DOI: 10.11649/sm.1370

Slavia Meridionalis 17, 2017
Article No.: 1370

Citation:
Джевиецка, Е. (2017). Българската реформация? За хибридизацията на идеите в процеса на модернизацията на културата. *Slavia Meridionalis*, *17*. https://doi.org/10.11649/sm.1370
Dzhevietska, E. (2017). Bŭlgarskata reformatsiia? Za khibridizatsiiata na ideite v protsesa na modernizatsiiata na kulturata. *Slavia Meridionalis*, *17*. https://doi.org/10.11649/sm.1370

Евелина Джевиецка
Институт по славистика
Полска академия на науките

Българската реформация? За хибридизацията на идеите в процеса на модернизацията на културата[1]

Относно българските земи за Реформацията в тесния смисъл на думата, разбира се, не може да се говори. Въпреки това обаче може да се проследи известно влияние на една култура, създадена в контекста на „реформираното християнство“. Първите контакти с неговите изразители се свързват с религиозната политика на Патриаршията в Константинопол

[1] Статията е написана в рамките на колективния проект „Мигриращи идеи на славянските Балкани (XVIII–XX век)“, реализиран в Института по славистика на Полската академия на науките и финансиран от полския Национален център за наука (2014/13/B/HS2/01057). Изследването се изразява в сравнителен анализ на процесите на хибридизация на идеите в полето на седем национални култури (босненската, българската, македонската, сръбската, словенската, хърватската и черногорската), внесени в тях от външни центрове и модифицирани под влияние на локалните условия (етнически, политически, конфесионални, езикови). Проектът се стреми към изготвяне на типология на процесите

This work was supported by a grant from National Science Centre in Poland (decision No. 2014/13/B/HS2/01057).
Competing interests: the author is a member of the Editorial Team of this journal.
Publisher: Institute of Slavic Studies, Polish Academy of Sciences.
This is an Open Access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution 3.0 PL License (creativecommons.org/licenses/by/3.0/pl/), which permits redistribution, commercial and non-commercial, provided that the article is properly cited. © The Author(s) 2017.

през XVI и XVII век (вж. напр. Николов, 1972, 1979), но реалното въздействие на протестантските идеи се осъществява чак през XIX век, когато от една страна все повече християни от Османската империя учат в Западна Европа, а от друга – по тези земи се установяват англо-американски религиозни мисии. Тук трябва да се уточни, че всъщност става дума за нео-протестантите, т.е. възникналите по-късно общности на конгрешаните и методистите. Официалната им дейност по българските земи започва след Кримската война, но първите мисионерски опити датират от края на 30-те години, когато Британското и чуждестранно библейско дружество (British and Foreign Bible Society) търси начини да се преведе Новият завет на български език. По-широкото влияние на (нео)протестантите става възможно през 60-те години, когато в Пловдив те основават първото си училище, а в Цариград започват да издават списание „Зорница“[2].

Както културните институции, така и личните връзки на българските дейци с протестантските мисионери и дипломати са важен елемент на трансфера на идеи в контекста на създаване на национална идентичност, но също така те са и предпоставка за преосмисляне на отрицателното отношение на българите към „чуждата пропаганда“. Така представата за Реформацията и протестантите като цяло, както и темата за „националната църква“ стават индикатори за преплитане на различни идейни парадигми в процеса на създаване на българската модерност. Затова в центъра на това изследване е поставен въпросът за междукултурния обмен и свързаното с него явление на реконфигуриране на смисъла, т.е. хибридизацията на идеите в процеса на модернизацията.

Из историята на понятията

С цел да се осмисли идеята на Реформацията в българската култура, трябва да се проследи културното ѝ значение в диахронен план. Това е възможно чрез прилагане на похватите на историята на понятията – *Begriffsgeschichte* (Козелек, 2002, 2007). Макар и българският случай

на адаптирането на идеите на европейската модерност. Една от задачите е да преосмисли традиционната за прочита за славянските/балканските култури опозиция „копие-образец“ и „център-периферии“ и изработване на нов изследователски подход.

[2] За историята на българските връзки с протестантите вж. напр.: Стоянов, 1964; Шопов, 1974; Трайков, 1979. Има и съвременни изследвания вж. напр. Илчев, Митев, 2003; Николова, 2007; Куличев, 2008.

да се различава съществено от изследваната от Райнхарт Козелек немскоезична ситуация, тъй като става дума за присвояване на установените вече модерни идеи, при това чрез „чужди“ езикови знаци, а не за вътрешния развой на родното понятие, основният принцип е същият: постоянната конвергенция на езика и реалността се изразява в промените на смисъла, отразени в текстовете, които могат да се нарекат „свидетелства на (само)съзнанието на елитите“, т.е. – антологии, учебници, печат, научи изследвания. Въпросът е, как в зависимост от историческите/културните условия се променя българското разбиране на понятието „Реформация“.

И така, в националния дискурс дейността на (нео)протестантите се приема силно противоречиво, което отразява утвърденото в българския език отрицателно определение „протестантска пропаганда“. Сериозни опити да се преоцени приносът на тези мисии в българската култура се появяват едва през последните години (вж. напр. Илчев, Митев, 2003; Куличев, 2008). В тях се посочва влиянието върху просветата и образователните идеали като цяло, посредничеството при преноса на западните постижения в областта на науката и техниката, но и на значението на ценностите на пуританската етика, както и на принципите на реформираните църкви. Семантиката на „Реформацията“ се вижда не само в разказа за самото събитие, но и за „вторичните“ му прояви по българските земи. Тя се свързва с отварянето на българите към Европа, а оценката разкрива отношението им към „Запада“.

Интересно свидетелство в това отношение са учебниците по история, които най-често са преводи от руски език и така стават средство за трансмисия на руския прочит на този проблем, подчинен на православното разбиране, оформено обаче в контекста на просвещенската критика на Църквата като институция. В резултат на това в антикатолическата нагласа се преплитат аргументи от традиционните вероизповедни полемики и от изказванията на просвещенските либерали, т.е. тези две по същество различни парадигми парадоксално взаимно се подкрепят. Визията за Реформацията, която е подчинена на православноцентричния разказ, достига българския си връх в междувоенния период. Например в прогимназиалния учебник на Никола Станев (1932) папата се представя като „непогрешим“ тиран и въплъщение на светската власт на католическата църква и се създава опозицията между „разкошния“ живот на духовенството и бедността на народа, целенасочено държан в лъжа и невежество. Характеристиката на Лутеровата реформа пък съдържа близките на пра-

вославния дух постулати за отхвърлянето на папската власт, избирането на пастирите от локалната общност, необходимостта от морална чистота на духовниците, премахването на целибата, въвеждане на литургия на разбираем за народа език. Внушителният заряд се постига за сметка на фактографията. Реакцията срещу Реформацията е описана с помощта на утвърдения през Възраждането отрицателен образ на йезуитите:

„Папата, като видял, че реформацията се приема навсякъде, че той ще изгуби властта си и доходите си, подпомогнал строгия калугер Игнатия Лойола да състави едно общество от верни хора, наречени езуити. Езуитите били пращани навсякъде да се борят срещу протестантите. Папата наредил за протестантите тайни съдилища, наречени инквизиция, затвори, нощи безчовечни мъчения на невинни хора […]" (Станев, 1932, с. 41).

Следва описание на мъченията, а в бележка под линия се споменава йезуитската клетва, която уж допускала за цели на Църквата лъжа, кражба и убийство.

Промяна в схващането за Реформацията се забелязва след 1944 г. Съгласно марксистката историософия, тя е вече израз на класовата борба, така че всички лексикографски издания и учебници по история от това време я наричат „обществено движение", насочено срещу феодализма, „като цяло прогресивно", защото действайки под формата на религиозна борба, премахва стария режим, става причина за възникването на буржоазията и развитието на капитализма. Българският философски речник от 1978 г. освен това отъждествява Реформацията с първа, макар и неузряла буржоазна революция и подчертава ролята ѝ в развитието на науката (*Философски речник*, 1987, с. 506).

Анализът на разказа за Реформацията в популярните издания показва, че до 1989 г. съществуват две исторически обусловени представи за нея. След Освобождението преобладава антикатолическата и антипротестантската нагласа, основани върху схващането, че българският народ е православен, така че всякакъв опит да се разпространява сред него друго вероизповедание е пряка заплаха за националната идентичност. След 1944 г. се появява антифеодалният сюжет, произлизащ от отъждествяването на народа/нацията с еманципиращите се народни маси/класа. Тази линия е в унисон с първия интерпретационен модел, така че в историографията от това време преобладава погледът, формиран върху отъждествяването на Запада с Католическата църква и по този начин реформационните подвизи, не само на Лутер, но и на Хус, се явяват като

борба за освобождаване от църковното, т.е. феодалното иго. И двете визии се обединяват в една антизападна перспектива, макар и да са основани върху съвсем различни принципи и да се отнасят към съвсем различни традиции. До преоценяване на това явление – поне на дескриптивно ниво – се стига след падането на комунистическия режим. Реформацията вече се описва като религиозно движение, възникнало в Католическата църква като реакция на нейната институционална слабост.

Най-значително явление от гледна точка на историята на понятията са научните опити да се намерят аналогии между Реформацията и различни периоди или събития от българската история (за повече вж. Даскалов, 2013), преди всичко Възраждането – като преход към един нов мироглед (напр. Страшимирова, 1992), но и – в по-тесен смисъл – ранния му етап (напр. Гандев, 1939) и/или борбата за независима Църква (напр. Тодев, 1995). На особено внимание се радва последният епизод – поради факта, че именно в този случай може да се говори за влиянието на реформационните идеи върху програмите на българските дейци относно Екзархията. Дори авторът на „класическия" труд *Българският Великден или страстите български*, Тончо Жечев (1975а), макар и „традиционно" (и съгласно марксисткия мироглед) да смята, че борбата за Църквата е форма на политическа дейност, целяща признаване на българския народ и създаване на първата му институционална организация като образец за бъдещата държава, вижда в църковното движение един опит за „локална реформация", но той остава неуспешен (за повече вж. Szwat-Gyłybowa, 2017). Всички тези аналогии все пак малко или много са от компенсационно естество – като отговор на тезата за „закъснението" на българската култура (в случая на Жечев – и на тезата за „религиозната индиферентност" на българина). Те представляват опит за вписване в западната историография, което да се осъществи или чрез тях, или чрез реинтерепрации (или просто казано – чрез неразбиране).

Кулминация в това отношение се оказва своенравно „прехвърляне" на една група източници за събитията от историята на Запада към историята на България. Като прецедент за Реформацията се сочи автокефалността на „националната църква" през Средновековието или употребата на народния език в литургията и Светото писание (напр. Топенчаров, 1970), или дори алтернативната богословска визия на богомилите (напр. Ангелов 1969; Топенчаров, 1974; Василев, 2015). Забелязва се погрешно схващане на връзката между светското и духовното, както и обезличаването на

дълбоките културни различия и определеното разбиране на западното явление, актуализиращо национално-обществения му аспект. Особено ярък е примерът с богомилите. Именно въз основа на богомилския мит се конструират мними *генетически* връзки (за повече вж. Шват-Гълъбова, 2010, с. 168–256). Българските еретици, като предвестници на френските катари, стават инициатори на реформаторските движения, схващани като бунт срещу всяка религиозна и политическа институция. И в двата случая Реформацията се смята за ключово събитие, променящо реда в средновековна Европа, водещо към нейното развитието в културно, научно и обществено отношение, но със корени именно в българската контестация на актуалния ред.

Положителната оценка на Реформацията като успешен ход срещу папството обаче не отговаря на преобладаващия в българската историография образ на „протестантската пропаганда". Той пък до голяма степен отразява противоречивия опит на западната култура, още повече че има съществена разлика между декларациите и фактите. Прагматично мотивираната селективност се забелязва в отношението на българите към самите мисии в периода на тяхната дейност, но също така и в рецепцията ѝ в научния дискурс.

Публицистиката от XIX век обвинява протестантите в разединяване на народа, получаващо се поради „отцепването" на определени групи и/или личности от православието като изповедание, гарантиращо българската идентичност. Вижда се типичното за периода (и съществено за създаването на българска *модерна* култура) отъждествяване на народа с православието, а православието – с обреда и традицията, с родното ежедневие. Някои текстове приличат на антиеретически трактати. Освен (около)богословски аргументи те включват и библейски фигури, и други традиционни реторични похвати. Твърди се, че мисиите завършват неуспешно поради естествения за българина скептицизъм спрямо „другия" и неговата привързаност към традиционната обредност. Интересното е, че същата тази обредност е критикувана и от някои български дейци (напр. Петко Славейков) – като суеверна и чужда на истинското изживяване на Христос.

От позициите на народопсихологията се интерпретират (уж много редки) успехи на „пропагандата", като страничен резултат от българската жажда за наука и интерес към новостите, понеже мисионерите изкушавали именно с постиженията на техническата мисъл и светското образование

(Стоянов, 1964, с. 48; Шопов 1974, с. 165). Но независимо от това българските писатели са съгласни, че „протестантите" не разбират националния им интерес, което се вижда както в прочита им на борбата за независима църква, така и в отношението им към политическото решение на източния въпрос. В скъсването с гръцкия патриарх те виждат само реформаторки жест, а в освобождаването на българите чрез военни действия – акт на дестабилизация на Отоманската империя. В този смисъл олицетворяват интересите на „чужди сили", чужди както на „българския дух", така и на интересите на Русия, особено според марксисткия разказ.

Именно в условията на комунистическия режим се утвърждава представата за пропагандата като политическо, а не вероизповедно средство. Мисионерите пряко се отъждествяват с агенти на Великобритания и Съединените щати, като носители на враждебния западен капитализъм, само формално изразяващ се в разпространението на просветата и културата, а в действителност стремящ се към икономическа експлоатация на балканските народи (напр. Стоянов, 1964, с. 65; Николов, 1967, с. 215; Шопов 1974, с. 167). Така се разкрива и конфликтът между положителното схващане за „прогресивната" Реформация и отрицателната оценка на ролята на (нео)протестантите по българските земи през XIX век. Парадоксът се обяснява обаче с капиталистическото инструментализиране на чистите идеали на първото поколение реформатори.

Най-интересното явление обаче е присвояването на (около)църковния дискурс. За изразител на православния глас е признат Матей Преображенски, автор на трактата *Защита на православието нападнато от протестантските мисионери със разни брошури* (1870) (напр. Николов, 1967). В него се появяват и богословски съображения, и рационални аргументи срещу мними просветителски успехи на мисионерите, т.е. срещу тезата за решаващо значение на протестантизма за обществения напредък. Именно отъждествяването на религията с народа, свеждането ѝ до обичая, по късно става основание за приобщаване на писателя към комунистическия пантеон:

> Пламенен патриот, горещ пазител на народното единство, Матей Преображенски отстоявал чистотата на нашите национални традиции, самобитността на нашите народни обичаи и празници. Поставяйки преграда пред мътния поток на реакционната западна култура, той охранявал от похитяване нашата национална гордост, честта и достойнството на българския народ (Николов, 1967, с. 229).

Марксистката историография акцентира не само върху ревността на Матей Преображенски в защитата на традиционните народни ценности. Тя одобрява и атаките му срещу суеверията на необразованите миряни и поведението на духовенството; това се интерпретира като крачка към научния материализъм. Едновременно именно протестантската критика на традиционната българска религиозност е единственото положително проявление на дейността на мисионерите. Според изследователите тя предхожда края на религиозния мироглед при българите, т.е. води до секуларизацията, дори атеизацията на българското общество. Интересното е, че същото – разбира се с противоположна оценка – споменават и българските полемисти от края на XIX век.

И така, марксисткият прочит на „протестантката пропаганда“ преобладава в българския научен дискурс: първо, защото се основава върху извадения на преден план още през XIX век „антинационален“/„антибългарски“ аспект на дейността ѝ; второ – защото, оформяйки историографията след 1944 г., съчетава всъщност възрожденския народоцентризъм с идеала за класовата борба. В резултат първите научни разкази за ролята на протестантите в историята на България се концентрират върху техните примки и измами, а също и върху постоянните им неуспехи. Така те утвърждават опозицията спрямо „капиталистическия Запад“. Адаптирането на религиозната полемика за нуждите на класовата борба се постига чрез двойно отъждествяване: на народната религиозност с обредността и на обредността със суеверието.

В този контекст се посочват включените в марксисткия пантеон възрожденци: Любен Каравелов, Христо Ботев и Тодор Икономов, но също и Петко Славейков, макар че последният има непосредствени връзки с най-важните представители на мисиите и разрешава в неговия вестник „Македония“ да се публикуват текстове или в духа на протестантизма, или направо взети от протестантския печат, заради което е обвинен в предателство. Още през 1941 г. обаче се отбелязва, че макар и да е посредник и дори изразител на чуждите идеи (по отношение на демократичното учреждение на народната Църква, както и на идеята за истинския култ към Бога), той винаги защитава вярата на народа (Стоянов, 1941, с. 97–98). Това оправдание е възможно благодарение на присъщото както на писателя, така и на изследователя схващане за религията като обредност – като формален индикатор за националната идентичност. Дискредитирането на цивилизационната мисия на (нео)

протестантите пък е възможно, първо, заради връзките ѝ с политическите интереси на западните сили, второ – поради „изключителната“ стойност на българската „самобитна“ култура.

Из историята на влиянията

И така, присъствието на протестантската мисъл в българската култура е парадоксално. Официално тя сякаш не съществува там. Отрича се негово основополагащо за Модерността (като широка философско-културна формация, а не като необходим етап в развитието на икономическите отношения) значение. Като че ли разказът за Българската модерност се лишава от модерното под формата на протестантския принос, което не само препраща към сюжета за „самобитното в културата“, но и разкрива желанието да се вижда Модерността по определен начин, подчинен при това на националния въпрос. От друга страна протестантските идеи се изразяват на дълбоко ниво. Става дума не само за общото влияние на англосаксонската и немската култура при модернизацията на българската, но и за наличието на протестантските мисловни категории, макар и те да не са обозначени като такива. Разбира се, Модерността е съвкупност от идеи, отнасящи се към Просвещението, което само по себе си до голяма степен е плод на Реформацията и като цяло – на протестантското мислене (напр. за времето, човешката природа и особено – за сферата на светското). Именно просвещенското и едновременно просветителското ядро на протестантките мисии представлява тук ключов момент.

Затова трябва да се установят не само историческите измерения на присъствието на (нео)протестантките мисии на българските земи, но и културните им влияния; при това трябва да се направи уговорка, че локалните (напр. конфесионалните) условия определят както начина на адаптиране на нови идеи, така и резултатите на този процес. Ако Арджун Ападурай (Appadurai, 1996) говори в този контекст за *хетерогенизацията на културата*, то Чарлз Тейлър (Taylor, 2003, 2007) подчертава, че в процеса на *модернизацията на културата* старите идеи не се изтласкват от новите, а само се реинтерептират. За да се разкрият тези модерни, но хетерогенни значения и мисловни категории, е нужно да се изследват и дискурсът за влиянията, и реалните им следи. Защото

дори противниците на „чуждите пропаганди“ признават, че през XIX век в протестантизма българите виждат висша култура, а не вяра, и затова охотно се възползват от протестантските училища, списания и книги, особено тези за морално и интелектуално самоусъвършенстване, трудолюбивост и пестеливост, което означава, че усвояването на пуританската визия на света е факт.

Както показва Владимир Трендафилов, в българската култура през XIX век се възприема идеалът на обществения ментор, а чрез него – морално-интелектуалните образци родом именно от викторианската епоха (за повече вж. Трендафилов, 1996, 2015). Особено популярно в това отношение е делото на Самюел Смайлс. На български език излиза не само известното му ръководство *Self help* (1859), през 1880 г. в Пловдив (*Самъ си помагай*), а след пет години и във Варна (*Самодеятелностъ*), но и другите му трудове (преведени от руски и често адаптирани): *Duty* (1880; *Нравственний дългъ на человѣка*, 1885); *Character* (1871; *Характер*, 1885), *Thrift* (1875; *Спестовность*, 1896); *Life and Labour* (1887; *Умъ и Енергия (Животъ и Трудъ). Характеристики изъ живота на великите хора. Кн. 1–6*, 1897). Фактът, че една от тях, *Характер*, е преведена от Тодор Икономов, т.е. от автора на известните антипротестантски полемики (при това една публикувана през същата година както книгата на Смайлс) е красноречив.

Оказва се, че рецепцията на викторианската мисъл е забележителна през периода на Възраждането, а особено след Освобождението. Идеалът на пуританската етика в служба на образованието, но и на капитализма, изглежда има много по-голямо влияние, отколкото традиционно се твърди (за повече вж. напр. Данова, 2009). Макар че ролята на Робърт Колеж в Цариград, както и на училищата в Пловдив, Стара Загора и Самоков е повече от значима, протестантизмът в неговата просветителска версия прониква не толкова чрез училищата, колкото посредством издателската и преводаческата дейност на мисионерите. Дори първият новобългарски превод на Библията се осъществява под егидата на мисиите (вж. Кларк 2007, вж. също Solak, 1997). Ползваният чак до 1925 г. – т.е. до първото издание на Св. Синод на Българската православна църква – превод на Библията (от 1871 г.) под редакцията на Петко Славейков е инициатива на Елиас Ригс. Влиянието на протестантските мисионери е забележително също по отношение на българските списания, особено върху „Любословие“ (1842–1846) на Константин Фотинов. Много голяма роля изиграва и споменатото по-горе списание „Зорница“ (1864–1895).

Адаптирането на протестантската мисъл в България се свързва с противоречивия опит на модернизацията и окцидентализацията, основаващ се върху идеала на науката и прогреса, който улеснява създаването на буржоазията и модерната икономика. Независимо от отрицателното мнение за „протестантството" в религиозно-обредния смисъл, българите през XIX век четат и адаптират автори от „протестантските държави", а образец за обществено-политически порядък, както и за образование, се явява Америка (напр. при Петко Славейков и Любен Каравелов).

Влиянието на протестантската мисъл се забелязва не само при аргументацията в полза на самоусъвършенстването и обогатяването според принципа „времето е пари", но и във визията за независимата българска църква. Също така критиката на уж суеверната обредност и на паразитното духовенство, особено висшето и монашеството, препраща към реформационните или реформаторските идеали. Но именно обредността и традицията са една от причините да не се въведе протестантският или униатският модел на църква.

И тук бих искала да прекъсна прегледа на проблематиката и да предложа един многозначителен пример. Става дума за Тодор Икономов и негови трудове, посветени на проблемите на религията и църквата. Те несъмнено отразяват влиянието на западната мисъл по темата, а така също и мисленето според „протестантските" категории. Този пример ще ни покаже как се преплитат протестантските и просвещенските мотиви или по-скоро – как се осъществява просвещенското доразвиване на протестантските идеи и значението им за Българската модерност.

Случаят Тодор Икономов

Тодор Икономов (1835–1892) е известен с активното си участие в борбата за църковната независимост – първо като привърженик на унията с Католическата църква, после като изразител на либералния възглед за организацията на Българската екзархия. Имайки сложни отношения с властта, не само турската, но след Освобождението и с българската, наричан безбожник и предател, той се явява противоречива, но много активна и интересна личност. Макар и последователен защитник на просветителските идеи, Икономов е наречен „революционер сред цър-

ковниците“ (Тодоров, 1921, с. 28), „консерватор сред либералите и либерал между консерваторите“ (Жечев, 1975б, с. 108).

Българската наука му обръща сравнително малко внимание. Неговото име се споменава предимно в контекста на църковната му дейност и във връзка с политическия живот след Освобождението, като отделни проучвания са от времето на социализма (вж. Жечев, 1975б; Бъчваров, 1983); издадените през междувоенния период две книжки имат по-скоро характер на биографичен обзор (вж. Тодоров, 1921; Коралов, 1943). Както преди 1944 г., така и след това Икономов е признат за герой, но остава в сянка на съвременниците си. През епохата на комунизма представлява изследователски интерес заради „демократичната“ си позиция по отношение на Църквата. Парадоксално, като автор на много трудове, посветени на свързани с християнството въпроси, той се превръща в изразител на възрожденската „борба с религиозните заблуди“. Подчертава се, че под влияние на Френското просвещение и материализма, както и на руската материалистическа философия и немския вулгарен материализъм, се превръща в „непоследователен атеист“ и „антиклерикал“, защото религията се възприема от него като продукт на историческото развитие, а християнството – като синтез на различни идеи. В този смисъл според марксисткия прочит Икономов провъзгласява историческата преходност на религията, защото умственото развитие поражда религиозно равнодушие (Бъчваров, 1966, с. 46–63). Някои от твърденията не се основават на факти, но е интересно как точно една такава личност се адаптира към нуждите на идеологията. От друга страна още през 1921 г. се подчертава с одобрение: „Той бе свободомислящ. Покрай догмите на черквата той виждаше допълнителните изобретения на човеците. Странно е, откъде това момче бе взело тия идеи в онова време – 1861 г. Чело ли бе то Волтера или някой друг свободомислящ философ?“ (Тодоров, 1921, с. 11).

Роден в Жеравна в семейство на свещеник, Икономов от самото начало има специално отношение към Църквата. Образованието му се вписва във възрожденския модел: завършва елино-българско училище в Русе (1848–1850), след това учи в София при Сава Филаретов (1851–1855) и в Сливен при Сава Доброплодни (1860). През 1861 г. пристига в Цариград и се включва в униатското движение като доверен сътрудник на Драган Цанков. Става дякон и учител, но след неуспеха на унията заминава за Русия и става студент в Духовната академия в Киев (1861–1865), макар че желанието му е да учи друга специалност.

Първият му престой в Цариград е един от най-важните за неговото интелектуалното формиране. Поддържайки близки контакти с френските католически мисионери, той се запознава с френската литература и философия. Най-голямо впечатление му правят Волтер и скандалният гръцки просвещенец Теофилос Каирис (1784–1853), както свидетелства и неговият съвременник Петър Карапетров: „Речта му бе убедителна, внушителна. Той много споменуваше за ученията на някой си български поп Богумил и за „някой си" френски философ Волтер, а от гръка Каири се възхищаваше" (Тодоров, 1921, с. 11). Съчетаването на тези имена показва последователността на мисълта на Икономов, фокусирана върху рационалистичната критика на християнството, но и на религията и духовенството като цяло. Особено значение за него има Каирис, ученик и приятел на друг известен гръцки просветител – Адамандиос Кораис (1748–1833) (за повече вж. Theodossiou & Grammenos, 2004). Осъден за ерес монах и учител, той е създател на известното училище на остров Андрос, където се преподават светски предмети като сравнително религиознание, астрономия, приложна математика, естествознание и др., и където учат и много българи, в това число участниците в църковната борба (Стоян Чомаков, Иларион Макариополски). Той е също така и необикновен учен и философ, поддържащ връзки с най-видните мислители от Западна Европа. Каирис е под влиянието на Френското просвещение от времето на Революцията, френския материализъм и английския теизъм, както и на идеите на Огюст Конт. Впоследствие, воден от недоволството от „остарялата Източна църква" и желанието да се формира нова организация, при това отговаряща на гръцкия национален интерес, Кораис създава радикалното религиозно движение теосебизъм, с което акцентира личната връзка с единия Бог, извън догмите и църковните постановления.

Интересното е, че Икономов става дякон заради делото, а не от духовна нужда (срв. Икономов, 1973, с. 57–58). В Киев пък е недоволен от „отвлечената" образователна програма на Академията и повече се интересува (чрез руски) от немските материалисти (срв. Икономов, 1973, с. 70) (Карл Ернст Бок, Юстус фон Либих, Карл Фохт, Якоб Мошелот; вж. Бъчваров 1983, с. 12–13). Несъмнено най-голяма полза той извлича от естествознанието, в което по това време започва да властва еволюционният принцип. Не е без значение и фактът, че Киевската духовна академия е наследник на Могиланската академия, оставаща под въздействие на

протестантизма (за отношенията между православните и протестантите вж. напр. Kempa, 2007).

В научната литература се споменава, че Икономов е повлиян от протестантската мисъл, а негова програма за независима Църква наподобява реформационния идеал. Въпросът за влечението му към материализма е повдигнат пък от учените по време на комунизма. Въпреки това в перспективата на трансфера на идеи, от гледна точка на източниците и начините на адаптирането на западните концепции, наследството му е останало неизследвано. В този контекст особено интересни изглеждат годините 1870–1872, когато Икономов отново е в Цариград и се включва активно в борбата за българската църква. Именно този период е за него колкото плодотворен, толкова и противоречив.

По това време българските полемики се фокусират първо върху изпълнението на султанския ферман за учредяване на Екзархията, а след това и върху избора на първия предстоятел на Българската църква. Контекстът се определя от два въпроса. От една страна, вследствие османската концепция за милиет, независимата църква означава национално признаване. От друга страна като ефект на султанския ферман от 1856 г., все още е актуален императивът да се реформира като цяло църковната организация в Империята. По отношение на Екзархията българските елити се делят на две партии. Икономов споделя вижданията на втората, радикалната, като иска установяване на българската църква независимо от протестите на Патриаршията, които произлизат според него „от прости филетически съображения и че пред таквизи съображения трябва да престанат всякакви недоумения и нерешителности“ (Икономов, 1973, с. 110–111). За да види „отблизо що става и що се тъкми и какво трябва да се направи за устранение на злото“ (Икономов, 1973, с. 108), Икономов през 1870 г. пристига в Цариград – като представител на Тулча на предстоящ събор.

Позицията му се знае още от писмото на тулчанците от 1869 г., написано от самия него и обнародвано после във вестник „Македония“ (7.04.1870): за напредъка на народа не е достатъчна просто собствена, а правилно устроена църква. Ако новата църква се уреди според схващането, че „черковата [се] състои само от нейните служители“ (Икономов, 1973, с. 113), което е довело не само до монопола на духовенството във верските въпроси, но и до неговото превъзходство в светските, тя „не ще служи на народа и не ще бъде народна, а ще служи на едно съсловие и ще бъде на това съсловие“

(Икономов, 1973, с. 114). Както управлението трябва да бъде съборно, така и при екзарха и митрополитите трябва да има по един съвет от няколко свещеници и миряни „с превишение на миряните членове". Това схващане наподобява протестантското мислене по въпроса за организацията на Църквата. В този смисъл е интересно да се анализира отношението на просветителя Икономов към протестантите по българските земи.

И така, през лятото на 1871 г., вече след края на църковния събор, Икономов публикува във вестник „Турция" статията *Протестантите и проповедите им* (14.08–11.09). В нея, полемизирайки с протестантските обвинения в суеверност, той се вписва в традиционната представа, че протестантите разединяват народа: „Като хвъргат в очите на неопитните българи злоупотребленията на тези обичаи, мисионерите смутяват ума на тези хора и ги докарват до убеждение да се отделят от народа си и от неговата църква" (Икономов, 1983, с. 185). Аргументите си обаче Икономов търси „на по-широко основание, отколкото позволява суеверното и своекористното калугерство", т.е. „в евангелието и у апостолите" (Икономов, 1983, с. 184). Това може да се тълкува като отхвърляне на църковната традиция на православието в духа на просвещенската критика на духовенството, но също и като опит за актуализиране на идейната рамка на противника. Икономов подчертава, че има съществена разлика между обичая като такъв и злоупотребите с него, а причините на религиозните изкривявания са в невежеството на народа, така че народът, а не идеята, трябва да бъде упрекнат. Все пак той отбелязва, че вината всъщност се състои в обстоятелствата, довели до това състояние. Тук се актуализира един от важните за българските възрожденци въпроси за отговорността. Както показват изследванията на идеята за просвещението в българската култура, през XIX век има напрежение между две визии. Ако през 30–50-те години причините за „помрачаването" на отечеството се търсят във външните фактори (робството), то през 60–70-те се говори все по-често за вътрешните (самите българи) (за повече вж. Drzewiecka, 2016). Едната визия се отнася до „просветителската" линия, втората – до „революционната". В този смисъл Икономов продължава първата. Неговото фокусиране върху „просвещението" се вижда и в повика му: „Дайте на православните да се свестят и да познаят, що правят, те сами ще отхвърлят излишествата и ще се запрат на онова, което е съществено и добро" (Икономов, 1983, с. 188). Той говори тук за „излишества", а не за „злоупотребления", но всъщност и двете смята за едно и също – времеви добавки.

За да обоснове тезата си, Икономов се обръща към историята на християнството. Именно в този план най-добре се виждат протестантско-просвещенските принципи на неговата мисъл:

> Когато християнството станало наследие на целия народ и маси; когато на чисто духовното християнско учение се присъединили невежествени хора, обичаите се размътили, почитането се разменило с поклонение и служене и множеството погледнало на иконите, мощите и светиите като на предмети за поклонение, като на някакви божества, по-достъпни от самия Бог. Църквата оплаква всичко това; но не може да го запре, защото не може да развали законите на историческото развитие, на историческата постепенност, на които закони преминаваме и ние сега, за да кажем по-добре де е причината на злото – във времето и невежеството ли, или в православието (Икономов, 1983, с. 190).

Съгласно философията на Просвещението има един общ закон – закона на развитието, на който са подчинени както природата, така и народите. Целта е *излизане* от състоянието на невежество. „Чистото християнство" не се разбира от „непросветените варвари", така че то се разпространява чрез адаптиране към възможностите на вярващите.

> Друго нещо е истината, друго нещо е нейното разбиране, нейното облекло. Истината е вечна и неизменна […], но разумението ѝ зависи от умственото развитие на човека и има степен и възраст. Колкото повече се развива човек, толкова по-добре усвоява истината и толкова по-съвършено я изказва (Икономов, 1983, с. 192).

От тук произлизат два важни за Икономов извода. Първо, обвиненията на протестантите по отношение на обредите са несъществени не заради това, че се отнасят към злоупотребите, а поради факта, че самите обреди не са необходими.

> Не, братя, Евангелието не е в буквата, то е в духа. То е учение за любов и вяра. Като имам любов и вяра, аз мога да бъда най-уверен, че в какъвто храм и да се моля, на каквото християнско общество и да принадлежа, спасението ми не ще избегне" (Икономов, 1983, с. 195).

Второ, възможна е само постепенна промяна чрез обличане на новите идеи в старите форми и то само, когато идва „от вътре". Култът е исторически относителен, така че това, което атакуват протестантите, в крайна сметка ще се промени. И именно това е аргумент против протестантската пропаганда!

> Когато един човек се дели от народа си, защото го счита за изгубен, и когато разликата на някои обреди му е по-скъпа от всичко друго, тогава не може да

има съмнение накъде ще му клони сърцето и умът. […] Истинският патриот, умният патриот не поставя своя народ толкоз ниско, нито се отделя от него за нищожни работи (Икономов, 1983, с. 196).

Тук обаче се забелязва схващането, че националното е по-важно от религиозното. Но това се свързва с идеята, че религиозните въпроси са временни и променливи.

Икономов е съгласен обаче с протестантите по отношение на духовенството, особено монашеството. „Калугерите" се явяват според него не само като лъжливо, но и като вредно за обществото съсловие. В този контекст той се произнася против изповедта пред монасите и актуализира индивидуалната перспектива: „Бог не ще гледа на него [обреда – Е.Д.], а на сърцето и на делата ни" (Икономов, 1983, с. 199). В този смисъл доброто поведение на човека, в това число на служителя на Църквата, се състои в работата по изкореняване на суеверието и невежеството. Икономов предпочита личен избор и ангажираност по въпросите на религията, което препраща към протестантския смисъл на култа. Но духовното просвещение не се свързва според него с протестантизма, а с общото развитие на науката. От друга страна именно Реформацията е това историческо явление, което е довело до „освобождение от папското робство и отваряне на широк път на образованието и на свободното изследване" (Икономов, 1983, с. 262).

Потвърждението на този възглед се намира в публикувания от Икономов през следващата година в списание „Читалище" цикъл статии, посветени на историята на западното християнство. В *Хус и Лутер* (15.01–15.03.1872), сравнявайки двете личности и техните програми, той хвали опитите им за *преобразуване* на Църквата с цел нейното спасяване. Аргументите срещу надмощието на духовенството повтаря и в своя текст *Папството* (1.09–15.09, 30.12.1872), в който призовава към разделение между светската и духовната власт. Историята на Католическата църква му служи само като пример в това отношение. Тя е предмет на размисъл както в контекста на общите закони на развитието, така и като въпрос пряко засягащ българския случай. Икономов проследява аналогии: папството е гръцката църква, а реформаторите са борците с робството на духовната власт. Визията е основана върху основната опозиция „(бедният) народ – (развратното) духовенство".

През 1872 г. излиза и най-скандалната статия, довела до обвиненията на Икономов в безбожие, а именно *Една стъпка напред* (1.06–15.06).

Авторът е против това, аргументите за самостоятелността на българската църква да се търсят в историята или в канона (като припомня, че Охридската архиепископия е била гръцка, а Търновската патриаршия не е била основана канонически). Той иска да ги намери в самия народ, в естественото му право да съществува. Този подход свидетелства за модерен поглед, акцентиращ законите на времето. Идеята за времеви добавки става основание за *преобразуванията* както в религията, така и в църковна организация. Желаната независимост се основава върху закона на развитието. Повикът за *преобразуването* трябва да се чете в контекста на полемиките около устава на Българската екзархия:

> ние имаме право да изменим в черквата си всичко онова, което е старо и несъгласно с времето и със сегашното ни положение, когато без него ние трябва да направим черква по образец на VI и VII век. […] [Народът – Е.Д.] иска черква не само чиста от онези съсловни честолюбия и властолюбия, но и съгласно с условията на неговия напредък (Икономов, 1983, с. 265).

Статията представя визия за развитието на християнството с оглед на актуалните тогава знания в областта на религиознанието. Според нея, т.нар. синоптични евангелия (според Матей, Лука и Марк) се възприемат като първоначалната форма, а Апостол Павел като създателят на системата. Посочва се, че Евангелието според Йоан свидетелства за влиянията на гръцката филология, които по-късно са били доразвити от Александрийските отци. Тази просвещенска генеалогията не цели обаче опорочаване на християнството, а разкриване на естественото му подчинение на закона на развитието. Вследствие, не само култът, но и догмите се явяват като временни форми, създадени съгласно нуждите на епохата. Предмет на усъвършенстването е и разбирането на Божите истини. Вижда се, че в сравнение със статията *Протестантите и проповедите им*, в този текст няма нищо ново, но въпреки това именно той се възприема като богохулен – най-вероятно заради вписания в него адресат – българските църковници.

Според Икономов проблемът се състои в погрешното припознаване като вечни на временни конструкции като църковната организация, високата позиция на духовенството, големите правомощия на владиците, дори целибата. В резултат човекът е поробен от нещо, което е променливо. Той трябва да „съзира, че настоящето не е последната стъпка на човечеството в обществения и религиозния негов живот".

Целта е да се изкорени „временното и остарялото в черквата“. Тук се намира и основанието за българските „реформи“. Новата (българска) църква трябва да бъде народна. И именно в този контекст трябва да се разбира идеята да се „реформира“ монашеството, отдалечено от реалните въпроси за живота и така противодействащо на прогреса. Защото най-важното е развитието на човека *в света*, но то се изразява и в неговата национална – което ще рече културна – принадлежност, така че духовенството трябва да действа както според Евангелието, така и според интереса на народа. Икономов предупреждава при това, че ако „реформата“ не се приложи в момента на създаване на Църквата, народът може да стане безверен. Призовавайки към „своевременни преобразувания в черковно преустройство“, той поставя следния въпрос: или въпросите около църковното устройство, установени по време на съборите, са човешки, или Патриаршията е загубила Светия Дух; или българите могат да променят църковното устройство, или трябва да се отделят от гръцката църква. Икономов избира първото, което разбира като възможност да се въвеждат промени без да се изневери на православието. Постулатът е реформирането в духа на времето „тук и сега“. В този смисъл той смята – както казва в *Необходимото обяснение*, публикувано като отговор на реакциите на първата част на *Една стъпка напред* (15.06)[3] – че протестантите, за разлика от православието, не приемат историческото развитие на християнството, спирайки се на първите му векове. Според него в резултат на българските „реформи“ ще има църква, която е „чисто народна, а не епископална и калугерска“, изчистена от „ненужните и противоевангелски привноски“ (Икономов, 1983, с. 279).

В края на 1872 г. въпросът за отношението между светската и духовната власт, а и за статуса на духовенството, се поставя и в споменатия вече цикъл статии, посветени на папството. Критикувайки превъзходството на папата, основано върху невежеството на народа, средновековните гонения и инквизицията, Икономов възкликва: „Но не е ли безумие

[3] Много интересни са обясненията на Икономов, записани в неговите мемоари (Икономов, 1973, с. 137–138). Той признава, че изложението му е „несвоевременно“, но се придържа към изказаната теза. „Ако догматите не бяха се развивали постепенно и утвърждавали съгласно с нуждите на времето, защо бяха съборите? (Икономов, 1973, с. 138).

и грях да погубиш хората само за това, защото не мислят като теб? Не е ли това насилие и нарушение на онзи закон, който е основа на физически и духовен живот на природата и на човечеството, сир. на закона за движение, изменение и постъпване напред?“. И добавя: „В съдебните дела на еретиците ние не намираме други престъпления освен разномислието“ (Икономов, 1983, с. 330). Идеята за „прогресивната“ българската църква го води до защита на еретиците – съгласно модерния поглед. Но това се проявява още през 1870 г. – в публикуваната в „Македония“ статия *По въпроса за поп Богомил*, в която Икономов говори за нуждата от проучване на тази личност:

> В черковните книги Богомил се нарича еретик, но това не е доста. Черквата нарича еретик всекиго, който не ѝ иде на сърцето. За нея Хус е еретик и всеки други защитник на вероизповедната чистота. Ние трябва да търсим други източници, дето работата не е дотолкова преиначена (Икономов, 1983, с. 181).

Благосклонното му отношение към еретиците трябва обаче да се тълкува в контекста на борбата с гръцката йерархия: „Нека видят моите съотечественици, че сме били голяма жертва на измамата и че с вярата заедно, гърците ни подарили и много лъжи“ (Икономов, 1983, с. 182). Както обяснява в мемоарите си: „Аз намерих, че ще бъде по-добре да ни нарекат схизматици, отколкото да загубим съвсем чувството на религиозност и на уважение към църквата“ (Икономов, 1973, с. 131).

И така, принципите на преобразованието, схващано като *изчистване* на натрупванията, препращат към евангелския идеал. Народността се оказва тук своеобразна форма на съборността, адаптирана към историческото развитие. Новата реформация трябва да бъде съгласна с духа на XIX век. Законът на Историята, т.е. законът на развитието, взет от естествознанието и материализма, съгласно някои практики на западните мислители, прави относителни както самите обреди (а не само грешките в изпълнението им), така и решенията на йерархията (така стават невалидни актовете на гръцката църква относно българската, в това число и анатемата). Преобразованието е основано върху постиженията на новата наука и човешкия напредък и в крайна сметка говори за една етична, естествена религия. Законът на природата е отъждествен със закона на Бога, като по този начин се отхвърля Традицията. И така Православието се модернизира. От една страна има излизане на българите от детската възраст, от друга – запазване на истината, очистена и вечна, възможна *благодарение на* напредъка.

Епилог

След Освобождението погледът на Икономов към православието, „чуждите мисии“ и Реформацията като че ли се променя. Като голям привърженик на просвещението, той не само продължава да издава авторски читанки и учебници по български език и история, но и започва да популяризира творчеството на Самюъл Смайлс, като превежда две негови книги (от руски език): *Нравственій дълг на человека* (1883, 1890) и *Характер* (1885, 1890). Именно по това време той се връща и към въпроса за протестантската пропаганда. Издадената през 1885 г. книжка *Протестантската пропаганда у нас и нейните ползи за България*[4] се вписва в полемичната традиция – не само защитава православието догматически, но и разкрива обществената вредност на мисионерите. В този смисъл тя се дистанцира към изложението, публикувано през 1871 г. Разбира се, тогава и контекстът е друг. В една самостоятелна държава проблемни са легалните чуждестранни училища. Българската църква е установена, въпреки че действа в условия на схизма. Освен това краят на XIX век е периодът, когато българите се сблъскват от една страна с плурализъм на идеите, от друга – с противоречията на новата държавност.

Икономов установява опозицията „истински мисионери – лъжливи мисионери“, като смята за врагове на „отечествена вяра християнска“ само вторите. Когато говори за евангелизацията сред варварите, хвали мисионерския подвиг, виждайки в него и пътя към просветата. При това той не прави разлика във вероизповеданията – християнството е най-голямата ценност. Когато обаче говори за дейността на протестантите в православна България, той остро ги критикува и тогава подчертава разликите между двете изповедания. И така, православието се основава на църковното, съборно разбиране на истината, като вярата е установена в началото. Протестантизмът е ново, разделено и без основание в традицията движение, което възпроизвежда лични интерпретации: „Реформа в протестантски смисъл води най-напред към самонадеяност, после към заблуждение и най-после към безверие“ (Икономов, 1885, с. 34). Ако Икономов приема със снизхождение опитите на първото поколе-

[4] През 1887 г. излиза *Пак за протестантската пропаганда в България* на „един православен българин“, но за съжаление нямам достъп до този труд.

ние протестанти в България, то актуалното положение смята за много опасно. Според него съвременните мисионери нямат нищо общо с вярата; те носят разединение на народа, понеже, подронвайки традиционните авторитети, пораждат безверие и религиозен индиферентизъм.

В този контекст Икономов твърди, че „българина е привързан към своите предания и към своите обичаи и че вярата в него като престане да съставлява обичай, навик и практическо наследие, тя изгубва за него всяко значение и се обръща на чисто и просто безверие“ (Икономов, 1885, с. 45), с което разкрива всъщност един отрицателен феномен на българската религиозност. Това се превръща в доказателство за друга теза на автора, че „младий и неопитний ум не може да постави граници между потребното и непотребното, между същественото и несъщественото и подлежащото на изменение, но като вземе за посилки осъжданото и отричаното, прави заключения, за общото решава, че всичко е лъжа, всичко е вятър“ (Икономов, 1885, с. 73). От друга страна обаче това е като че ли епилог и на апела от статията *Екзархия и читалище* („Читалище“, 1872):

> Вие [Св. Синод – Е.Д.] искате сляпа вяра, основана на не познание, а на владишки и калугерски авторитет, но знайте, че тая вяра е сляпа и пада пред първото препятствие. Здрава вяра изхожда от убеждение, а убеждението дохожда от знание на кое как е било (Икономов, 1872, с. 893–894).

Икономов отново твърди, че обредните разлики не влияят върху спасението, защото всички християнски вероизповедания служат на един Бог. Едновременно обаче предлага добре аргументирана полемика по отношение на конкретни отличия. Търси основания в Библията, както и в логичния анализ, но в крайна сметка се връща към тезата за историческите натрупвания. Важна е не формата или молитвата, а същността, дори ако е „затъмнена“ с времето. В този контекст се формулира и тезата, че актуалното положение в страната ще доведе до просвещението – народът е (или ще бъде) в състояние да си помогне сам. По този начин се отрича просветителската мисия на протестантите като чужди сили както в морален, така и в интелектуален план. Налагането на новата нравственост върху старата не може да бъде успешна, а в протестантските училища се водят именно „проповедите, които не се съпроваждат с[ъс] съответственното умствено пробуждание и които идат пряко против верованията на хората, от тези проповеди няма ни полза, ни успех“ (Икономов, 1885, с. 78). В крайна сметка – като

отговор на разпространения по това време стереотип – Икономов подчертава, че протестантското възпитание не е достатъчно да се осъществи напредъкът и благополучието. Интересното е, че именно в този контекст той цитира Смайлс – като свидетел за нравственото падение на Съединените щати. Защото успехът на протестантските народи не идва от религията, а от просветата, както и от определени исторически условия, които – обещава авторът – ще се установят и сред православните народи.

И така се оказва, че Икономов повтаря възгледите си от началото на 70-те години, т.е. идеите за императива на просвещението, закона на развитието, разграничението между историческото и идеалното в религията. Забелязва се обаче и едно напрежение във възгледа му за християнството. Когато повдига общочовешки въпроси и не прави разлика между православни и неправославни, той дори хвали мисионерските усилия на „другите". Когато визира българския случай, разделението във вероизповедните практики се превръща в решаващ фактор, а друговерците се оказват най-голямата опасност. Националната перспектива сякаш неутрализира представата за общото християнство. Струва ми се обаче, че именно чрез закона на развитието това противоречие се оказва мнимо. В крайна сметка и в двата случая Икономов има предвид идеалното християнство – вечната истина за него, което от една страна неутрализира спора за обредите и други вероизповедни различия, а от друга – поставя въпроса за просвещението като *изчистване*.

Идеалното се свежда до представата за християнството като възвишено учение за човешкото братство и любовта към ближния, постижимо обаче чрез просвещението. Както посочва Икономов, добрите мисионери „преди да бъдат апостоли на евангелието, тий са ставали апостоли на просвещението" (Икономов, 1885, с. 22). Това се вписва, разбира се, в християнската традиция на евангелизацията чрез знанието, но в случая отправната точка е друга. При Икономов християнството побеждава не езичеството, а варварството. Ценностната система препраща не към теистичния, а към рационалистичния мироглед, търсещ *излизане* от детинската възраст. Щом умственото развитие е необходимо за нравственото, става дума не за Божията благодат, а за човешкия труд на (само) усъвършенстване. Въпросите на вярата са подчинени на разума. Характерната за цялата дейност на Икономов идея на просвещението сочи нова

парадигма. Макар и вярващ, той олицетворява съвсем модерен мироглед, въздигащ светското, обществено измерение на екзистенцията. Това пък се символизира от превъзходството на светската власт над духовната, както Икономов уверява през 1872 г. в статията си *Папството*: „на нас е нужда една сила, която да ни ръководи и в действителния живот, в този живот, който е минута в безпределното съществуване. Тази сила откъде ще произтече, ако не от самото общество? Върховната власт не е освен обществото организувано“ (Икономов, 1885, с. 286).

* * *

Ако Модерността се свързва с преоценото съотношение между светското и духовното, тогава въпросът за националната църква става ключов сюжет при изследването на българския ѝ вариант. Ако се предполага, че той разкрива не само влиянието на реформационните идеи, но и протестантската мисъл като мисловна парадигма, трябва да се приеме, че става дума за противоречията между сферите на декларациите и на фактите. Въпреки утвърдения статут в българската наука, разказът за отношението към „Реформацията“ и „протестантката пропаганда“, а така също и към Запада, представлява всъщност идеен конгломерат – един хибрид, в който се срещат различни перспективи: православната и рационалистичната (особено в представа за религиозното, духовното), но и националистичната (в представа за общественото, светското). В такъв случай съставът на темите и аргументите подлежи на ново интерпретиране, защото първо, те възникват в определени исторически условия, в зависимост от актуалния интерес подчинени на реториката на внушението, второ, приети като факти, те се преповтарят, реконтекстуализирайки се в нови идейни рамки. Всичко обаче, както се вижда и от самите свидетели на модернизацията, и от техните изследователи, се свързва от отъждествяването „религия-народ/нация“, свидетелстващо за наслагване на модерните категории (за религията и за нацията) върху предмодерните понятия (в този случай за системата милиет). Именно в тази перспектива, т.е. в перспективата на съществена идейна хибридизация, трябва да се говори за Модерността на българите.

БИБЛИОГРАФИЯ

Ангелов, Д. (1969). *Богомилството в България*. София: Наука и изкуство.

Бъчваров, М. (1966). *Борбата на българските възрожденци против религиозните заблуди*. София: БКП.

Бъчваров, М. (1983). Философско-социологическите възгледи на Тодор Икономов. In Т. Икономов, *Философско и социологически съчинения* (pp. 7–52). София: Наука и изкуство.

Василев, Г. (2015). Богомилите – предшественици на Реформацията. *История*, 1, 86–89.

Гандев, Х. (1939). *Ранно възраждане 1700–1860*. София: Печ. Култура.

Данова, Н. (2009). Ролята на протестантската етика за формирането на модерния етически кодекс при българите. In *Балканите. Между традицията и модерността* (pp. 256–291). София: ИК „Гутенберг".

Даскалов, Р. (2013). *Как се мисли Българското възраждане. 10 години по-късно*. София: Просвета.

Жечев, Т. (1975а). *Тодор Икономов. Очерк за историята на българската обществена мисъл*. София: ОФ.

Жечев, Т. (1975б). *Българският Великден или страстите български*. София: Народна младеж.

Икономов, Т. (1872). Читалище и екзархия. *Читалище*, (19), 890–894.

Икономов, Т. (1885). *Протестантската пропаганда у насъ и нейнитъ ползи за България*. Руссе: Скоропечатница на в. Славянинъ.

Икономов, Т. (1973). *Мемоари*. София: Български писател.

Икономов, Т. (1983). *Философско и социологически съчинения*. София: Наука и изкуство.

Илчев И., Митев П. (2003). *Докосвания до Америка (XIX – началото на XX век)*. София: Фондация Хемимонт.

Кларк, Дж. (2007). *Библията и Българското възраждане*. София: МаК.

Козелек, Р. (2002). *Пластовете на времето. Изследвания по теория на историята*. София: Дом на науките за човека и обществото.

Козелек, Р. (2007). *Студии по история на понятията*. София: Дом на науките за човека и обществото.

Коралов, Е. (1943). *Тодор Икономов. Живот и дейност*. София: Стоп. Развитие. (Библиотека Прослава. Нашите водачи, 4)

Куличев, Х. (2008). *Заслугите на протестантите за българския народ*. София: УИ „Св. Климент Охридски".

Николов, Й. (1967). Борбата на Матей Преображенски против протестантската пропаганда. *Известия на Института за история*, т. 18, 213–230.

Николов, Й. (1972). Немската реформация и някои църковни дейци от българските земи през XVI век. In В. Хаджиниколов (Ed.), *Българско-германски отношения и връзки* (Vol. 1, pp. 11–33). София: БАН.

Николов, Й., (1979). Немските реформатори, балканските провинции на османската империя и мисията на Димитър Мизиеца в Германия. In В. Хаджиниколов (Ed.), *Българско-германски отношения и връзки* (Vol. 2, pp. 9–48). София: БАН.

Николова, Б. (2007). Предварителни историографски бележки за публикациите върху историята на протестантството в България и за периодичния печат на българските протестанти след 1989. In *Реформацията. История и съвременни измерения* (pp. 59–66). София: НБУ.

Станев, Н. (1932). *Учебник по обща и българска история. Нови векове. За III кл. на народна прогимназия*. София: Ст. Атанасов.

Стоянов, М. (1941). Петко Р. Славейков и протестантската пропаганда у нас. *Родина*, 3, 90–98.

Стоянов, М., (1964). Начало на протестантската пропаганда в България, *Известия на Института за история*, *XIV–XV*, 45–67.

Страшимирова, В. (1992). Българинът пред прага на новото време. Ориентири на възрожденския светоглед. София: УИ „Св. Климент Охридски".

Тодев, И. (1995). Нови очерци по българска история. Триъгълник на надеждата. Студии и есета по българско Възраждане. София: ИК ВЕК 21.

Тодоров, И. (1921). *Тодор Икономов и дейността му в служене на българския народ*. София: Книгоизд. Ал. Паскалев.

Топенчаров, В. (1970). *Константин-Кирил Философ – АБВ на Ренесанса*. София: Народна младеж.

Топенчаров, В. (1974). *Две жарави – един пламък. Бугри катари. Защо първата общоевропейска народна вълна против феодализма бе наречена българска ерес*. София: Наука и изкуство.

Трайков, В. (1979) Протестантските мисионери и борбата на българския народ за църковна свобода. In *България в света от древността до наши дни* (Vol. 1, pp. 461–468). София: Наука и изкуство.

Трендафилов, В. (1996). *Неизличимият образ в огледалото. Актуалната българска рецепция на Англия, англичанина и английската мисъл през XIX и началото на XX в.* София: Кралица Маб.

Трендафилов, В. (2015). *Употребите на британския ментор. Рецепцията на Чарлс Дикенс в България*. София: Колибри.

Философски речник. (1987). София: Партиздат.

Шват-Гълъбова, Г. (2010). *Haeresis bulgarica в българското културно съзнание на XIX и XX век*. София: УИ „Св. Климент Охридски".

Шопов, П. (1974). Пропагандната и просветна дейност на американските библейски общества в българските земи през XIX век. *Известия на Института за история*, т. 23, 149–184.

Appadurai, A. (1996). *Modernity At Large: Cultural Dimensions of Globalization*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Drzewiecka, E. (2016). Od przyjemności do pomyślności, czyli o pożytkach z (bułgarskiego) „oświecenia". In E. Solak, B. Popiołek, B. Todorović (Eds.), *Małe przyjemności: katalog słowiański* (pp. 225–238). Kraków: Wydawnictwo «Scriptum».

Kempa, T. (2007). *Wobec kontrreformacji. Protestanci i prawosławni w obronie swobód wyznaniowych w Rzeczpospolitej w końcu XVI i w pierwszej połowie XVII wieku*. Toruń: Adam Marszałek.

Solak, E. (1997). *Nowo-bułgarska Biblia i jej język*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.

Szwat-Gyłybowa, G. (2017). Zamurowana niewiasta, Odyseusz i Bułgarska Wielkanoc. Tonczo Żeczew w poszukiwaniu mitu konserwatywnego. *Slavia Meridionalis*, *17*. https://doi.org/10.11649/sm.1368

Taylor, Ch. (2003). *Modern Social Imaginaries*. Durham: Duke University Press.

Taylor, Ch. (2007). *A Secular Age*. Cambridge: Harvard University Press.

Theodossiou, E., Grammenos, Th., & Manimanis, V. N. (2004). Theophilos Kairis: The Creator and Initiator of Theosebism in Greece. *The European Legacy*, *9*, (6), 783–797.

BIBLIOGRAPHY

(TRANSLITERATION)

Angelov, D. (1969). *Bogomilstvoto v Bŭlgariia*. Sofiia: Nauka i izkustvo.

Appadurai, A. (1996). *Modernity at large: Cultural dimensions of globalization*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Bŭchvarov, M. (1966). *Borbata na bŭlgarskite vŭzrozhdentsi protiv religioznite zabludi*. Sofiia: BKP.

Bŭchvarov, M. (1983). Filosofsko-sotsiologicheskite vŭzgledi na Todor Ikonomov. In T. Ikonomov, *Filosofsko i sotsiologicheski sŭchineniia* (pp. 7–52). Sofiia: Nauka i izkustvo.

Danova, N. (2009). Roliata na protestantskata etika za formiraneto na moderniia eticheski kodeks pri bŭlgarite. In *Balkanite: Mezhdu traditsiiata i modernostta* (pp. 256–291). Sofiia: IK „Gutenberg".

Daskalov, R. (2013). *Kak se misli Bŭlgarskoto vŭzrazhdane: 10 godini po-kŭsno*. Sofiia: Prosveta.

Drzewiecka, E. (2016). Od przyjemności do pomyślności, czyli o pożytkach z (bułgarskiego) „oświecenia". In E. Solak, B. Popiołek, & B. Todorović (Eds.), *Małe przyjemności: Katalog słowiański* (pp. 225–238). Kraków: Wydawnictwo «Scriptum».

Filosofski rechnik. (1987). Sofiia: Partizdat.

Gandev, K. (1939). *Ranno vŭzrazhdane 1700–1860*. Sofiia: Pech. Kultura.

Ikonomov, T. (1872). Chitalishte i ekzarkhiia. *Chitalishte*, (19), 890–894.

Ikonomov, T. (1885). *Protestantskata propaganda u nas" i neĭnitie polzi za Bŭlgariia*. Russe: Skoropechatnitsa na v. Slavianin".

Ikonomov, T. (1973). *Memoari*. Sofiia: Bŭlgarski pisatel.

Ikonomov, T. (1983). *Filosofsko i sotsiologicheski sŭchineniia*. Sofiia: Nauka i izkustvo.

Ilchev, I., & Mitev, P. (2003). *Dokosvaniia do Amerika (XIX – nachaloto na XX vek)*. Sofiia: Fondatsiia Khemimont.

Kempa, T. (2007). *Wobec kontrreformacji: Protestanci i prawosławni w obronie swobód wyznaniowych w Rzeczpospolitej w końcu XVI i w pierwszej połowie XVII wieku*. Toruń: Adam Marszałek.

Klark, D. (2007). *Bibliiata i Bŭlgarskoto vŭzrazhdane*. Sofiia: MaK.

Koralov, E. (1943). *Todor Ikonomov: Zhivot i deĭnost*. Sofiia: Stop. Razvitie. (Biblioteka Proslava. Nashite vodachi, 4)

Kozelek, R. (2002). *Plastovete na vremeto: Izsledvaniia po teoriia na istoriiata*. Sofiia: Dom na naukite za choveka i obshtestvoto.

Kozelek, R. (2007). *Studii po istoriia na poniatiiata*. Sofiia: Dom na naukite za choveka i obshtestvoto.

Kulichev, K. (2008). *Zaslugite na protestantite za bŭlgarskiia narod*. Sofiia: UI „Sv. Kliment Okhridski".

Nikolov, Ĭ. (1967). Borbata na Mateĭ Preobrazhenski protiv protestantskata propaganda. *Izvestiia na Instituta za istoriia*, *18*, 213–230.

Nikolov, Ĭ. (1972). Nemskata reformatsiia i niakoi tsŭrkovni deĭtsi ot bŭlgarskite zemi prez XVI vek. In V. Khadzhinikolov (Ed.), *Bŭlgarsko-germanski otnosheniia i vrŭzki* (Vol. 1, pp. 11–33). Sofiia: BAN.

Nikolov, Ĭ. (1979). Nemskite reformatori, balkanskite provintsii na osmanskata imperiia i misiia na Dimitŭr Mizietsa v Germaniia. In V. Khadzhinikolov (Ed.), *Bŭlgarsko-germanski otnosheniia i vrŭzki* (Vol. 2, pp. 9–48). Sofiia: BAN.

Nikolova, B. (2007). Predvaritelni istoriografski belezhki za publikatsiite vŭrkhu istoriiata na protestantstvoto v Bŭlgariia i za periodichniia pechat na bŭlgarskite protestanti sled 1989. In *Reformatsiiata: Istoriia i sŭvremenni izmereniia* (pp. 59–66). Sofiia: NBU.

Shopov, P. (1974). Propagandnata i prosvetna deĭnost na amerikanskite bibleĭski obshtestva v bŭlgarskite zemi prez XIX vek. *Izvestiia na Instituta za istoriia*, *23*, 149–184.

Shvat-Gŭlŭbova, G. (2010). *Haeresis bulgarica v bŭlgarskoto kulturno sŭznanie na XIX i XX vek*. Sofiia: UI „Sv. Kliment Okhridski".

Solak, E. (1997). *Nowo-bułgarska Biblia i jej język*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.

Stanev, N. (1932). *Uchebnik po obshta i bŭlgarska istoriia: Novi vekove: Za III kl. na narodna progimnaziia*. Sofiia: St. Atanasov.

Stoianov, M. (1941). Petko R. Slaveĭkov i protestantskata propaganda u nas. *Rodina*, (3), 90–98.

Stoianov, M. (1964). Nachalo na protestantskata propaganda v Bŭlgariia. *Izvestiia na Instituta za istoriia*, *14–15*, 45–67.

Strashimirova, V. (1992). *Bŭlgarinŭt pred praga na novoto vreme: Orientiri na vŭzrozhdenskiia svetogled*. Sofiia: UI „Sv. Kliment Okhridski".

Szwat-Gyłybowa, G. (2017). Zamurowana niewiasta, Odyseusz i Bułgarska Wielkanoc. Tonczo Żeczew w poszukiwaniu mitu konserwatywnego. *Slavia Meridionalis*, *17*. https://doi.org/10.11649/sm.1368

Taylor, C. (2003). *Modern social imaginaries*. Durham: Duke University Press.

Taylor, C. (2007). *A secular age*. Cambridge: Harvard University Press.

Theodossiou, E., Grammenos, T., & Manimanis, V. N. (2004). Theophilos Kairis: The creator and initiator of Theosebism in Greece. *The European Legacy*, *9*(6), 783–797. https://doi.org/10.1080/1084877042000311626

Todev, I. (1995). *Novi ochertsi po bŭlgarska istoriia: Triŭgŭlnik na nadezhdata Studii i eseta po bŭlgarsko Vŭzrazhdane*. Sofiia: IK VEK 21.

Todorov, I. (1921). *Todor Ikonomov i deĭnostta mu v sluzhene na bŭlgarskiia narod*. Sofiia: Knigoizd. Al. Paskalev.

Topencharov, V. (1970). *Konstantin-Kiril Filosof – ABV na Renesansa*. Sofiia: Narodna mladezh.

Topencharov, V. (1974). *Dve zharavi – edin plamŭk: Bugri katari: Zashto pŭrvata obshtoevropeĭska narodna vŭlna protiv feodalizma be narechena bŭlgarska eres*. Sofiia: Nauka i izkustvo.

Traĭkov, V. (1979). Protestantskite misioneri i borbata na bŭlgarskiia narod za tsŭrkovna svoboda. In *Bŭlgariia v sveta ot drevnostta do nashi dni* (Vol. 1, pp. 461–468). Sofiia: Nauka i izkustvo.

Trendafilov, V. (1996). *Neizlichimiiat obraz v ogledaloto: Aktualnata bŭlgarska retseptsiia na Angliia, anglichanina i angliĭskata misŭl prez XIX i nachaloto na XX v.* Sofiia: Kralitsa Mab.

Trendafilov, V. (2015). *Upotrebite na britanskiia mentor: Retseptsiiata na Charls Dikens v Bŭlgariia*. Sofiia: Kolibri.

Vasilev, G. (2015). Bogomilite – predshestvenitsi na Reformatsiiata. *Istoriia*, *23*(1), 86–89.

Zhechev, T. (1975a). *Todor Ikonomov: Ocherk za istoriiata na bŭlgarskata obshtestvena misŭl*. Sofiia: OF.

Zhechev, T. (1975b). *Bŭlgarskiiat Velikden ili strastite bŭlgarski*. Sofiia: Narodna mladezh.

Bułgarska reformacja? O hybrydyzacji idei w procesie modernizacji kultury

W artykule podjęto problem bułgarskiego rozumienia reformacji zarówno w sensie wydarzenia historycznego, jak i jego lokalnych reprezentacji i adaptacji. Przedmiotem uwagi jest historia pojęć „reformacja" i „propaganda protestancka" w kulturze bułgarskiej, jak również wpływy myśli protestanckiej w Bułgarii w XIX wieku. Szczególne miejsce poświęcono bułgarskiemu dyskursowi naukowemu, zwłaszcza marksistowskiemu jako dominującemu w bułgarskiej historiografii. Szczegółowo przeanalizowano przypadek Todora Ikonomowa (1835–1892), bułgarskiego działacza na rzecz oświecenia narodu, który w okresie odrodzenia

zaangażowany był w sprawy religijne i kościelne. Jego poglądy zostają uznane za przykład znaczącej hybrydyzacji idei o protestanckiej i oświeceniowej proweniencji. Stawiane w konkluzji pytanie dotyczy relacji między władzą świecką i religijną, a także – między religią a narodem – jako wyrazem myślenia nowoczesnego.

Słowa kluczowe: reformacja, nowoczesność, kultura bułgarska, historia idei, protestantyzm, Todor Ikonomow

Bulgarian Reformation? On Hybridization of Ideas in the Process of Modernization of Culture

The paper raises the question of the Bulgarian notion of Reformation both as a particular historical event and its local reinterpretations and adaptations. The focus is on the history of the concepts of "Reformation" and "Protestant propaganda" in Bulgarian culture as well as on the cultural influences of the protestant thought in nineteenth-century Bulgaria. Particular interest is given to the Bulgarian scientific discourse, especially the Marxist one, as a dominant in the Bulgarian historiography. The papers studies in depth the case of Todor Ikonomov (1835–1892), a Bulgarian enlightener involved in religious and Church matters during the National Revival, perceived as an example of meaningful hybridization of ideas of Protestant and Enlightenment origins. The main question is about the relation between secular and religious power, and thus between religion and nation, as a sign of the Modern thinking.

Keywords: Reformation, Modernity, Bulgarian culture, history of ideas, Protestantism, Todor Ikonomov

Notka o autorze

Ewelina Drzewiecka (Евелина Джевиецка) (ewelina.drzewiecka@gmail.com) – badaczka kultury i literatury bułgarskiej; doktor nauk humanistycznych; magister teologii ogólnej; adiunkt w Instytucie Slawistyki Polskiej Akademii Nauk oraz w Centrum Cyrylometodejskim Bułgarskiej Akademii Nauk. Autorka książek: *Śmierć Judasza w Biblii i tradycji chrześcijańskiej* (2012), *Herezja*

Judasza w kulturze (po)nowoczesnej. Studium przypadku (2016), współautorka książki *Leksykon tradycji bułgarskiej* (2011). Zainteresowania naukowe: kultura bułgarska, tradycja judeochrześcijańska, historia idei, relacje między religią a nowoczesnością.

Ewelina Drzewiecka, PhD (ewelina.drzewiecka@gmail.com) – PhD in cultural studies and MA in theology; Assistant Professor at the Institute of Slavic Studies, Polish Academy of Sciences; Assistant Professor at the Cyrillo-Methodian Research Centre, Bulgarian Academy of Sciences. Author of the books: *Herezja Judasza w kulturze (po)nowoczesnej: Studium przypadku* (2016), *Śmierć Judasza w Biblii i tradycji chrześcijańskiej* (2012), and *Leksykon tradycji bułgarskiej* (co-authored, 2011). Research interests: Bulgarian culture, Judeo-Christian tradition, history of ideas, relation between religion and Modernity.