и и в обществе.[2] Он называет Белинского „вечным искателем правды — бога, богоискателем". Имеются и иные ошибки в этой брошюре.

В сборнике (1947), составленном Мирославом Германом, из произведений Белинского многое на чешском языке появилось впервые. Из работ, вышедших к юбилею 1948 года, следует особенно отметить большое исследование (3 1/2 печ. листа) Ю. Доланского „Белинский и чешская литература". Тщательно исследуя связи чешских критиков с Белинским, ученый выясняет, в какой мере на различных этапах развития чешской критики сказывалось влияние русского критика. Наряду с обобщающими работами болгарского ученого С. Каракостова, хорватских ученых Бараца и и Бадалича исследование Ю. Доланского является ценным вкладом в изучение вопроса о воздействии идей Белинского на развитие славянских литератур.

В последние годы в Чехословакии трижды издавались книги Белинского.[3] В обстоятельном предисловии к „Статьям и рецензиям" Р. Паролек, как бы дополняя работу Ю. Доланского, подробно остановился на рассмотрении взглядов В. Мрштика, популяризатора и последователя Бе-

[1] Т. е. тут речь идет об извлечении из обзора „Взгляд на русскую литературу 1847 г."
[2] J. Hostovský, V. G. Bělinskij. Praha, 1946, str. 15.
[3] V. G. Bělinskij, Spisy Alexandra Puškina, Praha, 1955; V. G. Bělinskij, Vybrané stati. Praha, 1950; V. G. Bělinskij, Stati a recense, Praha, 1956.

линского. О связи В. Мрштика с русским критиком Р. Паролек указывает и в других своих исследованиях: „К вопросу революционно-демократических традиций в славянских литературах“[1], „К вопросу о славянской ориентации в раннем творчестве В. Мрштика“, „Путь Вилема Мрштика к русскому реализму“.

Франтишек Нечасек, автор вступительной статьи к „Избранным статьям“ Белинского, пользуясь советскими источниками, представил всесторонне его образ, как философа, революционера и литературного критика. Разоблачая писания чешских и русских либералов, Нечасек отмечает борьбу Белинского со славянофилами и западниками.

„Новое издание избранных произведений Белинского, — пишет чешский критик, — имеет выдающееся значение, оно призвано помочь полному пониманию огромного труда великого критика, а также помочь нашей литературной критике и всей нашей культуре в ее дальнейшей борьбе за новую литературу, за новое искусство, достойное славной эпохи строительства нового чехословацкого общества“.[2]

Из многих статей о Белинском[3], которые появились в чешской печати, надо особо отметить статью Горака „Белинский и Иордан“.[4] Несколько ранее этой же теме было посвящено исследование советского ученого М. Алексеева „Белинский и славянский литератор Я. П. Иордан“.[5] В статье Горака приводятся некоторые дополнительные данные о деятельности Иордана.

Ян-Петр Иордан (1818—1891) — деятель национального возрождения немногочисленного славянского народа — лужицких сербов, живущих в пределах Пруссии и Саксонии. Иордан обучался в Праге, где на него значительное влияние оказал чешский просветитель Ганка. Там он изучал славянские языки.

Иордан был знаком с русскими славистами И. И. Срезневским, П. И. Прейсом и А. А. Куником. В 1843 году он начал читать курс славянских литератур и языков в Лейпцигском университете. Тогда же он основал журнал на немецком языке „Jahrbücher für slavische Literatur, Kunst und Wissenschaft“ (1843—1848). Здесь впервые зарубежом, в славянском журнале, были опубликованы сочинения Белинского, хотя его имя не было названо. В обзорной статье „Русский театр в Петербурге“ включены отрывки из статьи Белинского того же названия, из его рецензий о двух драмах Ободовского и о драме Н. Полевого „Елена Глинская“.[6] В том же году, в третьем номере журнала напечатана статья „Русская литература в 1842 г.“,

---

[1] Československé Přednášky pro IV Mezinárodni sjezd slavistů v Moskvě. Praha, 1958.

[2] Fr. Nečasek, O Vissarionovi G. Bělinském в книге V. G. Bělinskij. Vybrané stati Praha, 1950, str. 6.

[3] J. Horák, V. G. Bělinskij a ruská lidová píseň, „Národpisný Věstník česko-slovanský“, № 1—2, 1951; Kopecký, V. G. Bělinskij, „Literárny noviny“, № 15, 1956; R. Parolek, Náš vztah k V. G. Bělinském, „Slovanský přehled“, № 8, 1956; он же, Rušti revoluční democrate dnešku. „Nová mysl“, № 7, 1961; J. Honzík, Příklad velké kritické osobnosti, „Rudé Právo“ № 163, 1961 (список неполный).

[4] J. Horák, Bělinskij a Jordan. „Slavia“ № 2—3, 1951, Praha, str. 368—371.

[5] М. Алексеев, Белинский и славянский литератор Я. П. Иордан. „Литературное наследство“, т. 56, М., 1950, стр. 437—470.

[6] J. Horák, цит. соч., стр. 369.

представляющая краткий пересказ критического обзора Белинского в „Отечественных записках".

В 1843—1844 годах в четырех номерах своего журнала Иордан опубликовал анонимный „Краткий очерк истории русской литературы", представлявший сокращенный перевод первых двух статей Белинского о Пушкине. Впоследствии, в 1846 году, Иордан выпустил эти статьи в более полном виде с прибавлением последующих двух статей Белинского — отдельной книгой „История русской литературы". В подзаголовке книги указано „по русским источникам обработал д-р Я. П. Иордан". Переводом статей Белинского Иордан показал, что он понял общее значение его труда.

Внимание к творчеству Белинского в социалистической Чехословакии, издание и изучение его книг — подтверждает справедливость слов Ю. Доланского, сказавшего, что для чехов и словаков это — „наш Белинский".[1]

IV

Вхождение значительной части польских земель в состав России и как следствие этого распространенность в Польше русского языка, обучение многих поляков в русских учебных заведениях позволили польской интеллигенции иметь основательное представление о русской литературе, и в частности, о Белинском. С образованием польского государства после первой мировой войны правящий класс направлял все усилия, чтобы изолировать Польшу от русской литературы, а в особенности „уберечь" ее от революционных идей. Лишь в народной Польше Белинский стал переводиться. В 1948 г. появилось на польском языке письмо к Гоголю (журн. „Пшиязнь"), в 1952 в некоторых журналах были приведены извлечения из статей критика, в 1953 вышла книга избранных произведений[2], а спустя три года два объемистых тома[3] с обширным предисловием Анджея Валицкого „В. Белинский—мыслитель и критик". В 1953 г. во Вроцлаве в серии „Наша библиотека" напечатали отдельной книгой статьи Белинского о Пушкине.[4]

До недавнего времени на польском языке не было специальных исследований о русском критике, лишь отдельные сведения о нем приводились у Брюкнера[5] и Кульчицкого[6], но с идеями Белинского и непосредственно и через его последователей польские литераторы познакомились значительно раньше. Известное влияние Белинского можно усматривать в критических выступлениях Яна Савинича, бывшего в близких отношениях с Белинским во время их пребывания в Московском университете, и в статье А. Марцинковского „Об юморе" в киевском журнале „Gwiazda" („Звезда") в 1846 году.

---

[1] J. Dolanský, цит. соч., стр. 207.
[2] W. Bieliński, Wybór artykułów, Warszawa, 1953.
[3] W. Bieliński, Pisma filozoficzne, Warszawa, 1956.
[4] W. Bieliński, Wybór pism o Puszkinie, Wrocław, 1953.
[5] A. Brückner, Historia literatury rosyjskiej, t. I—II, 1922—1923.
[6] L. Kulczycki, Rewolucja rosyjska, Lwów, 1909.

То, что Герцен и Огарев в „Колоколе“ после разгрома восстания 1863 года отстаивали свободу Польши и бичевали ее палачей, укрепило влияние русской демократии на передовых поляков. В 70 и 80-х годах русская реалистическая литература получает широкое распространение в Польше. Известный публицист Людвиг Кшивицкий в своих воспоминаниях указывает, что польская молодежь читала произведения русских революционных демократов.

В польской критике последователем новой эстетики выступал Бронислав Бялоблоцкий. Эстетику Белинского-Чернышевского пропагандировал Иван Франко, сотрудничавший в левой польской прессе.

Значительный интерес к творчеству Белинского проявлен в народной Польше. Начиная с 1948 года помимо многих популярных статей появляется ряд специальных исследований, посвященных русскому критику. Особенно настойчиво в этом направлении работает Анджей Валицкий. Помимо предисловия к двутомнику Белинского Валицкий опубликовал статьи: „Белинский и Польша“[1], „Этика Белинского“[2], „Белинский и Дембовский“[3], „Литературная критика Белинского в связи с развитием его мировоззрения“[4], „Белинский и вопросы романтизма“[5], „Личность и история“.[6] Две последние работы вошли в книгу очерков Валицкого по истории русской литературы и общественной мысли.[7]

Работы А. Валицкого показывают его хорошую осведомленность и ориентировку в большой литературе о Белинском. Валицкий подробно выясняет философские, этические и эстетические воззрения великого критика, показывает его огромное значение как борца с крепостничеством и его идеологией, как материалиста и атеиста, одного из предшественников русской социал-демократии. В статье „Белинский и Польша“ Валицкий останавливается на отношении Белинского к полякам, к Мицкевичу; привлекая материалы, собранные М. Поляковым[8], он указывает на связи Белинского с его однокашниками по университету — польским критиком Савиничем и польским поэтом Тадеушем Лада-Заблоцким, который за свою революционную деятельность был отдан в солдаты в один из кавказских полков.

Труды Валицкого имеют положительное значение в ознакомлении польской научной и литературной общественности со взглядами Белинского.

Примечательно появление в Польше работ сопоставляющих эстетику Белинского с эстетическими положениями польского революционного демократа Эдварда Дембовского (1822—1846). Анджей Валицкий подчеркивает тождественность концепций польского и русского мыслителей, шедших самостоятельным путем. Мария Жмигродзкая, отмечая различие в эстетических взглядах Э. Дембовского и Белинского, объясняемое раз-

[1] „Wieś“, № 21, 1952, Warszawa.
[2] Myśl filozoficzna, N, 2, 1954, Warszawa.
[3] Kwartałnik Instytutu polsko-radzieckiego, № 4, 1955, Warszawa.
[4] Prace polonistyczne, Seria XII, 1955, Wrocław.
[5] Myśl filozoficzna, M 3, 1956.
[6] Studia filozoficzne, № 1, 2, 1957.
[7] A. W a l i c k i, Osobowość a historia. Warszawa, 1959, str. 438.
[8] М. П о л я к о в, Студенческие годы Белинского. „Литературное наследство,“ № 56, 1950.

ностью историко-социальных условий Польши и России, указывает на три важных положения, выдвигаемых ими обоими: народность искусства, связь его с борьбой народа за свободу, реализм искусства.[1]

Из ряда статей,[2] популяризирующих деятельность Белинского, надо отметить обстоятельный очерк А. Ставара, в котором он сообщает о духовном формировании критика. Ценным здесь является подчеркивание и того, что в спорах со славянофилами, Белинский занимал особую позицию, отличную от западников. Тот же Ставар в 1957 году выступил с резкой отповедью литературоведу Ст. Мацкевичу, который в книге „Достоевский" (Варшава, 1957) в извращенном духе изобразил Белинского.[3] Большой интерес представляет статья З. Домбковской „Белинский о Пушкине".[4] Ян Тшинадловский сделал обзор высказываний Белинского об Адаме Мицкевиче, в котором говорит, что высказывания Белинского показывают „как высоко ценил Белинский самого большого польского поэта, как определил его место в мировой литературе, и как проникновенно умел рассматривать его творчество".[5] В предисловии к статьям Белинского о Пушкине, Ян Тшинадловский писал, что великий русский критик „является образцом и для нашего времени".[6]

Идейное наследство Белинского в народной Польше стало предметом изучения, оно стало и критическим оружием, которым пользуются польские писатели в их борьбе за литературу народную и правдивую против антиреализма и модернизма.

*

При всей разности социально-исторических условий в славянских странах, при значительном различии и в условиях развития их литератур, эстетика В. Г. Белинского оказала, конечно, в разной степени влияние на литературный процесс в Болгарии, Югославии, Польше и Чехословакии. Эстетика В. Г. Белинского и сейчас помогает передовым писателям этих стран создавать правдивые, яркие и страстные книги. Эстетические идеи Белинского, принятые и критически освоенные марксистской наукой, и ныне сохраняют свое значение в борьбе за новое общество.

[1] M. Zmigrodzka, Edward Dembowski i polska krytyka romantyczna, Warszawa, 1957, str. 365.

[2] L. Gomolicki. Bieliński. Kuźnica, N 24—25, 1948. A. Stawar, Bielinski. „Twórczość", N 12, 1956. 88—120.

[3] A. Stawar, Książka o Dostojewskim „Opinie", № 2, 1957.

[4] Z. Dąbkowska, Bieliński o Puszkinie, „Odrodzenie", № 23, 1949.

[5] J. Trzynadlowski, W. G. Bieliński o Adamie Mickiewiczu. Prace Polonistyczne, Seria XIII, 1957. Wrocław, str. 183—196.

[6] W. Bieliński, Wybór pism o Puszkinie. Wrocław, 1953, str. 37.

СЪДЪРЖАНИЕ

I

Цв. Романска — Към въпроса за проучването на произхода, разпространението, мотивите и развитието на епоса за Крали Марко у южните славяни . . . 5

Ст. Стойкова — Наблюдения върху съвременното състояние на юнашката епическа традиция в България 21

Р. Ангелова —Съвременно състояние на българските народни приказки, предания и легенди 37

Д. Петканова-Тотева — „Горски пътник“ и народната песен 53

Д. Леков — Интересът на Любен Каравелов към фолклора и етнографията на славянските народи 69

II

П. Хр. Петров — Към въпроса за образуването на първата българска държава . 89

М. Андреев — Къде е бил създаден „Законъ сѹдный людьмъ“ 113

Ив. Снегаров — Обществената мисъл в първата българска държава (680—1018) 137

Д. Ангелов — Богомилството в историята на славянските народи и влиянието му в Западна Европа 167

К. Велики — Ролята на българската емиграция в Румъния за културното възраждане на българите през периода 1800—1840 г. 179

Хр. Христов — Освобождението на България от турска власт и славянската общественост 193

P. Constantinesco-Iaşi — La révolution d'Octobre et son influence dans les pays slaves 215

В. Божинов — За социалистическата културна революция в България 238

Р. Пешева-Попова — Научното и практическото значение на етнографската проблема за съвременното българско работническо и селско семейство . . 255

Н. Тодоров — За миграцията на населението в североизточната част на Балканския полуостров през 60—70-те години на XIX в. 267

III

П. Динеков — Особености на старобългарската публицистика през IX—XII в. 289

Л. Ерихонов — Эстетика В. Г. Белинского и зарубежные славянские литературы 303

СЛАВЯНСКА ФИЛОЛОГИЯ
Том V

*

Художник *Т. Данов*
Корица и обложка:

Худ. редактор *М. Кънева*
Технически редактор *Ив. Атанасова* Коректор *Н. Христова*

*

Дадена за набор на 3. V. 1963 г.
Подписана за печат на 12. VII. 1963 г.
Формат 71/100/16 Тираж 1300
ЛГ III-7-1963
Печатни коли 20,25 Издателски коли 24,10
Книжно тяло 2,77 лв. Подвързия 0,30 лв. Обложка 0,19 лв.
Цена 3,26 лв.

*

Набрана и отпечатана в Печатницата на БАН
София, кв. Гео Милев, ул. 36
Поръчка № 800