

ПЛОВДИВСКИ УНИВЕРСИТЕТ „ПАИСИЙ ХИЛЕНДАРСКИ“



ФИЛОЛОГИЧЕСКИ ФАКУЛТЕТ

ПАИСИЕВИ ЧЕТЕНИЯ

.....

250 ГОДИНИ

„ИСТОРИЯ СЛАВЯНОБЪЛГАРСКА“

.....

Пловдив
2 – 3 ноември 2012 г.

НАУЧНИ ТРУДОВЕ

том 50, кн. 1, сб. А, 2012

Филология

**PAISII HILENDARSKI UNIVERSITY OF PLOVDIV – BULGARIA
RESEARCH PAPERS – LANGUAGES AND LITERATURE
VOL. 50, BOOK 1, PART A, 2012**

Международна редакционна колегия

проф. д.ф.н. Александър Владимирович Бондарко
проф. д.ф.н. Сергей Иванович Николаев
проф. д-р Богуслав Желински
проф. д-р Малгожата Коритковска
проф. д-р Михаела Солейман-пур-Хашеми
проф. д.ф.н. Иван Куцаров

Отговорни редактори

доц. д-р Жоржета Чолакова
доц. д-р Елена Гетова

Редакционен екип

проф. д.ф.н. Диана Иванова
проф. д.ф.н. Любка Липчева
доц. д-р Красимира Чакърова
доц. д-р Татяна Ичевска
доц. д-р Христина Тончева
гл. ас. д-р Юлиана Чакърова
гл. ас. д-р Борян Янев
гл. ас. д-р Борислав Борисов
гл. ас. д-р Яна Роуланд
гл. ас. д-р Снежа Цонева-Матюсън
гл. ас. Фани Бойкова
гл. ас. Райна Петрова

Коректор

гл. ас. Гергана Иванова

ISSN 0861–0029

СЪДЪРЖАНИЕ

СЛЕДИТЕ НА „ИСТОРИЯ СЛАВЯНОБЪЛГАРСКА“

Богуслав Желински

*История, памет, народ: историографиите
на Паусий Хилендарски и Йован Раич..... 9*

Иван Радев

*Паусий Хилендарски и Спиридон Рилски
(хипотеза за компилациите на „История славянобългарска“
като вариант на „Съавторство“)..... 20*

Даринка Караджова

*Чирпанска преработка на Паусиевата „История“.
Монах Харитон и неговите ученици 32*

Маргарет Димитрова, Димитър Пеев

*Из историята на „Историята“ –
преписи и преработки на Паусиевия текст 50*

Калина Лукова

*„История славянобългарска“
на Паусий Хилендарски – медийни ефекти..... 73*

Иван Русков

Траурът на „Отец Паусий“ 84

Гергина Кръстева

*„Паусий на фронта“ или как се чества
200-годишният юбилей на „История славянобългарска“ 96*

Roberto Adinolfi

*Balceni nel caos: storie e memorie di Vasilije Petrović,
Paisij Hilendarski, Sofronij Vračanski / a cura di Armando Pitassio.
(Napoli: edizioni scientifiche italiane, 2003)
Some critical observations 107*

ИСТОРИЯТА ВЪВ И ОТВЪД
„ИСТОРИЯ СЛАВЯНОБЪЛГАРСКА“ НА ПАИСИЙ ХИЛЕНДАРСКИ

Георги Каприев

*Историографският концепт на Паисий Хилендарски
и средновековното историческо мислене..... 115*

Димитър Атанасов

*„История славянобългарска“
като Средновековие, Ренесанс и Просвещение 127*

Анна Алексиева

Чуждата история в „История славянобългарска“ 141

Ивета Рашева

*Етносьхранителната функция на не/истината в Паисиевия разказ
за славянските първоучители 153*

Стоян Чиликов

*Някои шрихи от образа на св. преп. Паисий Хилендарски
на базата на литургичните и житийните извори 167*

Марина Йорданова-Еггелдорф

*„Хилендарският монах“ на Димитър Талев като литературен
поглед върху идейното начало на Българския ренесанс..... 180*

Пело Михайлов

*Ще бъде ли преименуван
върх Мусала на Хилендарски върх? 198*

ЕЗИКЪТ ВЪВ И ОТВЪД „ИСТОРИЯ СЛАВЯНОБЪЛГАРСКА“

Пеньо Пенев

*Името на град Пловдив
в Паисиевата „История славянобългарска“ 215*

Христина Тончева

*Езиково-лексикална съпоставка на Зографската чернова
с ранните преписи на Паисиевата „История“ 222*

Ани Кемалова

Наблюдения върху употребата на някои нелични глаголни форми в така наречения Кесариев препис на Паисиевата „История“ 237

Калина Мичева-Пейчева

Езикови реализации на опозицията свой – чужд в Паисиевата „История славянобългарска“ 247

НАЧАЛОТО ПАИСИЙ

В ОБРАЗОВАНИЕТО ПО БЪЛГАРСКИ ЕЗИК И ЛИТЕРАТУРА

Елена Тачева, Елисавета Стойчева

Учебните визии на „История славеноболгарская“ и Паисий Хилендарски..... 261

Атанас Бучков

Началото „Паисий“ – във и извън училището 270

Адриана Дамянова

„Знай своя език...“: за отговорността на училището днес, когато „започва разобразоването на Homo sapiens“ 281

Красимира Кацарска

Социалните роли на Паисий Хилендарски в неговата „История славянобългарска“ (според някои от българските възрожденисти) 296

Фани Попова

Паисий Хилендарски – страница от блога на учителя по български език и литература 309

Цветелина Драганова

Историята в текстовете от националния литературен канон: начини на употреба..... 322

**СЛЕДИТЕ НА
„ИСТОРИЯ СЛАВЯНОБЪЛГАРСКА“**



ИСТОРИЯ, ПАМЕТ, НАРОД: ИСТОРИОГРАФИИТЕ НА ПАИСИЙ ХИЛЕНДАРСКИ И ЙОВАН РАИЧ

*Богуслав Желински
Познански университет „Адам Мицкевич“*

HISTORY, MEMORY, PEOPLE: THE HISTORIOGRAPHIC WRITINGS OF PAISII HILENDARSKI AND JOVAN RAICH

*Boguslaw Zieliński
Adam Mickiewicz University of Poznań*

*„Искаш ли да видиш като на театър
играта на тоя свят [...] – чети историята“
Паисий*

The historiographical works of Paisii Hilendarski *История словеноболгарская* (1844) and Jovan Rajić *Историја разних народов, наипаче Болгар, Хорватов и Сербов* (1794 – 1795) constitute fundamental monuments of the national history, culture and literature of Bulgarians and Serbians. They are also a very important element of supranational cultural heritage of Slavia Orthodoxa and the Balkan Peninsula culture.

Both works were created in the same period however their publication took place at different times. Both Paisii's and Rajić's works are ahead of their times; they combine the Medieval tradition with the new era and they serve as a kind of a “guidebook to patriotism”. The similarities and differences between Paisii's and Rajić's works relate to their character, the scope of ethnogenetic reflection, philosophical tradition, civic, spiritual and didactic program as well as style. Both Paisii and Rajić profoundly influenced their contemporaries as well as further generations in building a sense of national identity and perception of their own strengths and abilities, creating the foundation for the future development of independent existence.

The message of the works of the two authors stems from the common Christian ethics and philosophical standing, but the manner in which Paisii and Rajić put emphasis is different. Paisii's unique narration places his work in the tenor of common contemplative reflection with an overweening political and emotional character. At the same time, a special subject of Paisii's reflections is a human being, defined in the spirit of rationalism of Locke and Hume and the Christian ethics according to the approach of “a human being feeling with their

heart”. On the other hand, the erudite work by Rajić is something of a historic and philosophical treatise and its organic view on society and state is very close to the views of Hobbes, since as a rationalist he believed in the mind and searched for the truth and implementation of “a state of harmony”.

Key words: National revival, Paisii Hilendarski Jovan Rajić, reception of ideas of the Enlightenment and rationalism in Bulgaria and in Serbia

Увод

Историографските творби на Паисий Хилендарски и Йован Раич – „История словеноболгарская“ (1844) и „Историја разних народов, најпаче Болгар, Хорватов и Сербов“ (1794 – 1795) – са фундаментални книжовни паметници за националната история, култура и литература на българите и сърбите, но са също така и важни примери на транснационалното културно пространство на Slavia Orthodoxa и Балканския полуостров. От само себе си личностните характеристики на двамата автори¹, духовници и църковни йерарси, почти връстници, които са се срещнали в Света гора; значението на тяхното дело, което се ситуира не само на фона на българската и сръбската историографска традиция, но със своето влияние начертава нови пътища за развой на съвременната история на цели общества, народи и държави; и накрая – специфичната рецепция на просвещенската рационална философска мисъл – налагат приетия тук сравнителен прочит.

Паисий пръв е изразил възрожденските идеали и е бил родоначалник на новобългарската литература. Ив. Радев го нарича „първи историограф, първи социолог, философ и психолог на обществото“ и го поставя наравно с Мавро Орбини (Радев 1997: 78). Гражданското му поведение и неговият дидактизъм, както твърди Иван Шишманов, ситуират Паисий до Жан-Жак Русо (Шишманов 1936: 79). Гражданското мислене на Паисий определя неговото място като пионер на Националното възраждане и на възрожденската литература² („даровит общественик и агитатор“) (Енциклопедия 1997: 528). От своя страна в

¹ Паисий Хилендарски (1722 – 1773), Йован Раич (1726 – 1801). Раич е пристигнал в Света гора на 5.VIII.1758 г., а Паисий – през 1745 г. По пътя си от Киев Й. Раич се е отбил в Полша, а по-късно два месеца е събирал материали в Хилендар. Било му е трудно да достигне до извори за сръбската историография (на Данило II и Хилендарския летопис). Трудностите е преодолел благодарение на Паисий, който по това време е бил проигумен. Паисий и Раич са се върнали заедно през Ниш и Белград до Сремски Карловци (срвн. Радойчич 1973: 186 – 187).

² *Енциклопедия на българската възрожденска литература*. Велико Търново, 1997, с. 528.

оценките на Й. Раич се подчертава неговият ранг на ерудиран историк. Приживе и дори дълго след смъртта си Й. Раич е високо ценен от сръбските книжовници и интелектуалци. Смятан е за „най-просветения сърбин на своята епоха“ („иџени Рајиќ“) (Деретич 1983: 178). Творбата на Раич е пример за монументалната сръбска историография, чието развитие определят работите на граф Джордже Бранкович, патриарх Паисий, преводът на *Царството на славяните* на М. Орбини, направен от Сава Владиславич Рагужински през 1722 г. (1669 – 1738)³, историографията на Гавраил Стефанович Венцлович, историята на сръбския народ, озаглавена *Краткое введение въ исторію произхожденія славеносербскаго народа* (Венеция, 1765) от Павел Юлинец и разработката по хералдика на Христофор Жефарович *Стематография* (1741), чак до творчеството на Захарий Орфелин⁴ и Стефан Стратимирович. Сръбската историография предпазва сърбите от външни опасности, но се развива в крак с културните промени в Европа, изминавайки пътя от ерудирания барок до просвещенския рационализъм (Самарджич 1973: 194).

И двете истории са писани по едно и също време. Тази на Паисий е през 1762 г., на Раич – през 1768, но творбата на Паисий е публикувана едва през 1844 г. (след 82 години), а на Раич, който задържал публикацията си до 1794 – 1795 г., е чакала да види бял свят цели 26 години⁵.

³ Бажова-Гайдар А. П. *Русско-югославские отношения во второй половине XVIII века*. М.: Наука, 1982, с. 34, 52 – 54, 188 – 189, където е дадена пълна библиография. Встъпителният увод към този превод е дело на Теофан Прокопович (1681 – 1736), виден руски теолог и писател, който също като Владиславич е бил свързан с Петър Велики. Преводът на творбата на Орбини на руски език, въпреки своите недостатъци, е изиграл решаваща роля като извор за историята на южните славяни и за създаването и оформянето на сръбската и българската историография.

⁴ „Плачът на Сърбия“ (Венеция, 1761), „Славяно-сръбски магазин“ (Венеция, 1768) и др.

⁵ Творбата на Раич е предизвикала жив отзвук. През 1823 г. в Буда е публикувано второто ѝ издание. От това издание два пъти са отпечатвани фрагменти, а един от тях е преведен на български език. Около 1850 г. се появява необходимостта да се направи трето издание. Творбата на този предпазлив духовник не съдържала нищо, което е можело да събуди недоверието на австро-унгарските власти. Поради тази причина историята на Раич не задоволява потребностите на крайните сръбски националисти (Деретич 1983: 70).

Контекст на творбите и техният резонанс

Мирните договори, подписвани след войните между Австрия и Турция (Свищов 1791, Карловац 1699 и др.), дават началото на нова епоха, в която се усеща краят на Османската империя. От края на XVII в. и през първите десетилетия на XVIII в. на Балканския полуостров разцъфтява мечтата за обществени, политически и икономически промени.

Творбата на Паисий Хилендарски, от една страна, израства от средновековната традиция – монистическа и религиозна, но преди всичко – и това е втората важна черта – внася нови идеи, които поставят нейния автор начело на възрожденската епоха. Концепцията за българския народ, която Паисий реализира на практика, изпълва с ново съдържание обществено-политическия живот на народа, който е предмет на важни обществени, икономически, културни и т.н. промени. Паисий е имал предшественици (Х. Жефарович), но традицията, на която е могъл да се опре, е била несравнимо по-бедна от достъпната за Раич. Българските изследователи акцентират по-скоро върху аспектите на Историята, които я свързват с бъдещи тенденции и с българската литература и нейното развитие (Радев 1997: 80). Историята на Раич е публикувана след мирния договор в Свищов (1791), когато в земите на южните славяни и в Австрия са се появили надежди за по-добро бъдеще. Във войните на Сърбия с Турция между 1683 и 1815 година се е създала новата визия за бъдещето, пример за която е била силата и традицията на средновековна Сърбия. Както творбата на Паисий, така и историята на Раич изпреварват времето си, дават началото на нова епоха, бидейки „уроци по патриотизъм“ (Радев 1997: 79). Творбата на Раич веднага се е превърнала в най-достоверния фундамент за възраждането на народа, в извор на исторически сведения по време на сръбските въстания в периода 1804 – 1815 г., в своеобразен „буквар по патриотизъм“, учебник по възраждане на сръбската държава (Самарджич 1976: 40). Паисий и Раич живеят в особено време, когато „вярата в бъдещето, която се основава върху съзнанието за славното минало, е била необходимост“ (Радев 1997: 81). Това се забелязва особено добре в Сърбия, защото от публикацията на историята на Раич (1794 – 1795) до „сръбската революция“ (1804 – 1815)⁶ из-

⁶ След въстанията, избухнали в периода 1804 – 1815 година Сърбия възстановява своята независимост, чиито обхват периодично се разширява. На чело на първото сръбско въстание (1804 – 1813), насочено против еничарите застава Георги Петрович (по прякор Карагеорги). Второто сръбско въстание (1814 – 1815) е насочено срещу Високата Порта. Това въстание оглавява Милош Обренович, който

минава кратък период от време. Революционната борба, чиято цел е бъдещето, е била неразделно свързана с миналото, славното минало, което е основа за всякакви бъдещи планове. Раич и Паисий са се превърнали в източници на знание, което дава смелост. Нито един от останалите историци, а особено чуждите историографи, не е бил в състояние да създаде такава творба в това особено време на прелом между XVIII и XIX век (Самарджич 1997: 204).

Характеристика на творбите

Паисий е известен преди всичко като автор на *История словено-болгарская*, Раич е най-продуктивният сръбски възрожденски писател, автор освен на *Историята*, на епоса *Бој змаја с орлови*, на драмата *Трагедија цара Уроша*, на няколко тома светска и религиозна поезия (*Во споминанију смрти* и *На господскија празници*). За разлика от Паисий Раич представя историята на своя народ в контекста на историите на останалите славянски народи, като набляга на историите на южните славяни. Спазвайки повелите на късния Ренесанс и подчертавайки връзките на сърбите с руските славяни не само като най-многобройна група, но и с Русия като майка на славянската идея (Самарджич 1997: 197), той се стреми да покаже на преден план историята на сърбите и руснаците. Контекстът в първия том на неговата история, който представлява лекция по обща история на славяните, е изключително широк. По време на работата си обаче Раич променя своите критерии и показва сръбската история като най-силно свързана с българската и хърватската. Тази историографска концепция свързва Раич с неговия именит предшественик – граф Джордже Бранкович, чието дело е било основен извор, от който Раич е взимал дори и цели фрагменти (Скерлич 1967: 67). Раич до голяма степен се е доверил на сръбските исторически извори, които преди това не са били използвани подобаващо и е познавал работите на множество сръбски историци и други писатели: Данило, св. Сава, Стефан Първовенчани, Дометиан, Теодосий, Константин Философ, Цамблак и др.⁷ Славянофилските настроения на Раич са намерили израз и във формулировката на заглавието,

по-късно става първият княз на Княжество Сърбия (а от 1817 г. – наследствен монарх).

⁷ Важно е значението на текста на Захарий Орфелин (1726 – 1785) *Žitije i slavna djela gosudarja imperatora Petra Velikago*, публикувана във Венеция през 1772 г. Посочените тук творби показват сръбската история в рамките на историите на други славянски народи и преди всичко на Русия като потенциална застъпничка и люлка на идеята за панславизма.

където етнонимът „българи“ е на първомясто и чак след него са изброени писателите на „сърбите и хърватите“ (Симеунович: 2002, 158 – 159).

Разликите между творбите на Раич и Паисий са много. В сравнение с ерудираното дело на Раич Паисий създава наратив, който Радев нарича „художествено-публицистичен“ (Радев 1997: 80). Подобно е мнението и на П. Динеков, посочил двете основни парадигми, в които е поместен наративът на Паисиевата история – познавателен и патриотично-публицистичен, подчертавайки жанровия характер на творбата, който определя като „публицистичен“ (Симеунович 2002: 81). На фона на дамаскинската литература делото на Паисий е ясно ориентирано към бъдещето и народа и е със светски характер. Въздейства на читателите със свята фактология и емоционално послание. От своя страна Пикио определя характера на делото на Паисий като междинен между политическа и културна творба (Радев 1997: 81). Паисий модифицира средновековната традиция за исторически разказ, задължаваща летописеца да започне от началото на съществуването на света: „От целия славянски род най-славни са били българите“. Паисий разказва библейската история така, че да представи историята на българския народ. Обратното – Раич скъсва със старата традиция, която повелява началото на наратива да представя историята на католическата или православната църква, и пише за ранната история на славяните изобщо. Изяснява принципите на монархията и републиката, обсъжда историята на правото, изнасяйки лекция, в рамките на която обществото е видяно като жив организъм. Основната цел и на двамата писатели е да представят историята на българите и сърбите с нейните патриотични мотивации.

Паисий и Раич експонират мобилизиращата функция на своето дело, от което по онова време е имало огромна нужда. „Четете и знайте – казва Паисий, – за да не бивате подигравани и укорявани от други племена и народи“ (с. 14). И Паисий, и Раич са знаели, че историческото съзнание е в основата на националния идентитет. „Ти, българинно, не се мами – настоява по-нататък Паисий, – знай своя род и език и се учи на своя език!“ (Паисий Хилендарски 1981: 14).

Й. Раич критикува тенденциозните и нелоялните към сърбите историографии, написани от автори, които не са от сръбски произход. По същия начин и Паисий обръща внимание на съревнованието между народите и държавите в региона, което вреди на българите: „Но виж, неразумни, от гърците има много народи по-мъдри и по-славни. Остава ли някой грък своя език и учение, и род, както ти, безумни,

оставяш и нямаш никакви придобивки от гръцката мъдрост и изтънченост?“ (Паисий Хилендарски 1981: 14). Паисий живо е участвал във вътрешнорелигиозните спорове на православния свят, а споровете с гърците и сърбите са били дори една от основните причини за създаването на неговата творба. При това Паисий се е съсредоточил единствено върху българската история (но може би не бива да се забравя онази част в Историята на Паисий, посветена на сръбската история), България и българите, реализирайки по този начин един вид национален ексклузивизъм. Раич от своя страна е избрал противоположната посока. Като привърженик на православната толерантност той е реализирал своето намерение да създаде ненаписаната до този момент история на народите, между които съществуват тесни връзки, за да могат те не само да се разбират по-добре, но и за да служат като добър и положителен пример (Симеунович 2002: 152).

Паисий и Раич защитават своите сънародници по всички възможни начини, а апотеозът на миналото цели да разбуди, усилва и утвърди патриотизма. Представянето и експонирането на минало, което е славно и което със своето далечно начало и величие може да придаде блясък на съвременното, се превръщат във важна повеля за идните поколения.

Дискурсът на Раич се простира между научния наратив на Просвещението и ретроспективния размисъл върху собственото минало, който събужда надежда и дава кураж. Както Паисий, така и Раич значително са повлияли на своите съвременници и на следващите поколения в областта на изграждането на национално съзнание, а също така и в опознаването на собствените сили и възможности, които са в основата на бъдещото развитие на независими държавни организации.

Много възрожденски книжовници са длъжници на Паисий: от Софроний, Замбин, Некович, Неофит Рилски, Петър Берон, Неофит Бозвели и В. Априлов чак до Левски (Симеунович 2002: 153). Въпреки множеството слаби страни, които са резултат от методологическите недостатъци на работата на Раич, неговата история е един от основните извори на историческо знание за поколения сърби чак до втората половина на XIX век. Както твърди Йован Скерлич, сред читателите на тази история са поколения политици, които са търсили в нея политически идеи, аргументи и примери, а също и поколения писатели, които откривали в нея литературни мотиви и вдъхновение (Скерлич 1967: 70). Съвременният сръбски литературовед пък квалифицира езика, стила и идеите в историята на Йован Раич като анахронични (Деретич 1983: 180). Езикът на Раич е бил труден и на някои

места неразбираем, защото авторът е използвал неговата славяно-сръбска редакция, за която Вук Караджич е казал, че „този език не е нито сръбски, нито славянски“ (цит. съч.).

Рационалистични и просвещенски програми

В епохата на рационализма балканските народи приемат просвещенско-дидактична програма, за да преодолеят своето културно изоставане. Както българите, така и сърбите през периода на XVIII и XIX век успяват да дадат тласък на своята култура, да изградят съзнание за собствената си история, специфика и пространство. Сръбската революция от 1804 – 1815 година потвърждава и въплъщава това съзнание (Самарджич 1976: 30 – 31). Подобен ефект имат и по-късните въстания и народоосвободителни борби в България.

Посланието на творбите и на двамата писатели се корени в общата за тях християнска етика и философия, но у Паисий и Раич акцентите са поставени различно. Просвещенският характер на техните творби се проявява в гражданската и духовно-дидактическата им програма. В духа на просвещенските идеи Паисий и Раич смятат, че техният труд ще подтикне читателите към добри дела, а в съответствие с православната доктрина вярват, че трактатите им ще засеят зърното на любовта и съгласието и че ще направят читателите си „честни хора и добри християни“ (Симеунович 2002: 152 – 153). В делото на Паисий и Раич политическото и патриотичното послание са тясно свързани с християнската етика. Просвещенската програма и у двамата писатели означава вяра в това, че науката може да отстрани човешките недостатъци и да развие добродетелта. Раич и Паисий са се заблуждавали, че благодарение на науката от душите на сърбите, българите и останалите славянски народи могат да се изкоренят такива черти като свадливост, невежество, липса на дисциплина, беззаконие, нетолерантност, липса на солидарност, егоизъм. Вярвали са в общество, в което главна роля играе не политическата сила, а моралността, в резултат на което това общество се управлява от вярата, любовта, честността, трудолюбието и знанието (Симеунович 2002: 143).

Спецификата на Паисиевия наратив ситуира работата му в рамките на ежедневните медитативни практики с изразителен публицистичен и емоционален характер (Радев 1997: 82), при което човекът, дефиниран в духа на рационалната философия на Лок и Хюм и според християнската етика, е главна тема на размислите на Паисий. Докато ерудираната творба на Раич може да се характеризира по-скоро като историко-философски трактат, понеже не само засяга причините за

изгубване на свободата, но също така и представя определена визия за обществото. Раич е привърженик на идеята за божия промисъл, въдворяващ хармония между съществата, които Бог е дарил с живот.

Й. Раич гледа на организацията на обществото като на система от взаимни задължения, които се възлагат по принципа на взаимно съгласие и разделение на труда. Той приема йерархична перспектива на огледа (отгоре надолу), т.е. от царската власт като връх на обществената пирамида през властта на църковните йерарси, съдебната власт и накрая – изпълнителната власт. Всички тези брънки заедно и поотделно изпълняват божия промисъл (Симеунович 2002: 153). Тази концепция за обществото и държавата, разбирани като жив организъм, е близка до възгледите на Т. Хобс, представени в неговия *Левитан*⁸.

Паисиевият човек на „чувстващото сърце“

Образът на героя на Паисиевия наратив е създаден от три философски, светогледни и естетически течения: фолклористично, библейско-афористично и рационално-сантиментално. Паисий е тясно свързан със своя читател. Обръща се към него, използва различни наративни регистри, представяйки своята емоционална ангажираност, изпадайки в патетика или възмущение. Разнообразните епитети („народе български“, „славни дела“, „мъдри гърци“, „силни римляни“), полемичният патос, реторичните обръщения, непосредствените обръщения към читателя, емоционалната ангажираност и използваните стилистични фигури са оръжието в ръцете на защитника на просветенските идеи. Паисий е имал за цел да възпитава и е възнамерявал да възпитава целия народ. Неговата оптимистична представа за света и особено изпълненият с надежда и доверие образ на бъдещето на България са двойно мотивирани. Паисий дълбоко вярва, че Провидението бди над съдбата на България и в миналото вече е гарантирало благоденствие за народа на тази държава. Второ, неговата вяра в щастieto и успеха на „простия българин“ („орача, копача“) е свързана с

⁸ Според Томас Хобс (1588 – 1679) единственият начин да се сложи край на войната на всеки с всеки е отказът от личната свобода, направен при подписването на обществен договор, по силата на който цялата власт се предоставя на един суверен (отделна личност или колективен орган). По силата на този договор се създава общност и държава, които в противовес на възгледите на Аристотел не могат да се създадат по естествен път, а трябва да са резултат от съзнателно решение. Основната причина, водеща човека към подписването на такъв пакт е страхът, но освен него съществуват и други поводи. Държавата се ражда както в резултат на страх от мощта на дадено лице, така и в резултат на доверие към някого, за когото се смята, че е в състояние да осигури грижа и закрила.

приетата от него сантиментална концепция за човека. Перспективата на „гласа на чувстващото сърце“ означава обръщане към света, навън, проникателно наблюдение на ситуациите и хората и емоционална отзивчивост към наблюдаваното. Ключовите характеристики, с помощта на които Паисий дефинира човека, са природа, чувство, сърце и добродетел. Припознаването на чувствата като първично умение на човека, като проблем на човешката природа произхожда от философската традиция на Лок и Хюм. Паисий дефинира човека от психологическа, интроспективна и сенсуалистическа гледна точка, но това винаги означава идеализация на българина и България. Категорията патриотизъм не е определяна с помощта на система от граждански задължения, а чрез постулата за развитие и усъвършенстване на собствената чувствителност. Противниците и враговете на България са описани чрез отрицание на тези характеристики, затова те са „жестоки и диви“, „подли и вероломни“, „хитри“ и т.н.

Държавата на хармонията на Раич

По начин, характерен за историографията от XVIII век, развитието на тази дисциплина определят не научната методология, а идеите и концепциите за смисъла на историята. (Трябва да вземем предвид и факта, че просвещенските си идеи Раич е заимствал от своите преподаватели от Киевско-Могилянската академия, където все още, особено в областта на историята, не е бил изработен репертоар от научни методи за историографски изследвания.)⁹

На практика Раич подчинява своите просвещенски идеали на практическата нужда от национална историография, а дейността си ограничава до изследване, хронологическо подреждане и представяне на критически анализи на исторически извори. Авторските коментари на Раич са предпазливи, внимателни, рядко – за разлика от тези на Паисий – са направени с вдъхновение и фантазия. Предпочитал е вместо него да говорят историческите извори, които цитира обширно, а понякога дори и в цялостен вид. Вследствие на този подход ограничава своята роля до коментари и бележки, свеждащи се до най-основна критика на историческите извори и определяне на тяхната

⁹ Теофан Прокопович (1681 – 1736), православен архиепископ и управник в империята, ректор на Киевско-Могилянската академия, един от основателите на Руската академия на науките, писател, познавач на историята на църквата, смятан за най-просветения човек в своята епоха и пръв съветник на Петър Велики в областта на църковните реформи, е бил учител на Й. Раич. Той е бил привърженик на просвещенския абсолютизъм и на царските реформи.

надеждност. Като рационалист Раич силно е вярвал в разума, благодарение на който може да се достигне до истината, защото единствената и крайна цел на рационалиста е истината (Самарджич 1973: 199).

В своята работа Раич е заменил правилата за методически подход със славянофилски и православнофилски тенденции, а също и с привързаност към сръбската историография. Като рационалист с лекота се е отказал от авторитета на фолклорната устна история, която е смятал за дейност, присъща на неразвитите общества. А като теолог не е могъл да съгласува – в тогавашната епоха на обновление на православната догматика – посланието на фолклорната етика с етиката на догматичната християнска религия.

Превод от полски: Адриана Ковачева

ЛИТЕРАТУРА

- Деретич 1983:** Deretić, J. *Istorija srpske književnosti*. Beograd: Nolit, 1983.
- Енциклопедия 1997:** *Енциклопедия на българската възрожденска литература*. Отг. ред. Ив. Радев. Велико Търново: Абагар, 1997.
- Радев 1997:** Радев, Ив. *История на българската литература през Възраждането*. Велико Търново: Абагар, 1997.
- Радойчич 1973:** Radojčić, N. Jovan Rajić. // *Srpska književnost u književnoj kritici. Od baroka do klasicizma*. Priredio M. Pavić. Beograd: Nolit, 1973, 184 – 190.
- Самарджич 1973:** Samardžić, R. Položaj Jovana Rajića. – *Srpska književnost u književnoj kritici. Od baroka do klasicizma*. Priredio M. Pavić. Beograd: Nolit, 1973, 191 – 205.
- Самарджич 1976:** Samardžić, R. *Pisci srpske istorije*. I – III. Beograd: Prosveta, 1976.
- Симеунович 2002:** Simeunović, D. Politička misao Jovana Rajića. // *Naučni skup Jovan Rajić, istoričar, pesnik i crkveni velikodostojnik*. Novi Sad: SANU, 2002.
- Скерлич 1967:** Skerlić, J. *Istorija nove srpske književnosti*. Beograd: Prosveta, 1967.
- Хилендарски 1981:** Paisij Chilendarski. *Słowianobułgarska historia*. Przełożył oraz wstępem i przypisami opatrzył F. Korwin-Szymanowski. Warszawa: Spółdzielnia Wydawnicza „Czytelnik”, 1981.
- Шишманов 1890:** Паисий и Русо. // *в. Денница*, I, 7 – 8, 1890, 353 – 354.

**ПАИСИЙ ХИЛЕНДАРСКИ И СПИРИДОН РИЛСКИ
(ХИПОТЕЗА ЗА КОМПИЛАЦИИТЕ
НА „ИСТОРИЯ СЛАВЯНОБЪЛГАРСКА“
КАТО ВАРИАНТ НА „СЪАВТОРСТВО“)**

Иван Радев

ВТУ „Св. св. Кирил и Методий“, Велико Търново

**PAISII HILENDARSKI AND SPIRIDON RILSKI
(A HYPOTHESIS OF THE COMPILATIONS
OF THE SLAVONIC-BULGARIAN HISTORY AS A VERSION
OF CO-AUTHORSHIP)**

Ivan Radev

St. Cyril and St. Methodius University of Veliko Tarnovo

The text for the first time proposes the scientific hypothesis that the compiler of the first rehashment of The Slavonic-Bulgarian History, appearing between 1818 – 1819, to which at a later point ascend a number of rehashments of Paisii's History, could be only have been Spiridon Gabrovski. In order to prove this assertion, a detailed analysis is offered both of all that has been reported in the Bulgarian academic science of the life of Spiridon Gabrovski, the compiler of The Brief History of the Bulgarian People of Slavs, as well as of facts which, at this point, have remained obscure.

Key words: Spiridon Rilski, Spiridon Gabrovski, The Brief History of the Bulgarian People of Slavs, Paisii Hilendarski, The Slavonic-Bulgarian History, rehashment, co-authorship

Книжовникът на XVIII век, който в най-голяма степен следва целите, залегнали в Паисиевата „История славянобългарска“, е йеросхимонах Спиридон Габровски с неговия труд „История во кратце о болгарском народе словенском“. Твърдя го, въпреки че, макар и от 1794 г. заедно с автора си съчинението да е на българска земя, в продължение на петнадесетина години липсват податки за осъществен контакт с читатели, за проявен интерес към него от страна на книжовници, които да са изпитали неговото въздействие.

Причините вероятно се крият в по-особената позиция на Спиридон след завръщането му в Рилската обител, във възможностите му за общуване, в създадите се взаимоотношения сред обкръжението му... Защото, от друга страна, се убеждаваме, че именно през тези години той създава останалите си ръкописи, т. е. поддържа жив и продуктивен интереса си към книжовния тип занимания. Засега не разполагаме със свидетелства, но няма да бъде изненада, ако се окаже, че (след скандал с братството избягалият в края на 60-те години проигумен Сергей във Влашко) „епитимията“ тегне още над него (Радев 2008а: 238 – 239). Не е получил отговор и въпросът защо след завръщането си като авторитетна, начетена и на солидна възраст личност Спиридон не продължава живота си в самата Рилска обител, а е настанен в скита „Черней“ – доста отдалечен от манастира.

Когато характеризираме духовния живот на ранновъзрожденското време, в границите на което се появяват съчиненията на Паисий и Спиридон, еднакво показателни се оказват и сходствата, и различията между тях. Тук личността и делото на втория ще ни занимават дотолкова, доколкото тяхното присъствие и дял в процесите чрез неговата „История во кратце...“ налагат отпечатък върху изводи от по-общ порядък или се преплитат със съдбата на Паисиевата „История“. Юбилеят на великия хилендарец в някаква степен би трябвало да включи в обсега на усилията ни днес и „явлението Спиридон Габровски“ – да не забравяме, че трябва да стане дума и за кръглите 220 години от завършването и на неговата „История“. Но не само този факт е основанието за подобен подход.

Истината е, че все още не разполагаме с аргументирано изградена представа за завидния интелектуален ръст на Спиридон Рилски¹, с убедителна концепция за качествата и заряда на създадената от него „История во кратце...“. Поне дотолкова – доколкото това е направено за Паисий. Разбира се, че е абсурдно да прибягваме до тяхното противопоставяне. Редно е обаче специалистите да се окажат изразители на онази оценка, която да разкрие и защити в нови параметри Спиридоновия дял в процесите, да защити предимствата на обогатения му исторически разказ, станал факт 30 години след Паисиевата „История“. И най-важното – да узакони мястото му в/сред компилациите и широкото им разпространение през първите десетилетия на XIX в.

¹ Авторът на „История во кратце о болгарском народе словенском“ е известен с двата варианта на името си (Спиридон Габровски, Спиридон Рилски). В тук предлагания текст се ръководя от определени съображения и смятам за нужно да застъпвам и двете.

Това се очаква, след като вече сме свидетели на осъществените две преиздания на неговата, фототипно представена от проф. Боряна Христова (Христова 1992), а на съвременен български от габровския краевед Минчо Г. Минчев (Минчев 2000).

Именно на този фон звучат анахронично (да не кажа наивно-подвеждащо) опитите Спиридон да бъде наричан ту просто „ученик“, ту „сподвижник“, „съмишленик“ или обикновен „последовател“ на Паисий, както и непрецизираните оценки на известни специалисти, появяващи се и в наше време, за създаването и същността на неговия историографски труд².

Все още нямаме сигурен отговор на въпроса дали съдбата е отредила осъществяването на пряка среща между Спиридон Габровски и Паисий Хилендарски. Продължава да е дискуссионно и по презумпция приеманото гледище, че авторът на „История во кратце...“ тръгва от Света гора през 1763 г. с групата на преподобни Величковски за Влашко. Истина е, че със завидни познания описва Атонските манастири, особено впечатляваща е фразата му именно за „Зограф“:

„Не безместно ест нам поговорити zde и о Зографе монастире болгарском, еже обретається во Светой горе Атонской, понеже почахом Историю сочинити о болгарском роде...“.

От друга страна, липсват факти преди и след пребиваването във Влашко, които да свидетелстват за престоя на Спиридон в Света гора, освен смътното предание за смъртта на монах с това име през 1815 г. Във връзка с Паисий Хилендарски пък специалистите не скриват изненадата си от автентичното описание на Рилския манастир по страниците на „Историята“. Това ще рече, че по някое време преди 1762 г. Хилендарецът е посещавал въпросното религиозно средище. Тогава там е могъл да се срещне с рилеца йером. Сергей, който след неуспешно игуменство взема решението за „бягство“ във Влашко, където, приел в схизмата името Спиридон, през 1792 г. завършва своята „История во кратце...“ (Радев 2008а: 238). Но и това си остава хипотеза, с все по-помръкващата надежда, че ще излезе наяве и доказателството – било от гънките на Риломанастирските архиви, било от архива на монасите паисиани в манастира Нямцу...

За нас безспорна е другата среща между Паисий и Спиридон – в полето на литературата чрез сговарянето на творбите им в духовно-просветния подем през първите десетилетия на XIX в. В този аспект усилията могат да доведат до определени резултати поне в две

² Вж. въвеждащия текст „Йеросхимонах Спиридон в диалог с Паисий и Българското възраждане“ на Дочо Леков (Леков 1996: 5 – 10).

насоки. Едната ни възправа пред идеята за възникването и авторството на първата по време компилация между двете „Истории“ с краен резултат новополучения по-обогатен и интересен разказ за българското минало. При изясняването на този проблем ще се дооткрои ролята на Рилския манастир, откъдето очевидно тръгва – без заслугата да е единствено на йером. Паисий Рилски с ръкописа от 1825 г. – именно респектиращият брой преписи компилации.

Другата не по-малко важна задача във връзка с корелата „Паисий – Спиридон“ е чрез конкретни проучвания на отделните ръкописни варианти при т. нар. „преправки“ да се узакони представата, че те на практика онагледяват тип на своеобразно „съавторство“. И онези от тях, които отговарят на подобна характеристика, е редно да се вписват както в наследството на Паисий, така и в наследството на Спиридон. Компилацията в този си вид удължава живота на „История славянобългарска“, тя продължава да бъде отправна точка и сърцевина на явленията, които изпълват с действителен заряд вътрешнолитературната приемственост. Но ни задължава да отчетем ролята и на завърналия се в Рилската обител Спиридон...

Ако наистина става дума за превратности и житейски път в духа на предлаганата тук хипотеза, скандално напусналият в края на 60-те години на XVIII в. Рилския манастир бивш игумен Сергей през 90-те години се завръща в него като „блудния син“. Но по всичко изглежда, макар и приел схимата с името йеросхимонах Спиридон, той не е посрещнат според предписанията на библейската притча. Подозрението е, че макар и с няколкодесетилетна давност, е възможно „епитимията“ над него да не е отпаднала и завърнал се, да е бил все така низвергнат от монашеското братство, сред което все още е имало и негови връстници. Този извод косвено се подкрепя от факта, че прибрал се обратно, той не завършва живота си като обградена с внимание авторитетна личност в самия манастир, а в скита „Черней“ – откъснат и намиращ се на няколко километра навътре в планината. Там той е преди всичко книжовник – осъществява преводи, създава Житие и Служба на св. Теодосий Търновски. А вероятно е имал и реалната възможност да се запознае с текста на препис от Паисиевата „История“ и до оцени нейните качества...

Както с тези по-общи разсъждения, така и със следващите страници изразявам убедеността си, че йеросх. Спиридон Рилски – ако не пряко персонално, то с предполагаемия жест – към края на своя живот преплита своята съдба със съдбата на Паисий Хилендарски. Нито единият е „ученик“, нито другият е „консултант“ – те са като ония

двама „солунски братя“, които заедно орат в зората на Българското средновековие на „общата нива“. А съчиненията им, поднесени в концептуално постигнатата единна версия на „преработката компилация“, с нещо ще ни напомнят за изявилия се в „късното“ възрожденско време конгениален проект по страниците на вестниците „Свобода“ и „Независимост“, наречен „Знаеш ли ти кои сме“.

На този фон, без да изключваме ролята на класическите преписи на Паисиевата „История“, не по-малко значение в тази насока изиграват компилациите, по традиция доста неточно свързвани единствено със съдбата на същата творба. Често се цитира изразената още от проф. В. Златарски неудовлетвореност от начина на категоризирането и авторското идентифициране на тази група ръкописи:

„Ако сравним сега историята на отца Спиридона с т. нар. преправки или преработки от Паисиевата история, лесно ще се убедим, че трудът на отца Спиридона е имал за съставителя на тая преправка същото значение, както и трудът на отца Паисия..., че тая т. нар. „преправка на Паисиевата история“ е съставена в еднаква степен както от подирната, така и от историята на Спиридона...“ (Златарски 1899: 736 – 737).

Изводът е ръкописите от тази група да не се категоризират единствено в рамките на Паисиевото наследство. Те трябва да се третират като „к о м п и л а ц и я“, „съставена в еднаква степен“ от Паисиевата и от Спиридоновата история. А това ще рече в тези случаи да се говори за специфичен тип „съавторство“. И не по-малко важното – една част от тези ръкописи да се привличат към наследството както на Паисий, така и на Спиридон.

Трудът, който проф. Б. Ст. Ангелов е направил в изданието си на т. нар. „Рилска преправка“ (Ангелов 1966), категорично разкрива правотата на вече цитирания общ извод на В. Златарски. Чрез количествените съпоставки на заетото от едната и от другата „История“ (Ангелов 1966: 45) още тогава Ангелов ни убеждава, че авторът на компилацията е бил настроен доста старателно и „уважително“ към всеки от двата текста. Държал е на равновесието, отчитал е в кои от случаите на коя страна натежава историческата истина, чий е по-убедителният разказ и пр. И в този аспект трябва да приемем извода на проф. Б. Ангелов:

„Всичко е подчинено на определена идея у него. Заимстванията са подложени на обработка, добре изразена преди всичко в тяхното разположение, в подредбата им, в композицията на самата компилация.

Материалът е организиран съобразно замисъла на компилатора“ (Ангелов 1966: 45).

Самият текст на т. нар. „Рилска преправка“ в своята цялост издава познания и историческа осведоменост, които са във възможностите поне на книжовници от ранга на Паисий или на Спиридон. Тя предполага „предистория“ и подготвящи я прояви, солиден натрупан опит в биографията на автора си или получено от него специално образование. В ситуацията до 20-те години, когато поемат своя път компилациите между „История славянобългарска“ и „История во кратце...“, единственият книжовник, чието име и усилия можем да свържем с тях, е йеросхимонах Спиридон Габровски.

Безспорно е, че в този вид компилацията между двете „Истории“ е станала в района на Рилския манастир. Предпоставките се знаят... Авторските думи в преписа на Паисий Рилски според Б. Ангелов обаче свидетелстват не за лична творческа изява („списанное... от 5 август до 15 октомври...“), а за използвано съчинение, осъществено вече от друг. И ученият, макар и с елемент на уклончивост, прави основния си извод:

„Следователно, приемливо е да се допусне, че преправката на Паисиевата история се е появила може би десетина години по-рано от нейния рилски препис 1825 г.“ (Ангелов 1966: 39).

Възприели това гледище, логично е да си зададем въпроса, който не си задават нито проф. Б. Ст. Ангелов, нито останалите специалисти досега: Кой би могъл в ситуацията от началото на XIX в. да осъществи подобен акт? Защото става ясно, че пред себе си имаме не просто механични заемки от единия и другия изходен текст, а изложение, издаващо школувано историографско мислене. И то се проявява, от една страна, в редица „нови по съдържание глави“ (Б. Ангелов), от друга, в използването и цитирането на нови автори, в постигнатия баланс, който предлага едната и другата творба, за да се постигнат неприсъщите за всяка от двете мащаб и обхват на изображение. И така би трябвало да бъде – изминали са десетилетия от създаването им.

За себе си формирах убеждението, че зад този ръкопис може да застане само една от двете личности на ранновъзрожденското време – а те са Паисий Хилендарски или Спиридон Габровски. И понеже сме категорично сигурни за съдбата на първия, приключил земния си път в границите на XVIII в., остава делото да е осъществил Спиридон, чийто живот протича в Рилската обител и завършва според Бож. Райков през 1824 г.

Можем да гадаем какъв образ би добил познатият ни вариант – компилация на „История славянобългарска“, ако я беше подготвял Паисий. В случая този шанс от съдбата е предоставен на Спиридон. И в някои от аспектите си – от присъствието или отсъствието на отделни събития, от акцента върху дадени подробности – по някакъв начин би трябвало това да се открие. Оказва се, че именно тогава писането за Спиридон се превръща в смисъл на живота му. В негов девиз през тези години се превръща иначе тромавият, лично съчинен силабичен стих:

Буди благословен, Боже, ако мне писати поможеш –

Писати не престану, дондеже тебе предстану...

Истина е, ако съдим от т. нар. „Рилска преправка“, че компилацията тръгва към читателя, без в нея да са упоменати имената на „двата предходници“, обаче липсва и името на нейния автор. Мотивите за подобен подход ще останат тайна, но не и смисълът на решението да се пренебрегне всяко от заварените две заглавия и да се заложи на нещо трето: „КРАТКО ИЗЯВЛЕНИЕ В ЛЕТОПИСУ БОЛГАРСКОМУ“. Не бива да ни изненадва присъствието на добавките – фрагменти или позовавания, несрещани в нито една от двете истории. Изтекли са десетилетия от тяхното завършване и е наивно да приемем, че през тези близо двайсет години Спиридон изобщо е престанал да се интересува от подобен тип книжнина.

Засега не разполагам с реални свидетелства за Спиридон като автор на оригиналната компилация между двете „Истории“. Налага ми се да потърся косвените, които съдържа самият текст на ръкописа от 1825 г. Така в подкрепа на предположението, че залегналото в нея дължим на Спиридон Габровски, внимание заслужава конкретен факт, изобщо некомментиран от изследвачите, свързан със списъка на българските светци. Проф. Б. Ст. Ангелов е прав, като насочва поглед към този фрагмент:

„Към познатия списък на българските светци са притурени за първ път в този ръкопис и следните светци: „Светии 14 мученици, иже в град Теверии, защо не яли мясо во светий великий пост, избие ни биша от турков. 76 – светий преподобномученик Игнатия Туловски; 77 – святей преподобно-мученик Евтимия Серский“.

Всъщност значението на добавката не е само в това, че картината се обогатява, като въпросните новомъченици не присъстват в изходните текстове. С датите на удостояването си те до голяма степен служат като ориентир и за възможната долна граница, след която е логично да търсим и годината на създаване на оригиналната компилация. Известно е, че рилецът св. Игнатий, родом от Стара Загора –

наричан и Старозагорски, а тук Туловски – е извършил подвига си в Цариград през м. март 1814 г. А при другия – Евтимий/Акакий Серски, това е станало през м. май 1816 г. Щом са добили известност с доброволната си самопожертвователност за християнската вяра и са влезли в мартиролога на българските свети мъже, съвсем естествен е изводът, че ръкописът е създаден след тяхната мъченическа смърт. Но е налице и един друг факт, който изобщо е убягнал от вниманието на изследвача Б. Ст. Ангелов, а ни предлага по-категоричните си и по-богати изводи. Това е отбелязаният в Рилската преправка на „История славянобългарска“ светец, вписан под № 36: „светий преподобномученик Манасия Габровский“.

Първият съществен извод, който произтича от факта на неговото вписване, е, че хронологически допълнително се стеснява времето, когато е създадена евентуалната оригинална компилация. Знае се, че този канонизиран новомъченик е извършил подвига си на остров Хиос в началото на януари 1818 г. Кога точно вестта от Атон за мъченическата му смърт е стигнала до Рилския манастир, няма откъде да узнаем. Но със сигурност можем да предположим, че сред тукашното братство един от най-впечатлените трябва да е бил не друг, а именно Спиридон. Напомням защо – става дума за съгражданина му Матей Дечов от Габрово с монашеското име Манасий, с когото може би са били познати.

Малка подробност ме кара да приема, че записът, поне на тази част от изложението в Рилската преправка, вероятно е станал наскоро, в рамките на същата тази 1818 г. Имам предвид така обозначеното име на новомъченика, тъй като в скита „Свети Йоан Предтеча“ в Света гора, непосредствено преди събитието, иначе познат като Манасий, той променя името си на Онуфрий и с него влиза в мартиролога на канонизираните. Това име утвърждават посветените му житие и служба, скромното му присъствие в атонската иконопис. Но всичкото това се разпространява по-късно, затова авторът на изходната компилация, подготвяна в Рилския манастир, прибегва до Манасий – монашеското име, с което го знае, като допълнителното *Габровски* не оставя никакво съмнение за коя личност става дума.

И така – посочените примери се нареждат сред предпоставките, които подсказват, че първата компилация между двете „Истории“ е осъществена във времето от зимата на 1818 до лятото на 1825 г., като натезава предположението, че по-скоро това е станало в началото на този отрязък от време (1818 – 1819). А тогава Спиридон пребивава в скита „Черней“ към Рилския манастир. Преводът на гаданията на

Агатангел свидетелства, че той продължава книжовната си дейност, част от която можем да приемем, че е и компилацията между заварената тук Паисиева и собствената му „История“.

Друг момент от т. нар. „Рилска преправка“, който насочва към Спиридон Габровски като автор, е и още един конкретен факт – „Българската земя на четири части се разделява“. В първия дял на добавката са изредени градовете в „Мисиния или Задгорие“. Сред посочените в този фрагмент естествено са заели местата си „столний град Търново“, Видин, Шумен, Плевен, Свищов, Силистра, Русе, Пазарджик, но и скромни в нашите очи селища като Лом, Севлиево, Арбанаси, Оряхово, Разград, Каварна и др. Впечатлява обаче изобщо липсата на Габрово, селище със значително население и оживен живот, известен център на занаяти, на контакти със столицата на империята и пр. Ощетяването му изглежда е било добре познато на евентуалния автор на компилацията в лицето на габровеца Спиридон, затова Габрово не е включено в списъка на градовете. И наистина летописна бележка маркира късното време, когато селището официално е удостоено с този статут: „1860, мая 4. Нашето село Габрово се провъзгласи град от тяхно превъзходителство Търновския и Рушчушкий паши. За известие писах аз, Неофит йеромонах Соколский“ (Начев, Ферманджиев, ред. 1984: 175).

Посочих, че сред аргументите, насочващи към Спиридон като автор на компилацията, би трябвало да се открият и такива, които свидетелстват за неговите пристрастия от концептуален характер, застъпени в ръкописа от 1792 г., но посвоему проговарящи и в нея. Сред видимо открояващите се акценти в съдържателно отношение, изглежда, „митът Илирик“ е една от тези му трайни и непоклатими илюзии, с които той не е могъл да се раздели. В дадената ситуация това ни улеснява много, защото служи за сигурен ориентир в опита за идентификация. Както в „История во кратце...“ от 1792 г., така и в т.нар. „Рилска преправка“ от 1825 г. (макар минала вече и през „трети ръце“) са заели познатото си място митологични персонажи като царете Илирик, Коледа, Лило, Перун.

От държавническа и политическа концепция, която се задава в лоното на тъмното минало и прави опит да хвърли мост към едно не по-ясно бъдеще за южнославянската общност, „Илирик“ се превръща в тема, а и едва ли не в естетическа доктрина за литературата ни тогава, като същевременно диференцира позициите на всеки от нейните участници. За отправна точка може да ни послужи „Стематографията“ (1741) на Христофор Жефарович, където митологемата катего-

рично властва във всеки от основните съдържателни аспекти на изданието: хералдическата, иконографската, опоеитизиращата, географско-описателната. На активния фон, зададен от „Стематографията“ на Жефарович, показателно е мястото, което заема митът „Илирик“ по страниците на Паисиевата „История славянобългарска“. С изясняването му съвсем естествено възникват другите два въпроса, на които в случая е важен отговорът – в каква позиция спрямо нея се оказва поведователният дискурс в последвалото я съчинение на Спиридон, как проговаря „илирическата идея“ в т.нар. „Рилска преправка“ и останалите компилации.

Тук ще си позволя конспективната версия на това, което предлага картината в своята пълнота.

1. Не е нужно да привличам самите аргументи, които ни убеждават, че илирическата идея, радваща се все още на широк прием през XVIII в. на Балканите, практически не е удовлетворявала Паисий и той се е отнасял с недоверие към нея. За разлика дори от високоучения и начетен Йован Раич той интуитивно е осъзнал, че се задава „Векът на нациите“, че бъдещето ще залага на националната идентичност на всеки народ. Ето защо по страниците на „История славянобългарска“ загърбва мита „Илирик“. И не търси в него опора нито при разказа за миналото, нито в начертанията за бъдещето на своя род. Точно в това се състои кардиналното разминаване с Жефарович, именно това е основата за полемичното напрежение с излъчваните послания от „Стематографията“, които, конкретизирани, са сполучливо извадени на показ в изследвания на Н. Драгова (Драгова 1962: 285 – 340) и П. Динеков (Динеков 1969: 153 – 164)

2. В много по-голяма степен митът „Илирик“ се оказва разделителна тема при паралела Паисий – Спиридон, без тя да е прераснала в полемика по страниците на техните съчинения. А истината е, че точно в този пункт е драстичното разминаване между двамата при изграждане на представата за прародина и далечно минало на българската общност.

3. Знае се, че в „История во кратце...“ изнесеният на преден план дял от нея е разгърнат под знака на Илирик (л. 6-а – л. 8-б, т.е. от „За Илирик, първия български крал“ до главата „За Александра Македонстем“). Неприкрита е готовността на Спиридон да се придържа и съобрази с мита „Илирик“ в опита за реконструкция на славянобългарското минало. Но става ясно и другото – намерението му да не го заеме в неговия класически унаследен вид, а да го префункционализира, и то във формат, който на практика променя неговия облик.

Именно това тематично ядро почти в същите си форми преминава от „История во кратце...“ на Спиридон по страниците на т. нар. „Рилска преправка“ и на последвалите я преписи с компилативен характер. Очевидно става дума за една дълбока вътрешна убеденост и специфично чувство за историзъм, според които митопоетическият разказ все така приемливо запълва историческото време между предлаганото от библейския дискурс и предлаганото от ползваните историографски съчинения. С известна сигурност трябва да се приеме, че книжовникът – представител на монашеската общност в Рилската обител, който би могъл в ситуацията на 1818 – 1825 г. да възплъщава това съзнание, да заложи и да защити това разбиране, е единствено йеросхимонах Спиридон Габровски.

ЛИТЕРАТУРА

- Алексиев 2012:** Алексиев, Ал. Открита е шампа на св. Иван Рилски от Гавриил йеромонах Рилец. // *Минало*. София: „Юруков“, 2012, № 1.
- Ангелов 1966:** Ангелов, Б. Ст. *Рилска преправка на „История славянобългарска“*. София: БАН, 1966.
- Динеков 1969:** Динеков, П. Паисий Хилендарски и Христофор Жефарович. // *Из историята на българската литература*. София: „Наука и изкуство“, 1969, 153 – 164³.
- Данчев и Кенанов, ред. 1994:** Данчев, Г. и Д. Кенанов. *Проглас – Паисий Величковски и неговата книжовна школа*. Сборник с материали от научната конференция „Преподобни Паисий Величковски, неговата школа и културата на Югоизточна Европа“ (Велико Търново, 13 октомври 1992 г.). Велико Търново: УИ „Св. св. Кирил и Методий“, 1994.
- Драгова 1962:** Драгова, Н. Домашни извори на „История славянобългарска“. // *Паисий Хилендарски и неговата епоха*. Сборник от изследвания по случай 200-годишнината от „История славянобългарска“. Под ред. на Димитър Косев и др. София: БАН, 1962, 285 – 340.
- Златарски 1899:** Златарски, В. Към въпроса за тъй наречените преправки на „История славянобългарска“. По повод един новооткрит препис от тия преправки. // *Периодическо списание на Българското книжовно дружество в София*. София, 1899, № LIX, 723 – 757.

³ Всъщност преди това, през 1963 г., този текст като статия е публикуван на полски (P. Dinekov. Paisij Chilendarski a Christofor Zefarovic. // *Pamiętnik Słowiański*. 1963, s. 37 – 52).

- Леков 1996:** Леков, Д. Йеросхимонах Спиридон в диалог с Паисий и Българското възраждане. // *Йеросхимонах Спиридон и ранната възрожденска историография*. Ред. Д. Леков. Габрово: БАН, 1996, 5 – 10.
- Минчев 2000:** Минчев, М. *История во кратце о Болгарском народе славенском*. Габрово: ИК „Луна“, 2000.
- Начев, Ферманджиев, ред. 1984:** *Писахме да се знае. Приписки и летописи*. Съставителство, коментар и бележки Венцислав Начев и Никола Ферманджиев. София: „Отечествен фронт“, 1984.
- Радев 2008а:** Радев, Ив. *Таксидиоти и таксидиотство по българските земи*. София: АИ „Проф. Марин Дринов“, 2008.
- Радев 2008б:** Радев, Ив. *Литература и култура на Възраждането. Личности и явления от „втория ред“*. I – II. Велико Търново: УИ „Св. св. Кирил и Методий“, 2008, т. 1.
- Христова 1992:** Христова, Б. *Спиридон Йеросхимонах. История во кратце о болгарском народе славенском 1792*. Фототипно издание. Предговор Боряна Христова, консултант проф. Божидар Райков, БАК при НБ „Св. св. Кирил и Методий“. София: ГАЛ-ИКО, 1992.

ЧИРПАНСКА ПРЕРАБОТКА НА ПАИСИЕВАТА ИСТОРИЯ. МОНАХ ХАРИТОН И НЕГОВИТЕ УЧЕНИЦИ

Даринка Караджова
Югозападен университет, Благоевград

THE CHIRPAN COPY OF PAISII HILENDARSKI'S HISTORY. MONK HARITON AND HIS DISCIPLES

Darinka Karadzova
Neofit Rilski South West University, Blagoevgrad

This paper analyzes the archaeographical and palaeographical aspects of the Chirpan copy of *Slavonic-Bulgarian History* of 1831. This copy contains a revised version of Paisii Hilendarski's *History*. The scholar identifies the parts copied by monk Hariton from the Rila Monastery and the parts copied by his disciples. She characterizes the peculiarities of their handwritings.

Key words: Bulgarian National Revival, Paisii Hilendarski, *Slavonic-Bulgarian History*, palaeography, history of letters

Преписът преработка на Паисиевата история е извършен през 1831 г. в Чирпан от рилския монах таксидиот Харитон и още трима преписвачи. Ръкописът постъпва в Народната библиотека в София при учредяването ѝ през последната четвърт на XIX в. заедно със сбирката на Найден Геров. По тази причина Чирпанският препис в началото е наричан още Геров препис. По отношение на съдържанието си Чирпанският ръкопис е тясно свързан с Рилската преправка, изготвена през 1825 г. от монах Паисий. Боню Ангелов в изданието си от 1966 г. предполага, че монах Паисий Рилски след преписването на „История славянобългарска“ тръгва да я разнася из страната, като по всяка вероятност най-напред посещава своето родно място Банджилар (дн. Медово, Чирпанско) и някои съседни селища (Ангелов 1966: 75). Близостта на тези селища става причина да се появят още няколко копия: недошлият до нас Змеевски препис на поп Йоаникий Петкович от 1830 г. (Стоянов 1962: 586 – 587) и два преписа на монах Харитон,

направени съответно през 1831 г. в с. Змеево, Старозагорско¹, и няколко месеца по-късно през същата 1831 г. – в Чирпан. Има сведения и за трети, изгубен Харитонов препис от 1832 г., за който не се е знаело къде е преписан. Той е познат от съобщението през 1912 г. на неизвестен анонимен автор (Църковен вестник 1912: 239 – 240). По тези данни ръкописът е включен в публикации на Маньо Стоянов и Боню Ангелов (Стоянов 1962: 578; Ангелов 1966: 62 – 63). Според някои податки обаче в случая вероятно става дума за Първия Змеевски препис на монах Харитон². Чирпанският препис преработка на Паисиевата история се съхранява в Народната библиотека в София със сигн. НБКМ 1114 (Стоянов, Кодов 1964: 450 – 451). Съдържа 79 листа плътна хартия с размери 240 x 200 мм, с воден знак *герб с корона отгоре и контрамарка in* (точката над първата литера е добре запазена). Колите са съставени от 12 листа. Ръкописът има оригинална фолиация, която след л. 68 прекъсва. Подвързията е изработена от картон, обвит в червеникавокафява, скромно орнаментирана кожа. Писмото

¹ Според хипотезата на Боню Ангелов първият препис на монах Харитон от Змеево е направен по Змеевската преправка на поп Йоаникий Петкович и по друг неизвестен извор (Ангелов 1966: 55).

² Повечето данни на анонимния автор за ръкописа съвпадат с текста на Змеевския препис на монах Харитон от 1831 г. На първо място това е датата на завършването – 10 януари, която е същата и в Змеевския препис. Четирите откъснати листа, обявени погрешно като лл. 79 – 82 с текста от главата за св. св. Кирил и Методий и покръстването на българите, също съвпадат с четири откъснати, но частично съхранени днес листа от Змеевския препис на монах Харитон, но с друга фолиация (лл. 69 – 72). В запазените им части дори се вижда текст, от който може да се съди, че става дума именно за същата глава, личи например името на Методий, думи като „крещени“, „латин...“ и пр. Освен това в Змеевския препис фигурират и четивата „Болгарская земля“ и „Кратка история заради българския род“ – същите, за които пише и анонимният автор. Предизвиква недоумение твърдението, че „никъде в целия ръкопис не се намира бележка за мястото, дето е живял преписвачът, когато е снемал преписа“, както и съобщената 1832 година. Това може да се обясни единствено с някакво недоглеждане на името на селището и объркване на годината, може би печатна грешка (каквито се срещат в цитираното периодично издание), и това анонимно съобщение би трябвало да се приеме всъщност като публикация за известния препис на монах Харитон, извършен в Змеево през 1831 г. Между другото, грешка по отношение на датировката на същия ръкопис прави и старозагорският учител Георги П. Русески, според когото годината е 1836-а. Той описва по памет данните за намерения от него книжовен паметник в едно свое писмо до Васил Златарски от 1899 г., в което съобщава, че ръкописът е бил у него за кратко време (Архив Златарски: а. е. 917). За писмото вж. и по-нататък в инд. 5.

(от четири ръце) представлява едър и среден полуустав, на места по-дребен, често разреден, по 20 – 21 реда на страница. Изолирано се срещат отделни полукурсивни начертания. Поместени са и кустодии. Правописът на четиримата кописти е църковнославянски. Явно ръкописът е бил замислен като представителен, за което съдим по впечатляващо широките полета и повсеместната употреба на едри червенословни заглавия и главни букви и цифри.

Този препис е предшестван от другия Змеевски препис преработка на монах Харитон, който се съхранява в същото книгохранилище, сигн. НБКМ 1115 (Стоянов, Кодов 1964: 452). Завършен е на 10 януари през същата 1831 г. по време на престоя му в с. Змеево – според бележката в началото на ръкописа на л. 2б: *СѢДАЦѢ МѢ ВѢСѢЪ ЗМѢЮВѢ. ПРѢПИСАХЪ СѢЮ ІСТОРИЮ, АЗЪ ХАРИТОНЪ МОНАХЪ ВЪЛѢТО ѿ РЖТВѢ ХРѢТОВА: АѦѦѦ. [1831] МѢЦА ІАННВАРІА І [10] ДѢНЬ.*

Вероятно монах Харитон се е трудил над този текст в свободните дни между коледните празници³ (*Прил. 1 – 2*). Според данните на късната приписка от 1892 г. в началото на ръкописа за труда са му заплатили двама души: Недялко Михайлов и Стоян Тачов Абаджия, сукнар. Впоследствие ръкописната книга остава у сина на Стоян Абаджия – Димитър, в чиято къща оцелява след опожаряването на Стара Загора от турците. В същата приписка подробно е проследено родословието на Димитър (Стоянов, Кодов 1964: 452). Данни за историята около намирането на Змеевския ръкопис и за неговото съдържание в контекста и на други преписи публикува най-напред Никола Начов⁴, а наскоро след него съобщава и Васил Златарски (Начов 1894: 513 – 523; Златарски 1899: 746, 749 – 750).

Около три месеца след първия препис, направен в Змеево, монах Харитон се намира в Чирпан, където обучава децата. С негово усър-

³ По повод на Змеевския ръкопис и времето, необходимо за неговото преписване, Г. Русески в писмото си до В. Златарски споменава, че е можел да го препише за десет дни, преди да го препродаде на Никола Начов: „аз сбърках, гдето в 10 дни не го преписах, но пустото нямаме какво не прави, че и сега съм в голяма бедност“ (Архив Златарски: а. е. 917, с. 4).

⁴ Н. Начов оповестява приписката на монах Харитон с датата на завършване на Змеевския препис – 10 януари 1831 г., но неясно защо изказва нелогично предположение, че в неговата основа стои Чирпанският ръкопис, който е създаден три месеца по-късно: „Той е препис на Герова рkp. [т. е. Чирпанския, бел. моя], с който в същата година е и преписван: посреща се с този напълно по оглавлението си, а така също и по текст в обнародваните от последния изводи“ (Начов 1894: 513).

дие и разноси там е осъществен друг препис на Паисиевата история, завършен през великденските празници на 18 април 1831 г. В края на ръкописа е оставена бележка, в която той е отбелязал, че като се изключат 14 листа в началото, в преписването са участвали трима писари. Както ще се докаже по-нататък, това са именно монах Харитон и още двама негови ученици. Ето бележката на монах Харитон, поместена на л. 77б:

Вѣ́стно вѣди ꙗ́кѡ тѣ́аиіемь ѿ ѿждевѣ́нїемъ Харі́тѡна монаха. Бысть в'лѣ́то ѿ сотворенїа мї́ра ꙗ́зтлѡ: [7339] в'лѣ́то же ѿ воплощенїа Хрѣ́това ꙗ́ѡла: [1831] Внегда̀ съдѣ́ащми в'Черпа́нъ гра́дъ ѿ повчающми дете́й книжномъ чте́нїю, Приписа́са сїа́ Істо́рїа тримѣ писарамѣ, кромѣ́ четыринадесяты́ ли́стъ. ѿ́ Ада́ма ꙗ́с: крѣ́гѡве: Крѣ́ авны ѣ, ѡ́сновѡ́ ꙗ́и, зако́на ꙗ́ска Апри́лія ꙗ́и, Паска же Хрѣ́това апри́ліа ꙗ́и. Петрова ѣ ни́дѣ́ли. Пасха́лна же литеръ з: (Стоянов, Кодов 1964: 451; Ангелов 1966: 59).

Четиринадесетте листа в началото принадлежат на четвърти преписвач, от когото монах Харитон се разграничава и не го включва към писарите в бележката си. Б. Ангелов обаче към тях причислява тримата кописти, без монах Харитон, твърдейки, че началните листове са от ръката на самия рилски монах [Ангелов 1966: 57]. Ученият не е обърнал внимание на изричното му указание, че става дума за трима преписвачи, освен на четиринадесетте листа, като сред посочените трима писари монах Харитон е имал предвид и себе си: Приписа́са сїа́ Істо́рїа тримѣ писарамѣ, кромѣ́ четыринадесяты́ ли́стъ.

Началните 14 листа са изписани със среден упражнен полуустав (л. 1а – 15б), който не се схожда с почерка на рилския книжовник от Първия му Змеевски препис и от бележката в Чирпанския ръкопис. Единствено някои буквени начертания са на същия принцип, наблюдаван в изписванията на монах Харитон, на когото по всяка вероятност анонимният книжовник е подражавал, когато е преписвал от екземпляра му: например е, и, ѡ, надредно курсивно т, ѡ и др.

Почерците на двамата кописти, работили редом с монах Харитон (л. 16а – 77а), принадлежат на двама добре подготвени ученици, което личи от тяхното старание и калиграфия. Писмото им (едър и среден правилен полуустав) се редува до края на ръкописа с това на монах Харитон (среден и по-дребен, често разреден, полуустав). На

места откъсите от преписвания текст заемат само отделни части от страниците, а често и по няколко реда.

Наблюдението над двата текста на Паисиевата история показва недвусмислено, че Чирпанският препис е изготвен по първия Харитонов екземпляр от с. Змеево, което отбелязват и повечето изследователи. Големината на откъсите на тримата преписвачи в основната част (всъщност двамата ученици и монах Харитон) е произволна. Мястото, където прекъсва съответният копист, представлява най-често край на изречение, поради което се случва двама души да участват в преписването дори на един и същи ред. По всяка вероятност монах Харитон сам е определял реда на изписването, предоставяйки на начинаещите книжовници изключителния шанс да участват в процеса на създаване на този отговорен труд.

Монах Харитон в първия си препис преработка от Змеево не навсякъде се проявява като добър калиграф, постоянно се редуват по-старателно или по-небрежно изписани страници. В Чирпанския препис обаче, редом до своите прилежни ученици, той е показал по-голямо усърдие, като полукурсивните изписвания, наблюдавани в Змеевския препис, тук са много по-редки (*вж. Прил. 3*). Изключение представлява част от бележката му накрая.

За да отграничим почерка и съответно частите на монах Харитон, потърсихме най-типичните буквени начертания от Змеевския текст, които могат да се открият и в Чирпанския препис. На първо място това са характерните изписвания на следните букви: д, със специфични крачета, както и втори, по-рядък скорописен вариант на д, с камшичеста опашка, подвита наляво (вж. напр. НБКМ 1115, л. 3б; НБКМ 1114, л. 28б), ч с високо разположена плитка чашка, обикновено излизаща над горния графичен ред, особено надредно краесловно т, изписано курсивно, също така недопиращите се до хастите петлици при з, ь и ъ. Много характерен е и единият от трите варианта на графемата з („ук“), при който кръглата петлица се прекъсва отляво, до мястото на пресичането на хастите (останалите варианти на з представляват още две различни изписвания на петлицата – кръгла непрекъснатата и триъгълна). Надредната запетая при буквата й е изтеглена силно вдясно.

Прави впечатление, че няколко графеми, типични за монах Харитон, са се наложили като подражания в писмото на всички останали писачи, включително и при кописта на началните четиринадесет листа. Това са: *є*, чията долна част се спуска под долния графичен ред (по този начин изписана, буквата се среща и в средисловие), и се предава полукурсивно, при кобилицата на *ѣ* липсва десният сериф.

Други особености в графията на монах Харитон могат да се срещнат, но поотделно в писмото на един или друг от писачите, които явно са му подражавали. Например буквата *ѡ*, изписвана с прекъсване на петлиците (виждаме я при писача на 14-те листа и по-рядко при първия ученик), вариантът на *к*, наподобяващ две успоредни части (при първия ученик, където се забелязва и втора разновидност), *ж* с изнесена вдясно долу коса черта (рядко, но се среща при двамата ученика), *л* с пречупен край на дясното краче (при писача на 14-те листа), споменатото надредно скорописно *т* в краесловие и в предлога *ѡ* (при писача на 14-те листа, по-рядко при двамата ученици) и др.

За по-голямо удобство при разграничаването на почерците ще отделим най-напред частта на монах Харитон, която откриваме на следните листове: 18б; 19а (горните 11 реда до *Арменїа*); 20б – 21а; 22б (последните 5 реда); 23а – 24а; 24б (горните 10 реда); 25б; 26б – 27а; 28б; 30а (първите 12 реда до *Самойлѡ* вкл.); 31б – 32а; 34а – 35а; 35б (до 7-и ред, до *ѡрїцы Марїи* вкл.); 36б – 37а; 37б (горните 11 реда); 38а (долните 7 реда); 39а (горните 10 реда); 39б – 40б; 42аб; 45а; 46а – 47а; 48аб; 49б; 50а (горните 13 реда); 51а (горните 4 реда, до *Рѡскїа* вкл., и от 14-и ред от *Дѡнѡа* до края на страницата); 51б – 52б; 53б; 54а (горните 4 реда), 54б (редове 5 – 16, започва от *ѡ пойдѣ*); 55а (от 11-и ред, започва от *ѡвѡче*); 55б; 56а (горните 6 реда); 56б (горните 8 реда); 57а (горните 3 реда); 58а (почти цялата страница до 18-и ред, до *вѡщїей* вкл.); 59б; 60а (горните 2 реда); 61б – 62а; 62б (до 12-и ред, до *ѡлгары* вкл.); 72б (долните 2 реда); 73а (долните 4 реда); 73б – 77б.

Делът на монах Харитон съставлява по брой на редовете малко повече от една трета от ръкописа. Останалата част, извън четиринаде-

сетте листа в началото, се разделя приблизително поравно между двамата ученици.

Споменатите по-горе характеристики на почерците разкриват обща школовка и именно това е причината те да бъдат смесвани при опита да бъдат разпознати от непривикнало око. Палеографският анализ дава възможност ясно да се открият техните разграничаващи се елементи. Най-общото впечатление от почерците на двамата ученици, което позволява още на пръв поглед те да бъдат по-лесно отделени един от друг, е следното: *при първия ученик, с който започва текстът на л. 16а, веднага след началните 14 листа буквите са изписани със силно подчертаване на тънките и дебелите им елементи, като ударенията са доста дълги и тънко изписани; при втория ученик също има разлика между тънките и дебелите графични елементи, но тя не е така силно изразена и ударенията са много по-къси (Прил. 4 – 8)*. Това може да помогне, след като се привикне и с особеностите на писмото на монах Харитон, което често се променя при старанията му да импонира на калиграфията на своите ученици. Трябва да се има предвид и това, че разграничаването значително се улеснява, когато се извършва според оригинала на ръкописа.

Беше обърнато внимание на това, че преписваните от редуващите се кописти текстови отрязъци са различни по обем, понякога по няколко реда (Прил. 6 – 8). Така например има и случаи, когато монах Харитон изписва само по 4 реда (л. 51а, 54а), по 3 реда (л. 57а), по 2 реда (л. 60а, 72б) и пр. Същото се отнася и до работата на двамата ученици.

На редица места текстът на даден преписвач изведнъж прекъсва по средата на реда или дори на първата дума, след което още на същия ред продължава следващият копист. Логичното обяснение за наличието на два различни почерка в един и същи ред би трябвало да е в точното следване от страна на копистите на отделни текстови откъслечи на протографа, определяни от монах Харитон. В такъв случай преписваният текст би зависил от почерковите им особености, при което може да се получи навлизане и в следващия ред. Като сравним двата преписа обаче, установяваме, че причината не е в това. Допустимо е изписването на Паисиевата история в Чирпан да е ставало по време на учебния процес на монах Харитон, който не е имал възможност непрекъснато и пряко да следи бързината на преписване и къде точно се намира със своя текст т. нар. от него „писар“. Вероятно монах Харитон е нареждал произволно и от разстояние кога да започне

следващият копист, независимо от това, докъде е стигнал предишният, като от време на време сам е вземал участие в процеса.

За разлика от редица други преписвачи на „История славянобългарска“ биографични сведения за монах Харитон не липсват. От писмото на старозагорския учител Георги П. Русески от 12 май 1899 г. до Васил Златарски узнаваме⁵, че рилският книжовник е роден в с. Меселимито (дн. Православ, Чирпанско) със светско име Христо, че е учил в Русия, където братята му се заселили през 1828 – 1829 г. (Архив Златарски: а. е. 917). Като таксиодиот на Рилския манастир той учителствал в с. Змеево, Старозагорско, и в Чирпан, където е оставил много по-трайни следи. Според кратките сведения у Евтим Спространов духовникът хаджи Харитон е имал роля в създаването на чирпанския метох: „дх. х. Харитон който е правил на Чирпан метово“ (Спространов 1901: 194). Рилският монах е записан на първо място сред спомоществователите от Чирпан в отпечатаната през 1837 г. „Христоития или благонравие“ на Райно Попович: Преподобнѣишій Отецъ Г. х. Харитонъ Рылецъ. Оказва се, че е станал хаджия двадесетина години преди това. По време на своето поклонническо пътуване

⁵ В писмото си до Васил Златарски Георги Русески споменава, че поради възрастта си през 1885 г. не е заминал войник в Сръбско-българската война. Останал е в Стара Загора, където по причина на войната училището било затворено за 8 месеца. Независимо от тези събития през м. януари му предложили да издаде препис на Паисиевата история с условие да заплати един златен наполеон на притежателя му Иван Кряката от махала Акарджа. Без да види ръкописа, Г. Русески отначало отказал, тъй като от 5 месеца не бил получавал заплатата. После го закупил, но го препродал на известния български историк от Стара Загора Никола Начов. От писмото му се разбира, че преписът е бил направен през 1836 г. от йеромонах Харитон в село Змеево и че в приписката на книжовника се съдържали подробни данни и за месеца и деня на изписването. Освен това в ръкописа липсвали 7 листа от статията за св. св. Кирил и Методий. Откъснатите листове в оригинала обаче са всъщност осем, заедно с четирите, частично запазени, по които, както вече се спомена по-горе, инд. 2, личат отделни думи, свързани с главата за Светите братя. Днес могат да се видят следите и от тези листове, които изцяло липсват (л. 73, 74, 75, 76). За нас не е ясно откъде идва сгрешената година на Змеевския Харитонов препис. Писмото възпроизвежда случая отпреди 13 години, ръкописът вече не е бил у Г. Русески и по тази причина е допустимо да се появят неточности в предаването на годината в цитираните по памет данни от страна на възрастния учител. Между другото, началната буква на името на селището е изписана със **S** и е възможно да е оказала влияние известна асоциация с числовата ѝ стойност за 6, откъдето и годината да е припомнена погрешно като 1836-а. Ясно е, че и в този случай става дума за Змеевския Харитонов препис от 1831 г.

до Ерусалим през месец март 1818 г. той отсяда в Синайския манастир, дарявайки Тълковно евангелие, изписано през 1770 г. от известния книжовник Никифор Рилски: *Ази Харитонъ мѣнѣхъ рилски положиъ сѣ книга в Синаиски мнѣстиръ кзгѣтъ седмѣхми цасъ Митодіе ꙗѡѡи [1818] мартъ* (Розов 1914: 23). Според споменатото писмо на Георги Русески монах Харитон е завършил живота си през 1877 г. в Калоферския манастир, където се е преселил, но и той, и книгите му се оказали жертва на драматичните български събития, предшестващи Руско-Турската освободителна война.

Вторият Харитонов Чирпански препис от 1831 г. става основа за нови преписи на Паисиевата история и още през 60-те г. на XIX в. влиза в научно обращение чрез изследванията на Владимир И. Ламански. Известният руски историк свидетелства, че сам преписал Чирпанския препис в Цариград през 1864 г. (Ламански 1869: 107). Тогава ръкописът бил собственост на Найдено Геров, който също от него е направил своя препис около 1860 г. (Стоянов 1962: 592). Благодарение на публикацията на Ламански Вторият Харитонов препис става впоследствие извор за научните интереси и по-късните проучвания на Марин Дринов, Васил Златарски и други български учени (Дринов 1870: 15 – 26; Златарски 1899: 746, 749 – 750).

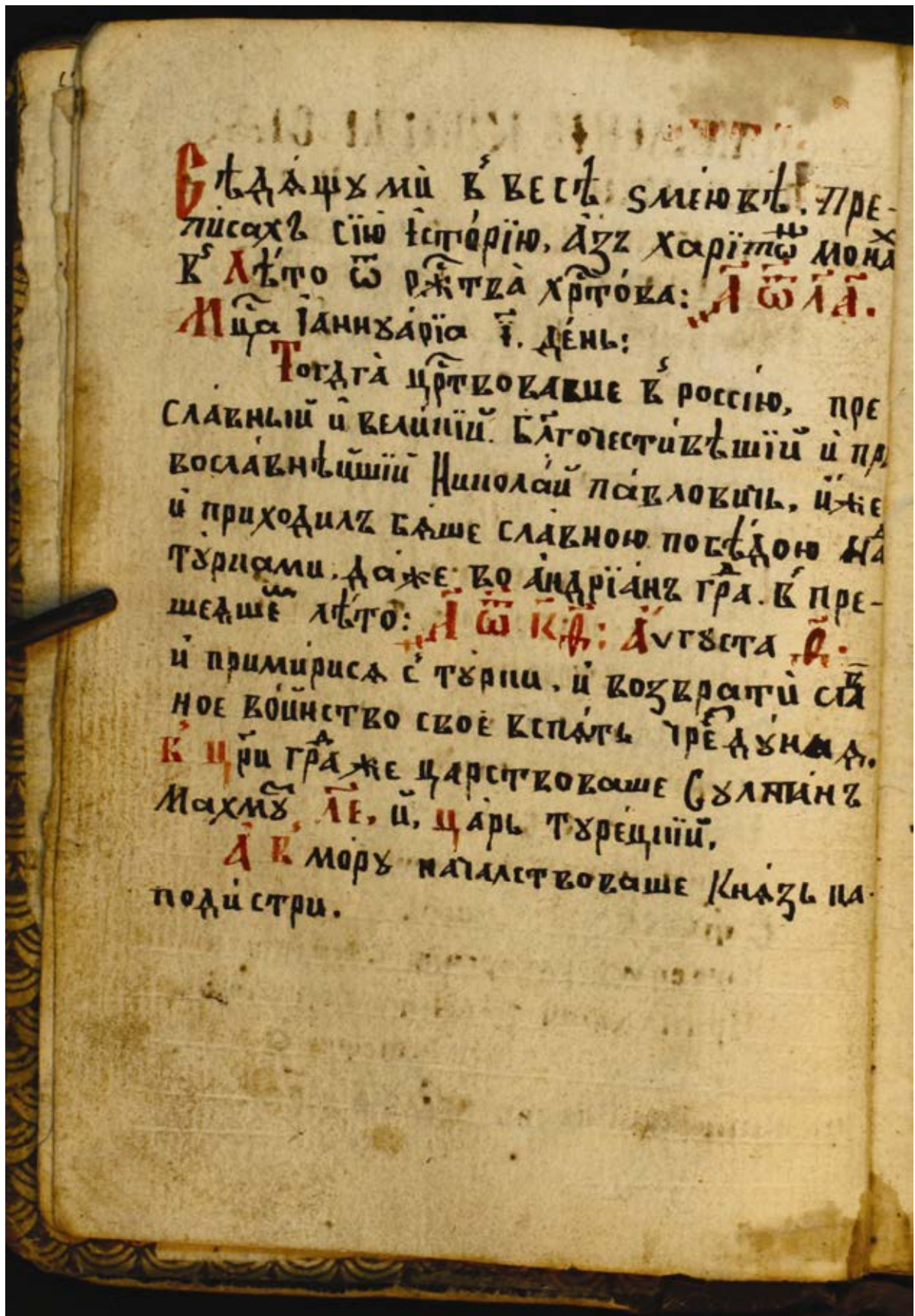
Способен и усърден книжовник, рилският таксидиот монах Харитон подготвя не само ученици, но и бъдещи учители, свещеници и монаси⁶. С привличането на толкова различни ръце в изписването на Чирпанския препис, включително и с личния си пример, монах Харитон не само ускорява преписването на Паисиевия труд⁷. Той активизира учениците си, предоставяйки им уникалната възможност да се изявят като начинаещи книжовници и да участват във вълнуващия и отговорен процес на създаване на този забележителен труд, превръщайки го в истински нагледен урок по книгописане и родолюбие.

⁶ В „Материали по историята на Рилския манастир“ например четем следното лаконично съобщение на Е. Спространов: „Арсения диакон после на Аланскио манастир игумен ученик х: Харитонов...“ (Спространов 1901: 194).

⁷ Вероятно по някаква причина се е бързало с преписването. Чирпанският ръкопис след л. 68 остава без фолиация. Забелязва се, че на отделни места работата на копистите предварително се е разпределяла и е вървяла и паралелно – има неизписани докрай листове, целият л. 33б например е останал празен след текста на втория ученик от предходния л. 33а, а почерка на монах Харитон откриваме едва на л. 34аб, 35а и 35б до ред 10, до цр̑ицы Маріи включително.

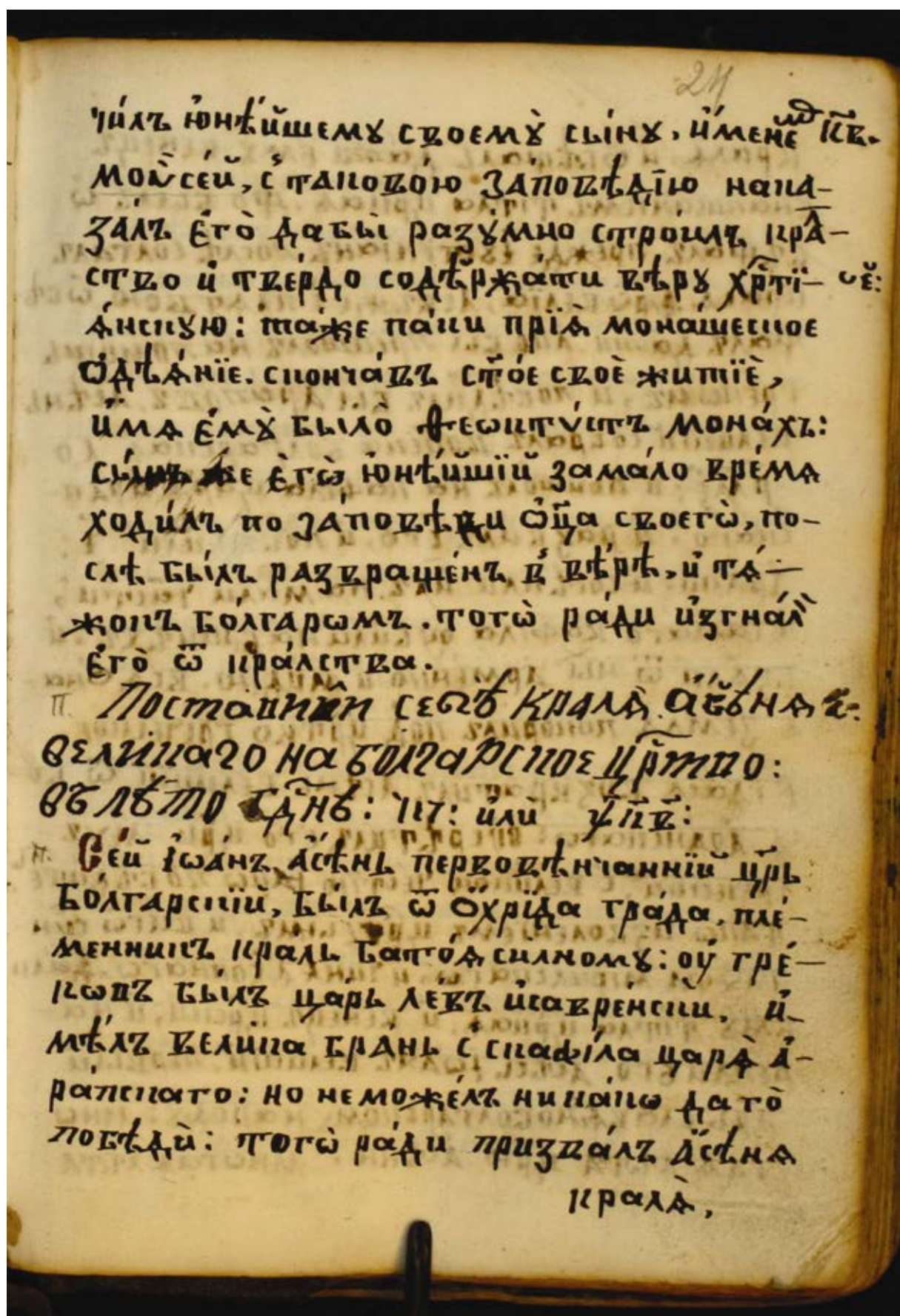
ЛИТЕРАТУРА

- Ангелов 1966:** Ангелов, Б. Ст. *Рилска преправка на История славяноболгарская*. София: БАН, 1966.
- Ангелов 1963:** Ангелов, Б. Ст. *Съвременници на Паисий. Ч. 1*. София: „Наука и изкуство“, 1963.
- Архив Златарски:** Централен архив на БАН, фонд 9, В. Н. Златарски, а. е. 917.
- Дринов 1871:** Дринов, М. Отец Паисий, неговото време, неговата история и учениците му. // *Периодическо списание*, I, 1871, № 4, 3 – 26.
- Златарски 1899:** Златарски, В. Н. Към въпроса за тъй наречените преправки на Паисиевата история. (По повод на един новооткрит препис от тия преправки). // *Периодическо списание*, XI, 1899, № 5, 723 – 757.
- Ламански 1869:** Ламанский, В. И. Болгарская словесность XVIII века. // *ЖМНПр*, 1869, СXLV, септември, 107 – 123.
- Начов 1894:** Начов, Н. А. Забележка за Паисиевата история. // *Периодическо списание*, IX, 1894, № 46, 513 – 523.
- Розов 1914:** Розов, В. Болгарския рукописи Иерусалима и Синая. // *Минало*, III, 1914, № 9, 17 – 37.
- Спространов 1901:** Спространов, Е. Материали по историята на Рилския манастир. // *СбНУНК*, XVIII, 1901, 171 – 206.
- Стоянов, Кодов 1964:** Стоянов, М., Хр. Кодов. *Опис на славянските ръкописи в Софийската народна библиотека. Т. 4*. София: „Наука и изкуство“, 1964, 450 – 452.
- Стоянов 1962:** Стоянов, М. Преписи на Паисиевата „История славянобългарска“. // *Паисий Хилендарски и неговата епоха (1762 – 1962). Сборник от изследвания по случай 200-годишнината от „История славянобългарска“*. София: БАН, 1962, 557 – 597.
- Църковен вестник 1912:** Преписи на Паисиевата история. // *Църковен вестник*, XIII, № 19, 12.V.1912, 239 – 240.



Бѣдаѡхъ ми въ вѣсѣ смѣювѣ. Пре-
писахъ сѣю исторію, азъ харитѣю мона
въ **лѣто ѿ рѣтвѣ хрѣова: ѿ ѿ ѿ ѿ.**
Мѣца Іаннаваріа 7. дѣнь:
Тогда црѣвоваше въ россію, пре-
славный и великий. Блгоустивѣшій и пр-
вославнѣшій Николѣй павловичъ, иже
и приходилъ баше славною поѣдою на
тѣрками. Да же во андріанъ гра. въ пре-
шедше лѣто: **ѿ ѿ кѣ: августъ ѿ.**
и примириса сѣ тѣрки, и возврати сѣ
ное войнство свое въплѣть трѣдѣна д.
Въ при гра же царствоваше Сѣлянъ
Махмѣ, ѿ, и, царь тѣрціи,
А въ морѣ наглествоваше князь на-
подистри.

Прил. 1. Змеевски препис, л. 26, бележката на монах Харитон

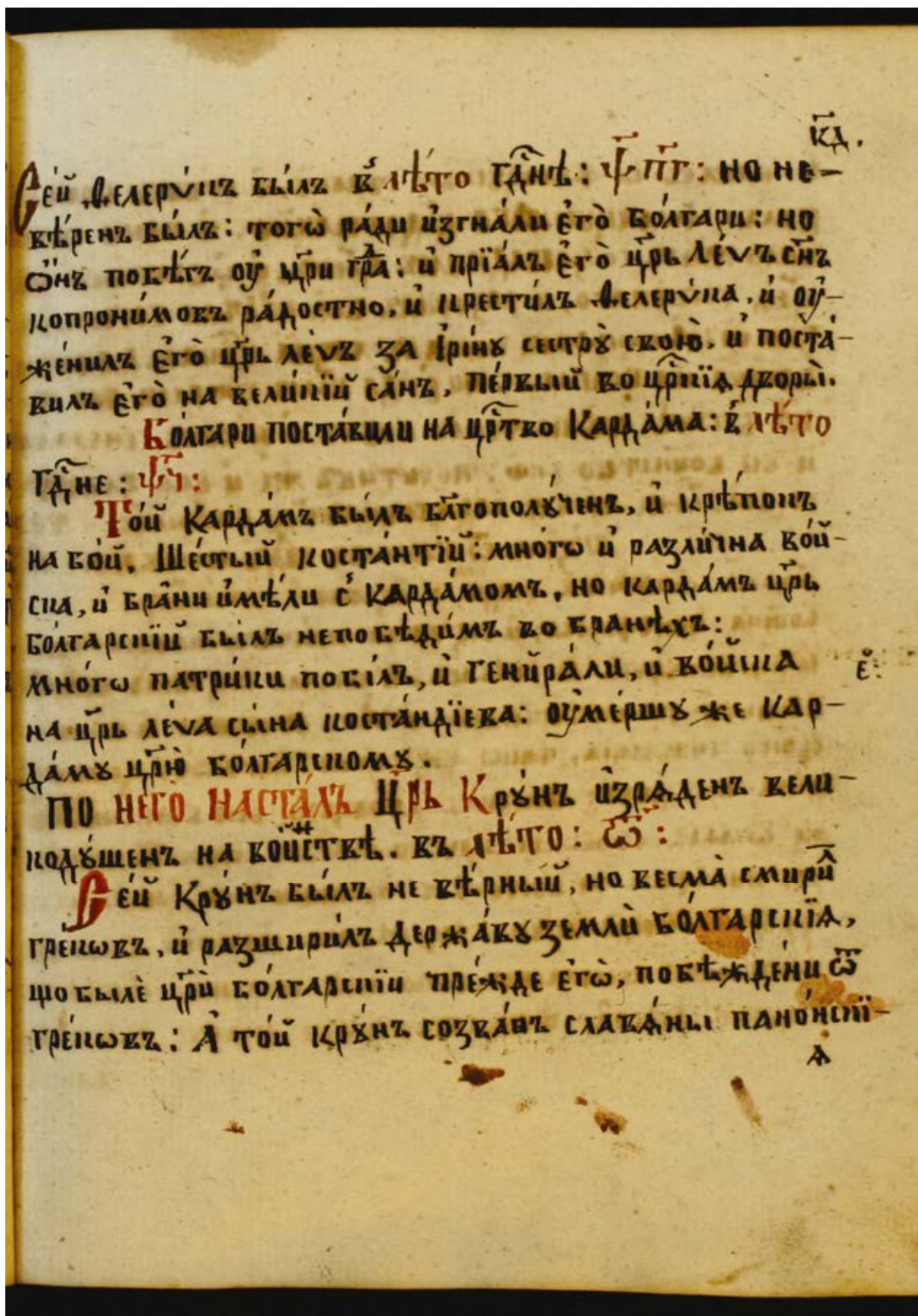


24
 и́мѣхъ юнѣи́шемѣ своемѣ бѣи́хъ, и́ мене ^{идѣ} ꙗ́ко
 моу́сею, сꙗ́ко воюю заповѣдию наидѣ
 залѣ егѣо да бѣи разумно строимъ кра-
 спво и́ пвердо содѣржаши върѣ хрѣти́-
 а́нскую: ꙗ́коже ꙗ́ко и́ прѣдъ монашеское
 оудѣаніе. спонгаѣ спѣое свое житіе,
 и́ ма́ емѣ бѣло ѿсѣи́тъ мѣна́хъ:
 сѣи́ же егѣо юнѣи́шій за ма́ло вре́ма
 ходи́лъ по заповѣди о́ца своего, по-
 слѣ бѣи́хъ развращенѣ въ вѣрѣ, и́ ꙗ́-
 жонѣ болгаромъ. тогѣо ра́ди и́згна́нъ
 егѣо ѿ кра́иства.

II. *Постаѣи́и* сего́ кра́ля а́ѣна́ѣ:
 великаго на болгарское црѣство:
 вѣлѣто бѣи́хъ: и́и: и́ли и́и:

III. Бѣи́ іоанъ а́ѣи́хъ первоѣчѣи́и црѣ
 болгарскій, бѣи́хъ ѿ охри́да града, пле-
 менниѣ кра́ля багѣо сѣи́номъ: оу́ гре-
 и́воѣ бѣи́хъ царѣ леѣѣ и́саѣренскіи, и́-
 ма́лѣ велика бранѣ сѣи́аѣла царѣ а́-
 раѣи́аго: но неможеѣ ни ꙗ́ко да го
 побѣди: тогѣо ра́ди призѣа́лѣ а́ѣи́а
 кра́ля,

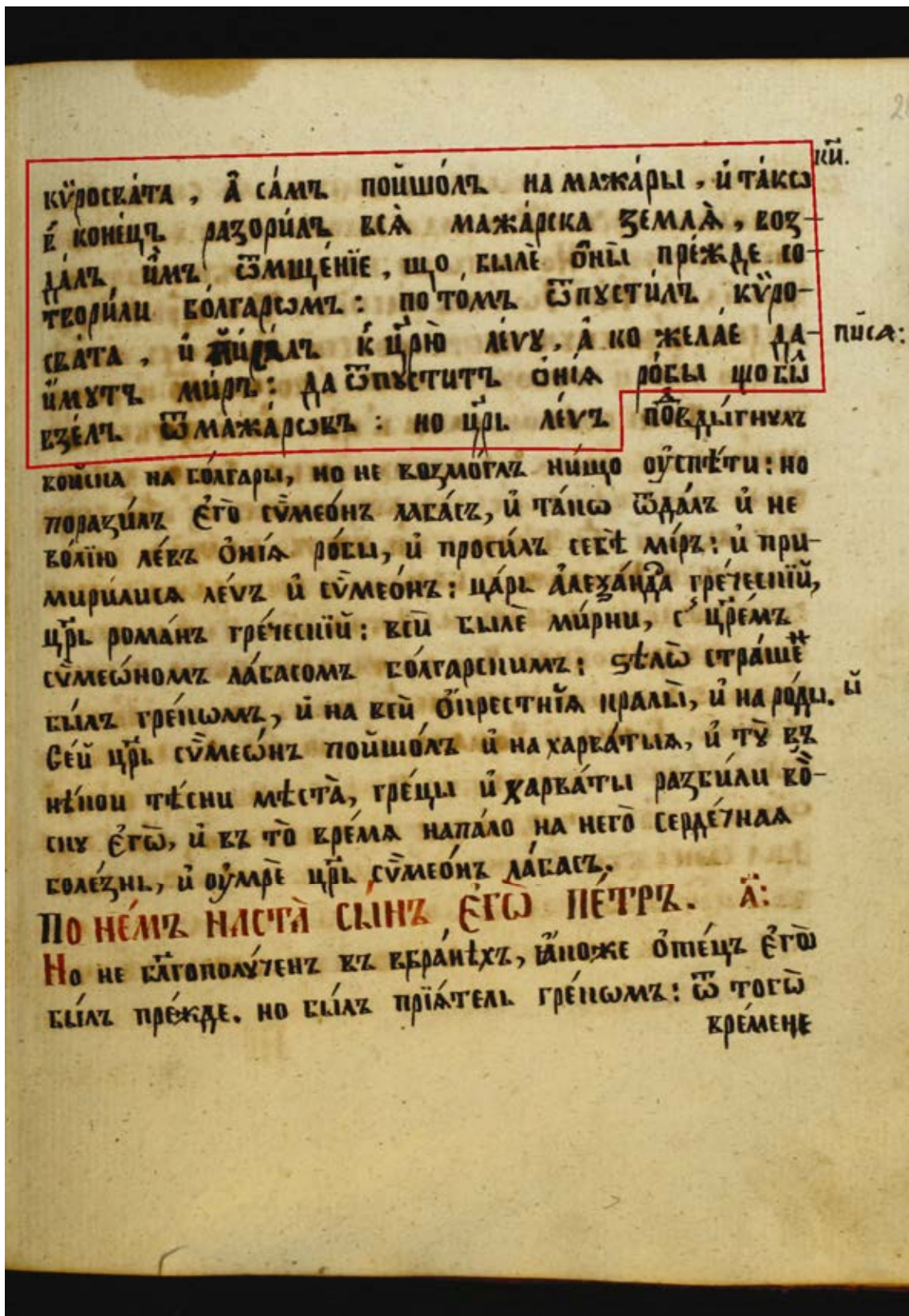
Прил. 2. Змеевски препис, л. 24а, монах Харитон



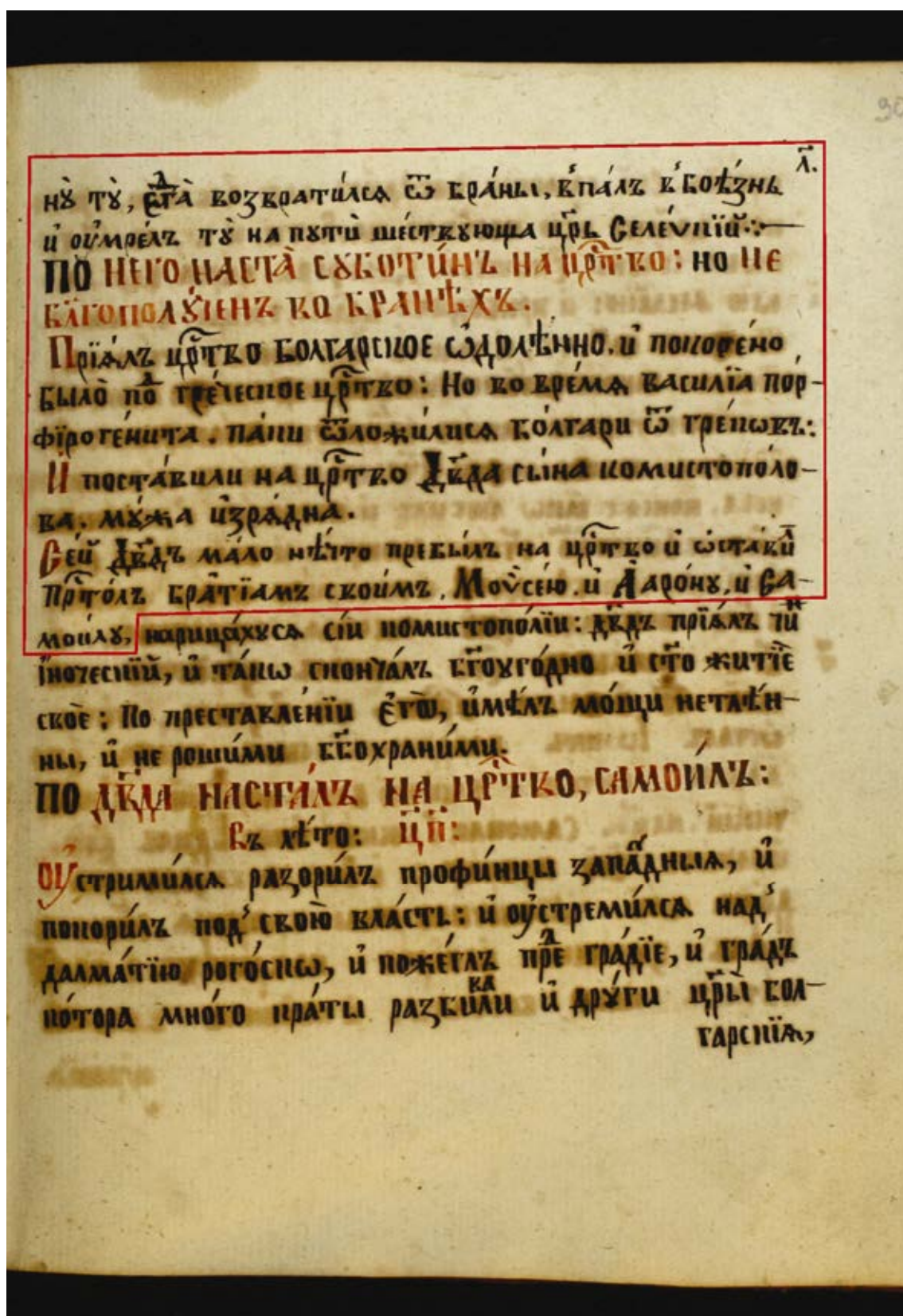
Прил. 3. Чирпански препис, л. 24а, монах Харитон

БОЛГАРИЮ : ПАПА ѿ ПИСАМЪ ЕМУ, **РѢ**: ВОПРЪСЪ
 ѿ КЪТЪ, А ЗА ПАТРИАРХА РЕКАЪ, ЗАЩО НЪЕ ПРЪ
 ИШЛО ЕЩЕ ВРЕМА.
ПО ПРЕСТАВЛЕНІИ ЦРЪА МИХАИЛА: Т: Г:
 ПО НЕМЪ НАСТА НА ЦРТЕО СІИЪ. ЕГЪ СЪМЕОНЪ,
 ЕТО ВРЕМА И МЪЛУ КРАМОЛА ТЕРГОВЕЦІ ГРЕТЭС-
 КІА, И БОЛГАРСКІА: ѿ НЪКОУ КЪПЪ: ЗА ТЪХЪ
 ТЕРГОВЕЦАХЪ БІИТЪ КРАМОЛА МЕЖАУ ЦРЪМІ ТОГО
 ПОВЕЛИГНАХЪ СЪМЕОНЪ ЛАСЕЪ ВОИСКА НА ГРЕЦІ,
 И ЛАСЕУ ГРЕТЭСКАА, ВОИСКА И ГЕНЦРАЛИ ИХЪ,
 СЪЕЛИКИМЪ ОУМЕРЩЕЛЕНІЕМЪ: ЗА ТО ПРЪАЛЪ ВЕ-
 ЛИКА ПЕЧАЛЪ, ЦРЪ ЛЕВЪ ПРЕМЪДРІИ, И ПРАТЪЛЪ
 МАЖАРСКОМУ КРАЛІУ, ДА БЫ ПРЪИШЕЛЪ Ё БОЛ-
 ГАРИЮ И ОУТЪИЦАЛЪ ПАКОСТЬ СЪМЕОНУ: ТАКЪ
 НАПЪАЛЪ КРАЛЪ МАЖАРСКІИ НА ПРАСНО ИРАЗО-
 РЪАЪ МНОГО МЪСТА, И ПЛЕНІАЪ НА РОДЪ БЕЗ-
 ТИСЛА: ЦРЪ ЖЕ ГРЕТЭСКІИ И СЪХПЪАЪ ОНИА РО-
 БІ БОЛГАРСКИ ѿ КРАЛА МАЖАРСКАГО, НА-
 ПАКОСТЬ БОЛГАРСКОМЪ: ПАКЪ ПОСЛААЪ ЛЕВЪ ПРЕ-
 МЪДРІИ, КЪ СЪМЕОНУ ЛАСЕУ, НЪКОЕГО КЪРОСЛА-
 ТА ДА ОУТВЕРАДИ МЪРЪ, НО СЪМЕОНЪ ОУДЕРЖААЪ
 КЪРОСЛАТА,

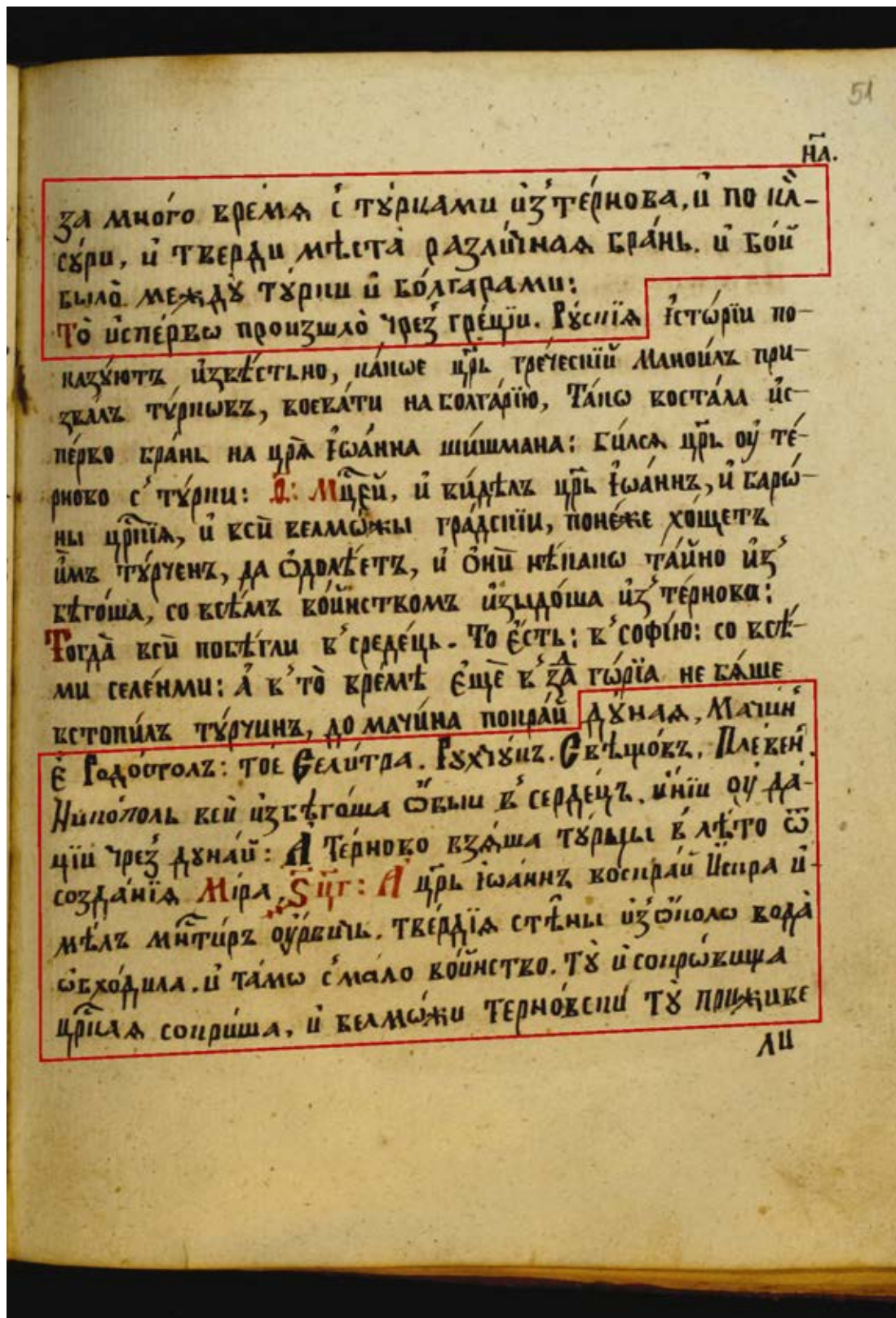
Прил. 4. Чирпански препис, л. 27б, втори ученик



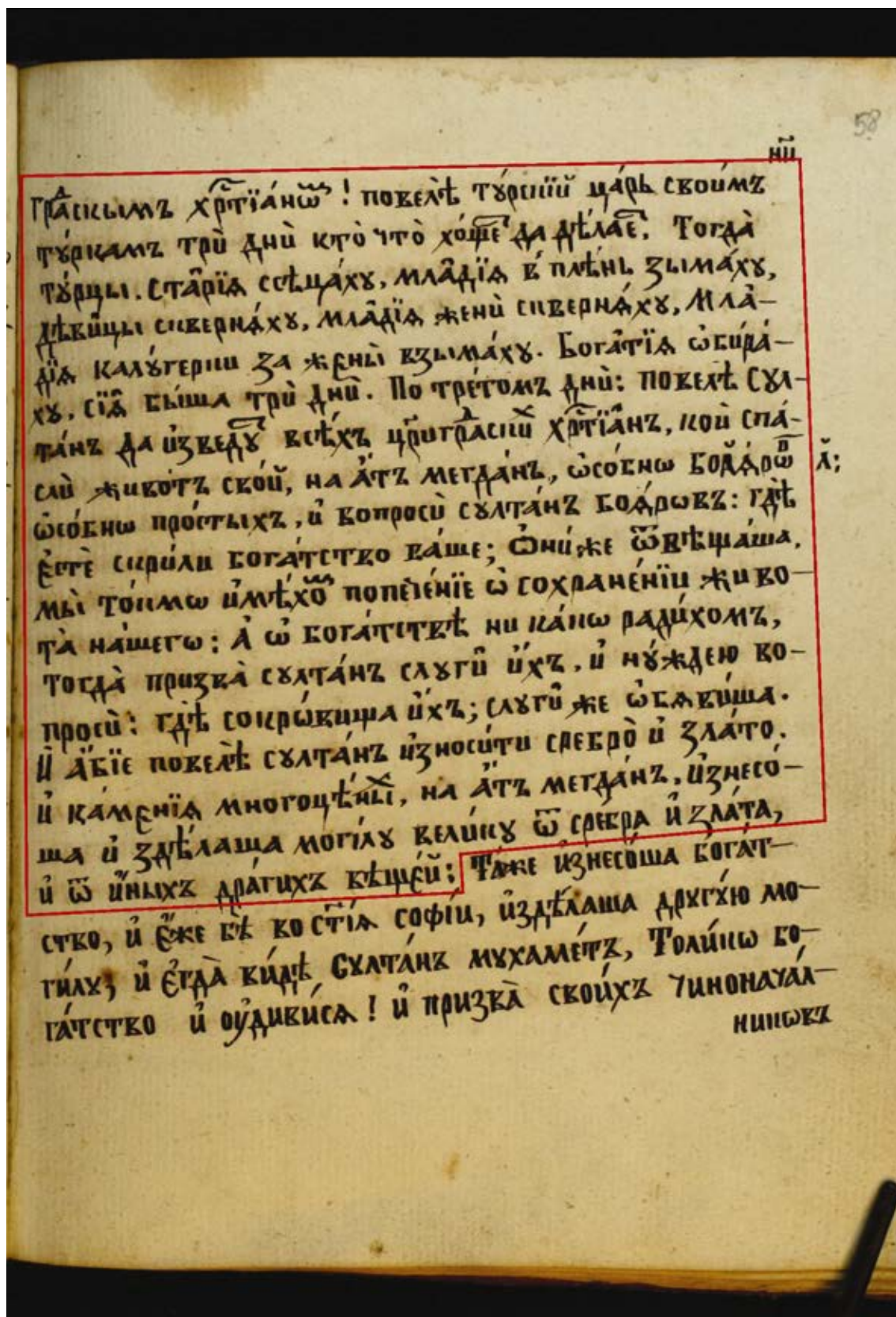
Прил. 5. Чирпански препис, л. 28а (втори ученик, ред 1-7, до лѣвъ;
първи ученик, от пѣвдыгнѣвъ додолу)



Прил. 6. Чирпански препис, л. 30а (монах Харитон, ред 1-12 до Самоиля); първи ученик, ред 12, от нарицахъ сѣ додолу)



Прил. 7. Чирпански препис, л.51а (монах Харитон, ред 1-4, до Рѣскїѡ; първи ученик, ред 4, от ѡтвѣрїи до покрай на ред 14; монах Харитон, ред 14, от Дѣнаѡ, додолу)



Прил. 8. Чирпански препис, л. 58а (монах Харитон, ред 1-18, до
вѣщій: вкл.; първи ученик, ред 18, от Тѣже додолу)

**ИЗ ИСТОРИЯТА НА *ИСТОРИЯТА* –
ПРЕПИСИ И ПРЕРАБОТКИ НА ПАИСИЕВИЯ ТЕКСТ**

Маргарет Димитрова, Димитър Пеев
Софийски университет „Св. Климент Охридски“

**ON THE HISTORY OF THE *HISTORY*:
COPIES AND REVISIONS OF PAISII HILANDARSKI'S TEXT**

Margaret Dimitrova and Dimiter Peev
St. Kliment Ohridski University of Sofia

This paper offers a concise check-list of the extant copies of *Istorija slavenobolgarskaja* (Slavo-Bulgarian History) (1762) by monk Paisii Hilendarski. The check-list includes information on the time and place of origin of the manuscript copies, their most recent shelf numbers (*signaturae*) in the libraries and archives where they are kept and their affiliation to text families. Digital copies of most of them are available in the National Database of Manuscript Copies of Paisii Hilendarski's *Istorija slavenobolgarskaja* affiliated with Neophyte of Rila Southwestern University in Blagoevgrad.

Key words: *Istorija slavenobolgarskaja* by monk Paisii Hilendarski, dissemination of ist copies and revisions

История славянобългарска на отец Паисий не остава заключена в манастирската библиотека, за разлика от други съчинения, а вълнува просветените българи в последните десетилетия на XVIII в. и през целия XIX в. Свидетелство за това са многобройните преписи на съчинението, добавки, компилации, в чиято основа стои Паисиевата книжица. В момента имаме данни за съществуването на над 70 преписа, пазещи различните текстологични версии, писани из различни краища на нашите земи, а често и извън тях. Не всички съществували някога преписи са се запазили, но броят на запазените буди респект. Маньо Стоянов (1962) говори за 40 запазени преписи и преработки на произведението на Отец Паисий и за 20, за които само имаме сведения. Петър Динеков (1963) изброява 62 преписа, без да уточнява колко от тях са запазени. Илия Тодоров през 80-те години на XX в. гово-

ри за нуждата от подробно аотирана библиография на запазените и незапазените преписи и преработки на *Историята*, като споменава, че той работи по изграждането на такъв свод (Тодоров 2003: 7). За съжаление обаче изследователят не успява да завърши работата си. В последните години подобно начинание бе подето в рамките на проекта „Четвърт хилядолетие История славянобългарска“, разработван от съвместен екип на ЮЗУ „Неофит Рилски“ и СУ „Св. Климент Охридски“ с ръководител проф. Д. Караджова и подкрепен от МОМН, Фонд „Научни изследвания“: върху нея работиха Маргарет Димитрова, Димитър Пеев, Лъчезар Перчеклийски и Любка Ненова с консултациите на проф. Надежда Драгова, проф. Иван Добрев и проф. Даринка Караджова, а публикуването на подобна библиография е въпрос на близкото бъдеще.

По време на работата ни по създаването на Национална база данни от дигитални копия на Паисиевата история към ЮЗУ в рамките на споменатия вече проект имахме възможността да работим *de visu* с голяма част от преписите¹. Оказа се, че тъй като досега често пъти се работи по писмени източници, известна част от информацията за преписите в съществуващите библиографски изследвания е остаряла и има нужда от актуализация – понякога има нови библиотечни сигнатури, в други случаи се е сменило местонахождението на преписа, в трети имахме достъп до преписи, за които досега не се знаеше почти нищо сигурно. Освен това през 2012 г. се появиха нови издания и нови проучвания, нови дискусии. Тези и други обстоятелства ни убедиха, че публикуването на един кратък „чек-лист“ на съществуващите ръкописи на *История славянобългарска* с актуална информация за това, къде и под каква сигнатура се съхраняват, къде са възникнали и дали са влезли в Националната база данни от дигитални копия на *Историята* и на коя текстова фамилия принадлежат, би било изключително полезно. Естествено, изнесената информация няма претенции нито за изчерпателност, нито за всеобхватност. Единствената ни цел е актуализация на базисната информация за преписите и техните издания и проучвания, като се надяваме с това да провокираме интерес от страна на изследователите в посока на по-нататъшното попълване на

¹ Благодарни сме на Народната библиотека „Св. св. Кирил и Методий“ в София, на Зографската света обител и Хилендарския манастир (Света гора Атонска), на Хилендарската изследователска библиотека (Университет на щата Охайо, САЩ), на учителския колектив на ОУ „Христо Ботев“ в гр. Калофер и други хранилища за предоставените ни копия.

Националната база данни, най-вече с дигитални копия на преписи от частни колекции, а и не само.

Представеният по-долу списък се основава на описите на библиотеки, в които се съхраняват преписи, както и на описите на преписите на Б. Ангелов (1961, 1966) и М. Стоянов (1962). Библиография, която присъства у Тодоров (2003) и която практически стига до 1982 г., не се цитира (с редки изключения). Цитираме задължително описите (ако има) на хранилищата. Стремим се да представим и всички названия, с които е известен даден препис: те са три типа – по името на преписвача, по името на притежателя или по името на мястото, където е написан или съхраняван ръкописът. Тъй като по тези въпроси има противоречия между учените (когато няма бележка на книжовника, която да дава ясна информация за кописта, времето и мястото на създаване на ръкописа), един и същ ръкопис има повече от едно име от един тип.

Текстът на Паисиевата *История* е бил многократно преписван, променян и редактиран, съкращаван, допълван, съчетаван с други текстове в продължение на повече от столетие – това се подчертава от всички, работили с преписи на *Историята*. Съществуват обаче различия между учените, когато те оценяват и класифицират преписите². Тук ще говорим предимно за преписи, защото малко от наличните ръкописи съдържат автографи на редактори или компилатори. Приетите досега названия от типа Рилска преправка/преработка, Поп-Йоанова преправка/преработка, Змеевска преправка/преработка оставят впечатление за наличие на множество преработки на Паисиевия текст. В повечето от случаите става дума за преписи или езиково-стилови редакции на една и съща компилация. Когато тук разграничаваме редакции, под този термин разбираме текстологичен тип³. Повечето текстологични наблюдения, дадени от нас в тази статия, се основават на предишни изследвания, но и на наша проверка – с изключение на групата на компилациите: в тази група за афилиацията на даден ръкопис към текстологично семейство съдим само по съществуващи изследвания. Добре се очертава една група преписи, които са много близки до оригиналния Паисиев текст, т.нар. архаични преписи. Освен това има езиково-стилистични редакции, понякога с разширяване на някои епизоди. Отделна група са т.нар. преправки или преработки, които имат обикновено компилативен характер. Не смятаме, че имаме

² Срв. например напоследък Драгова 2012а и Радев 2012: 124 – 158, а по-рано Тодоров 1982.

³ Срв. този подход у Тодоров 1982.

достатъчно информация на този етап, за да начертаем стема на преписите и да определим с точност антиграфите и апографите. Сочим само принадлежността на всеки отделен препис към определена текстова фамилия. Не включваме в списъка преписи, чието местонахождение е неизвестно и не е сигурно дали днес са налични⁴.

Основните групи, в които попадат известните днес преписи, са: а) архаична група (основна редакция у Тодоров 1982⁵ и Драгова 2012а: 18, която също я нарича и първообразна), включваща автографа на Отец Паисий и онези преписи, които са най-близо до предполагаемите белови, които той е донесъл в българските земи – именно чрез съпоставка на тези преписи може да се реконструира донякъде колко са били беловите и как са били преписвани/възприемани от първите читатели (тук група **A**); б) група на „Софрониевия учебник по „История славянобългарска“ според определението на Н. Драгова (2012а: 18), или Софрониева редакция по Тодоров (1982: 42 – 44) – (тук група **B**). Поп Стойко Владиславов, когато прави втори препис на *Историята*, онароднява (демократизира) езика и изказа и прави някои добавки. В Еленския препис Дойно Граматик прави други добавки – тук група **B1**; друга подгрупа на **B** е групата на Пантелеймоновата версия (**B2**): когато отец Пантелеймон, проигумен хилендарски, преписва Софрониевия „учебников вариант“, той прави редакция предимно на езиково равнище, но включва и някои добавки, например разширява сведенията за св. Димитър Басарбовски (всъщност нямаме категорични сведения, че именно той прави тази редакция, но неговият препис, съдържащ тази версия на *История славянобългарска*, е най-ранен и затова тук я наричаме Пантелеймонова версия; г) преправки и компилации, които включват и други текстове (**C, D**)⁶.

Последователността тук при изреждане на ръкописите, които не са компилации, не следва разпределението по текстови семейства, а е

⁴ Информация за такива ръкописи може да се види у Стоянов 1962, Ангелов 1961, Тодоров 1981.

⁵ Срв. и Тодоров 1967 и 1971.

⁶ Това най-общо разграничение съвпада с групирането, обосновано напоследък от Н. Драгова: „а) основна група (първообразна); б) Софрониев учебник по „История славянобългарска“ от 1781 г.; в) Рилски царственик; г) Габровска сглоба от 1833 г.; д) единични части в сборници“ (Драгова 2012а и 2012б: 58), много близко е до очертаните редакции от Тодоров (1982) и се различава от общата схема на Ив. Радев (2012), която не отчита езиково-стилистичните редакции. В разпределението по групи на ръкописите сме използвали публикации, доклади и лекции на проф. Н. Драгова, както и Тодоров (1982, 1985) и Стоянов (1962), Ангелов (1961, 1966), Динеков (1963).

по хронология (с всички условности на този ред). В отделен дял са компилациите.

* * *

1. Зографска чернова (автограф, първообраз, оригинал). Място на възникване: Хилендарската света обител; завършена в Зографската света обител на Св. гора Атонска. Местонахождение: библиотеката на Зографския манастир „Св. Георги“. **Сигнатура:** *Зогр 43* (Кодов 1994: 47); стари инв. номера 168 и по-рано 243. Копие в Националната база данни от дигитални копия на Паисиевата история (понататък НБД) – да.

Смята се за автограф на самия Отец Паисий. Днес части от Паисиевия автограф липсват, няколко в средата и повече в края; липсващият текст е бил попълнен от отец Мартиниан, който преписва от изданието на Балан (1898). Този ръкопис е издаван няколко пъти: Иванов 1914 (наборно); Райков 1989 (фототипно и дипломатическо); Зографска чернова 1998 (фототипно заедно с превода на П. Динеков) и Зографска чернова 2012 (фототипно с превода на П. Динеков); ИС 2012 (фототипно, наборно с различия по 6 архаични преписа и с нов превод от Д. Пеев). Многобройните изследвания върху Паисиевия текст обикновено са на основата на този ръкопис; тук даваме само най-нова библиография: Драгова, Тачева 2012; Деянова 2003, 2010, 2011, 2012 и 2013, Радев 2012. Този ръкопис е в основата на група А.

2. Първи Софрониев (Първи котленски) препис от 1765 г. Място на възникване: Котел. Местонахождение: НБКМ, София. **Сигнатура:** *НБКМ 368* (Цонев 1910: 411, Каталог 2008: 14⁷). Копие в НБД – да.

Според бележка на поп Стойко Владиславов на л. 1а той преписва тази история през 1765 г. – м. януари, по екземпляр, донесен от Паисий, йеромонах от Света гора, и оставя новия препис в храма на св. св. Петър и Павел в Котел. В преписа има неголеми езикови промени, предимно повече източнобългаризми и църковнославянизми в сравнение с Паисиевия автограф; група А.

Издания: Романски 1938 (успоредно с втория препис на поп Стойко) и Райков 1972 (факсимилно издание и вътрешноезиков превод); по този препис са издавани липсващите части в автографа (Ива-

⁷ Преглед на преписите от НБКМ с нова археографска информация и цветни снимки има в Каталог 2008; този опис ще бъде цитиран по-нататък след съответния том на Описа на ръкописите в НБКМ.

нов 1914, ИС 2012); различията от него са публикувани в Ангелов 1961 и ИС 2012.

3. Поп-Алексов (Самоковски) препис от 1771 г. на поп Алекси Велкович Попович. Място на възникване: Самоков. Местонахождение: Църковно-исторически и архивен институт към Св. Синод на БПЦ. **Сигнатура:** *ЦИАИ 137* (Спространов 1900: 223 – 228). Копие в НБД – да.

Младият тогава йерей оставя бележка кога и къде е направил преписа си (л. 131). В сравнение със Зографския автограф и Първия Софрониев препис има повече словоредни размествания и някои лексикални промени, пропуснати или добавени думи (например съюз **и**). Промени има и в послеслова; група **А**. Преписът е послужил за антиграф (извод) на Никифоровия препис.

Издание: Кръстев, Иванова 2004 (фототипно); различията от този препис са дадени в Ангелов 1961, някои в Иванов 1914, много по-изчерпателно в ИС 2012. Изследвания (по-нови): Темелски 2000: 276 – 279, Димитрова 2012а: 106 – 108, Ненов 2013.

4. Никифоров (Рилски, Дриновски) препис от 1772 г. Място на възникване: Рилски манастир. Местонахождение: Архивен институт при БАН. **Сигнатура:** *Арх. инст. БАН № 96* (стар инв. № I, 29) (Кодов 1969: 251 – 253). Копие в НБД – да.

Преписът е направен от монах Никифор по преписа на йерей Алекси Велкович Попович според бележката на монаха; има незначителни разлики спрямо Поп-Алексовия препис; група **А**. Издание и изследване: Ангелов 1961.

5. Втори Софрониев (Втори котленски) препис от 1781 г. Място на възникване: Котел. Местонахождение: Библиотека на Румънската академия на науките, Букурещ. **Сигнатура:** *БРАН 438*. Копие в НБД – не (само няколко цветни снимки на кориците и началните листове).

Поп Стойко Владиславов оставя бележка, че пише в Котел през 1781 г. Внася редица промени в езика и стила предимно, както и някои допълнения; послесловът е непълен, има промени в главата за българските светци и др. Тази редакция се разпространява широко. Н. Драгова я нарича „Софрониев учебников вариант на История славянобългарска“; група **В**. Издание и изследване: Романски 1938 (наборно издание в съпоставка с Първи Софрониев препис и Зографския автограф); изследвания (по-нови): Драгова 2005, Драгова 2012б.

6. Кованлъшки препис от 1783 г. на поп Стоян. Място на възникване: с. Кованлък (дн. Пчелище), Великотърновско. Местонахож-

дение: НБКМ, София. **Сигнатура:** *НБКМ 369* (Цонев 1910: 412, Каталог 2008: 16). Копие в НБД – да.

Според бележките на 1а, 1б и на листа, залепен на задната корица, Стоян йерей е преписал **Историята** на Паисий в с. Кованлък през 1783 г. Много близък препис до Втория Софрониев препис, дори началната заставка е еднаква; група **В**. Изследвания (нови): Радев 2012: 237 – 243; Димитрова 2011.

7. Еленски препис на Дойно Граматик от 1784 г. Място на възникване: Елена. Местонахождение: НБКМ, София. **Сигнатура:** *НБКМ 370* (Цонев 1910: 412 – 413, Каталог 2008: 18). Копие в НБД – да.

На гърба на първия лист 1б на самата *История* (или на л. 54б в ръкописа конволют) има бележка, че Дойно Граматик от Елена е преписал Паисиевата *История* през 1784 г. Преписът принадлежи на група **В**, но има добавки и от други източници; подвързан е със *Стематографията* на Христофор Жефарович, печатана през 1741 г. във Виена. Тук група **В1**⁸; по-нови изследвания: Иванова 2000; Радев 2012: 244 – 249.

8. Музеен (Белови, Цариградски, Втори Самоковски) препис от 80-те г. на XVIII в.⁹ Място на възникване: може би Самоков(ско). Местонахождение: НИМ. **Сигнатура:** *инв. № 39646*. Копие в НБД – да.

Преписът е датиран по водни знаци. Текстът му е много близък до Паисиевия автограф, но е с червенослови и повече църковнославянски; наричан е „белова“ (с това определение е изразявано и несъгласие, вж. например Радев 2012); изказано е предположение, че може да е създаден в Самоков; има механична липса на текст (липсва един лист) в послеслова; група **А**. Издание: Белова 2004 (фототипно, придружено от превода на П. Динеков и изследвания); от този препис са дадени разночетения в ИС 2012; Изследвания: Караджова 1997; Христова 1998; Драгова 2003 и 2004; Димитров 2004; Темелски 2000: 280 – 281; Радев 2012: 159 – 172; Деянова 2013.

9. Пантелеймонов (Първи Русенски) препис от 1809 г. Място на възникване: Русе. Местонахождение: Хилендарски манастир на Света гора. **Сигнатура:** *Хил. 294 (308)* (Богдановић 1978: 128). Копие в НБД – да.

В бележки (на л. 1б и 95б) отец Пантелеймон, проигумен хилендарски, съобщава, че е преписал *Историята* в Русе през 1809 г. Преписана е версията на Софрониевия учебников вариант, но са направени

⁸ Тодоров (1982: 43 – 44) също отделя преписите, които възхождат към Еленския, в подгрупа.

⁹ Според Драгова (2012а: 18) недатиран.

и редица промени, предимно езиково-стилистични, както и някои добавки; група **В2**. Изследвания: Стефанов 2007; Димитрова 2011 и 2012б; Драгова 2012б; Радев 2012: 250 – 271; Илиева, Димитрова 2013.

10. Гладичов (Преображенски) препис от 1809 г. Място на възникване: Русе.

Местонахождение: Окръжен държавен архив във Велико Търново. **Сигнатура:** фонд 165, оп. 2, арх. ед. 3. Копие в НБД – да.

Преписвачът Влад Поппетков Гладичов, родом от Габрово, съобщава на л. 86а, че преписва *Историята* в Русе от ръкописа на Отец Пантелеймон от Хилендар; копистът прави незначителни промени; група **В2**. Издание и изследвания: Караджова, ред. 2012 (фототипно и наборно издание с бележки), Харалампиев 2012, Караджова 2012а и 2012б, Драгова 2012б, Радев 2012: 272 – 281.

11. Лазаров (Втори русенски) препис от 1811 г. Място на възникване: Русе. Местонахождение: НБКМ, София. **Сигнатура:** НБКМ 776 (Цонев 1923: 468 – 469; Каталог 2008: 24). Копие в НБД – да.

На л. 78б след Паисиевия послеслов даскал Никола Поплазаров от Русе оставя бележка през 1811 г., че посвещава книгата на хаджи Димо Хаджигеоргиевич, български търговец. Изказано е мнение, че текстът е преписан от изгубения днес Жеравненски препис, един от най-ранните преписи на Паисиева *История*, направен от Паисиев оригинал преди 18 май 1772 г. (Тодоров 1981, 1983); в сравнение с другите преписи, които се свързват с Жеравненския препис – Чертков и Тошковичев, в Лазаревия има повече отлики, грешки; група **А**. Издания и изследвания: от него са включени разночетения в ИС 2012; Тодоров 1983.

12. Карловацки препис от началото на XIX в. Място на възникване: неизвестно. Местонахождение: Библиотека на сръбската патриаршия, Белград. **Сигнатура:** P 140. Копие в НБД – да.

Вероятно е преписан от Гладичовия препис или от негов апограф; група **В2** (Димитрова 2012б, Димитрова, Илиева 2013).

13. Тошковичев (Калоферски) препис, писан не по-късно от 1829 г. Място на възникване: вероятно Русия. Местонахождение: Основно училище „Христо Ботев“, гр. Калофер. **Сигнатура:** Инв. №: XII – 2, отд. *История*. Копие в НБД – да.

Бил е притежание на Стефан Тошкович в Одеса; смята се за апограф на Жеравненския препис, много е близък до Чертковия, но няма червенослови; група **А**.

Издания: Лонгинов 1885 и 1893; Москов 1893; Балан 1898; разночетения от него са включени в ИС 2012. Изследвания: Тодоров 1981 и 1983.

14. Венелиновски препис от 1838 г. Място на възникване: неизвестно. Местонахождение: Руска държавна библиотека, Москва. **Сигнатура:** РГБ, ф. 49 (архив Венелина), к. 7, ед. хр. 8 (стара сигн. 1022). Копие в НБД – да.

Направен е по Зотовския препис (с неизвестно нахождение днес) за Ю. Ив. Венелин; група **В2**¹⁰.

15. Башкьойски препис от 1841 – 1842 г. Място на възникване: с. Башкьой (дн. Кирсово), Бесарабия. Местонахождение: НБКМ, София. **Сигнатура:** НБКМ 375 (Цонев 1910: 416; Каталог 2008: 40). Копие в НБД – да.

Според бележки на л. 1б и 41а е преписан от свещеник Василий Емануилов Стефанов, родом от Сливен, по „хилендарския Царственик, който е изписан на 9 ноември 1820“ (днес неидентифициран); група **В2** (Тодоров 1982: 44). Изследвания (нови): Радев 2012: 336 – 352.

16. Първи търновски (Първи Славейков, Славейков А) препис от 1842 г. Място на възникване: Велико Търново. Местонахождение: НБКМ, София. **Сигнатура:** НБКМ 371 (Цонев 1910: 416, Каталог 2008: 44). Копие в НБД – да.

П. Р. Славейков и Хр. Драганов преписват през 1842 г. Еленския препис; група **В1**. Изследвания (нови): Радев 2012: 284 – 289, 317 – 323; Перчеклийски 2013: 45 – 57.

17. Втори търновски (Втори Славейков или Славейков Б) препис, направен от П. Р. Славейков и Хр. Драганов вероятно през 1842 г. Място на възникване: Велико Търново. Местонахождение: НБКМ, София. **Сигнатура:** НБКМ 372 (Цонев 1910: 414, Каталог 2008: 62). Копие в НБД – да.

Много близък до Първи търновски препис, но с малки добавки от недостигналия до нас т. нар. Фотиновски царственик или Втора старозагорска преработка от група **Д**; група **В1** (Перчеклийски 2013: 45 – 57, Радев 2012: 284 – 289, 317 – 323).

18. Ахтаров препис, създаден не по-рано от 1842 г. Място на възникване: Велико Търново. Местонахождение: Архивен институт при БАН. **Сигнатура:** Арх. инст. БАН № 102 (Кодов 1969: 258 – 260). Копие в НБД – да.

Запазени са само 10 листа от *Историята*, включени в голям сборник със смесено съдържание; вероятно група **В1**.

¹⁰ Срв. и (Тодоров 1982: 44).

19. Белочерковски (Горнотурченски, Поп-Драгиев) препис от 1843 г., наричан *Царственик* от преписвача. Място на възникване: с. Бяла черква (Мурад бей, Горни турчета), Великотърновско. Местонахождение: НБКМ, София. **Сигнатура:** *НБКМ 1116* (Стоянов, Кодов 1964: 453 – 455, Каталог 2008: 44). Копие в НБД – да.

Преписан е от даскал Драгия през 1843 г. в с. Горни турчета според бележката му (1а); група **В2**; изследвания (нови): Радев 2012: 308 – 317, Радева 2012.

20. Академичен (Софийски) препис от времето между 1840 и 1850 г. Място на възникване: неизвестно. Местонахождение: Архивен институт при БАН. **Сигнатура:** *Арх. инст. БАН № 97* (стара сигн. 3300) (Кодов 1969: 254 – 255). Копие в НБД – да. Непълен препис; група **В2**.

21. Трети търновски (Шишков) препис от 1845 г. Място на възникване: Велико Търново. Местонахождение: НБКМ, София. **Сигнатура:** *НБКМ 376* (Цонев 1910: 417, Каталог 2008: 46). Копие в НБД – да.

Преписан според бележките (1а, 102б, 117б) от Теодор Николаевич (Шишков) в Търново; група **В1** – по Еленския препис (Стоянов 1962: 589, Тодоров 1982: 44); за кописта и историята на ръкописа вж. Радев 2012: 299 – 302.

22. Четвърти търновски (Чехларовски) препис вероятно от началото на XIX в. Място на възникване: неизвестно. Намерен във Велико Търново. Местонахождение: НБКМ, София. **Сигнатура:** *НБКМ 373* (Цонев 1910: 414, Каталог 2008: 56). Копие в НБД – да.

Намерен е в Търново от Н. Чехларов; непълен препис с разместени листове; в някои отношения се доближава до група **В2**, но има и доста разлики; за Чехларов вж. Радев 2012: 289 – 296.

23. Мердански препис, XIX в. Място на възникване: неизвестно. Намерен в с. Мерданя, Великотърновско. Местонахождение: Библиотека на Търновската митрополия. **Сигнатура:** *няма данни*. Копие в НБД – не.

Преписът е само частично запазен; много е близък до Гладичовия препис, може би е негов апограф; група **В2**. Изследвания (пони): Кенанов, Петков 1988, Харалампиев 2006.

24. Втори музеен (Бобчев) препис на даскал Тодор Пирдопски от 30-те години на XIX в. Място на възникване: вероятно Пирдоп. Местонахождение: НИМ, София. **Сигнатура:** *КВП 14848*. Копие в НБД – да.

Спорно е сред учените кой е антиграфът/протографът на преписа, тъй като в него има съкращения и промени на *Историята*; по-

скоро група **В2**; изследвания: Караджова 1997; Драгова 2003; Драгова 2012: 61 – 66; Радев 2012: 185 – 203.

25. Чертков (Московски) препис, XIX в. Място на възникване: вероятно в Русия. Местонахождение: Държавен исторически музей, Москва. **Сигнатура:** *ГИМ, Чертков 310*. Копие в НБД – да.

Смята се за апограф на Жеравненския препис; близък до Тошкочевичевия; група **А**.

Издания и изследвания: разночетения от този препис са включени в ИС 2012; Венедиктов 1962, 1990, Тодоров 1983, Ненова 2009, 2012, Радев 2012: 375 – 380.

26. Поп-Пунчова преработка от 1796 г. Място на възникване: с. Мокреш, Ломско. Местонахождение: НБКМ, София. **Сигнатура:** *НБКМ 693* (Цонев 1923: 284 – 306, Каталог 2008: 20). Копие в НБД – да.

Смята се за първата преработка на Паисиевия текст (Банков 1980) – против това определение вж. Радев 2012: 173 – 184. Тодоров 1982: 440 определя текста на Паисиевата *История* тук като „трета по време на възникване“ редакция. В дамаскинарски по тип сборник са включени части от Паисиевия текст (на л. 340б – 379б и др.), като езикът е близо до народната езикова стихия – група **С**.

КОМПИЛАЦИИ (ПРЕРАБОТКИ / ПРЕПРАВКИ): група D

27. Рилски царственик / Рилска преработка / преправка / сглоба / компилация. Място на възникване: Рилският манастир. Местонахождение: НБКМ, София. **Сигнатура:** *НБКМ 775* (Цонев 1923: 468, Каталог 2008: 26). Копие в НБД – да.

На л. 1а има бележка, че ръкописът е дело на монах Паисий Рилски от Бажлари. „История славянобългарска“ и „История во кратце о болгарском народе словенском“ (1792) на йеросхимонах Спиридон са основните извори на една нова компилация. Има подозрение, че самият Паисий Николаевич е автор на този компилативен текст (Тодоров 1982, Драгова 2012а: 18), докато според Радев 2012: 112 – 118 компилацията е създадена от самия Спиридон. Тя става основа (протограф) на много преписи (Тодоров 1982: 45 – 46 и 1985); група **D1**; издание и изследване: Ангелов 1966.

28. Пирдопска преработка на даскал Тодор Пирдопски от 30-те години на XIX в. Място на възникване: Пирдоп. Местонахождение: НБКМ, София. **Сигнатура:** *НБКМ 374* (Цонев 1910: 416; Каталог 2008: 58). Копие в НБД – да.

Компиляция на базата на версията на Рилския царственик от 1825 г. и първоначалната версия в Никифоровия ръкопис от 1772 г. (група **A**) с редица добавки според Тодоров 1982: 46 – 47; група **D2**.

29. Хилендарски препис от началото на XIX в. (може би от 20-те или 30-те години). Място на възникване: вероятно Рилския манастир. Местонахождение: Хилендарски манастир на Св. гора. **Сигнатура:** *Хил. 723 (629)* (Богдановић 1978: 241). Копие в НБД – да.

Изказано е предположение, че преписът може да е направен от рилски или хилендарски книжовник. Преписът не е пълен. Текстът е много близък до Рилския царственик; група **D1** (Тодоров 1985).

30. Поп-Йоанов препис от първата половина на XIX в. Място на възникване: Рилският манастир. Местонахождение: НБКМ, София. **Сигнатура:** *НБКМ 1113* (инв. № 1/1949) (Стоянов, Кодов 1964: 448 – 450; Каталог 2008: 28). Копие в НБД – да.

На л. 1а има бележка от 1830 г., че книгата е на поп Йоан. Текстът е много близък до Рилския царственик; група **D1** (Тодоров 1985).

31. Старозагорски препис (Първа старозагорска преправка/ преработка) от 1837 г. Място на възникване: Стара Загора. Местонахождение: Регионален исторически музей, Стара Загора. **Сигнатура:** *б Сз 108*. Копие в НБД – да.

Текстът е близък до Рилския царственик, но езикът е много по-близък до народното говорене; група **D1a** (Тодоров 1985).

32. Григоровичев ръкопис (преработка/преправка) от 30-те – 40-те г. на XIX в. Място на възникване: неизвестно (може би Стара Загора). Местонахождение: Руска държавна библиотека, Москва. **Сигнатура:** *РГБ, ф. 87 (собрание Григоровича), ед. хр. 50* (стара сигн. 1731). Копие в НБД – да.

Преписът е много близък до Старозагорския; група **D1a** (Тодоров 1985); части от текста са публикувани от Лавров (1985).

33. Първи Харитонов (Втори змеевски) препис от 1831 г. Място на възникване: с. Змеево (Дервент), Старозагорско. Местонахождение: НБКМ, София. **Сигнатура:** *НБКМ 1115* (инв. № 4/1933) (Стоянов, Кодов 1964: 452, Каталог 2008:30). Копие в НБД – да.

Преписвачът – учителят монах Харитон – е оставил бележка на л. 2б, че пише през 1831 г. в с. Змеево. Много близък препис до Поп-Йоановия препис, с малки разлики; антиграф на Втори Харитонов препис; група **D1** (Тодоров 1985).

34. Втори Харитонов (Чирпански, Геров) препис от 1831 г. Място на възникване: Чирпан. Местонахождение: НБКМ, София. **Сигнатура:** *НБКМ 1114* (Стоянов, Кодов 1964: 450 – 451). Копие в НБД – да.

На л. 77б монах Харитон е оставил бележка, че преписва *Историята* в гр. Чирпан през 1831 г., докато учи децата, и че трима писари участват в преписването. Апограф на Първи Харитонов препис; група **D1** (Тодоров 1985).

35. Геров препис от втората половина на XIX в. Място на възникване: Пловдив. Местонахождение: НБКМ, София. **Сигнатура:** *НБКМ, БИА, ф. 22, арх. ед. 622* (Стоянов, Кодов 1964: 450 – 451, Каталог 2008: 32). Копие в НБД – да.

Създаден от Найден Геров може би между между 1851 и 1853 г. (според друго мнение през 1860 г.) Смята се за апограф от Втори Харитонов препис; група **D1** (Тодоров 1985); издание Кръстева (2012).

36. Пазарджишки (Кесариев) препис от 1840 – 1841 г. Място на възникване: Пазарджик. Местонахождение: НБКМ, София. **Сигнатура:** *НБКМ 1235* (Стоянов, Кодов 1971: 78 – 79, Каталог 2008: 38). Копие в НБД – да.

Наречен е Кесариев, защото се смята, че преписът е направен от ученика на Отец Неофит Рилски Кесарий Попвасилиев, учител в Пазарджик – мнение, което напоследък бе оборено от Караджова 2012в; група **D1** (Тодоров 1985); издание и изследване: Радев 2012а.

37. Панагюрски препис от 40-те – 50-те години на XIX в. Място на възникване: неизвестно. Местонахождение: НБКМ, София. **Сигнатура:** *НБКМ 1236* (Стоянов, Кодов 1971: 79 – 80; Каталог 2008: 60). Копие в НБД – да.

Близък до Кесариевия препис; група **D1** (Тодоров 1985, Радев 2012: 225 – 228).

38. Болградски/ Кларков ръкопис (компиляция) от началото на XIX в. Място на възникване: неизвестно. Местонахождение: Хилендарска изследователска библиотека, Университет на щата Охайо, Калъмбъс, САЩ. **Сигнатура:** *OSU, HRL 1*. Копие в НБД – да.

В сборника са преписани два текста: версия, близка, но не и идентична на Рилския царственик (**D1**), и версия, принадлежаща на основната (архаичната) група **A**; група **D3**; изследвания: Тодоров 1985, Николова-Хюстън 2012, Радев 2012: 353 – 375.

39. Първа габровска сглоба (преработка) от 1832 г. Място на възникване: Габрово. Местонахождение: НБКМ, София. **Сигнатура:** *НБКМ 1436* (инв. номер 3/974). Копие в НБД – да.

Преписвачът Дечо Иоанов Манафов, млад по онова време учител, родом от Севлиево, работил в Габрово, е оставил кратък запис на л. 56а и по-подробна бележка на лл. 121б – 122а, че пише през 1832 г. в Габрово. Сглоба между Паисиевата *История* и *Историята* на йе-

росхимонах Спиридон (Христова, Караджова, Вутова 1996: 193 – 195; Каталог 2008: 34); версия **D4** (вероятно).

40. Втора Габровска сглоба (Втора габровска преработка) от 1833 г. Място на възникване: Габрово. Местонахождение: НБКМ, София. **Сигнатура:** *НБКМ 1112* (инв. № 32/959) (Стоянов, Кодов 1964: 446 – 448, Каталог 2008: 36). Копие в НБД – да.

В един сборник са обединени превод на *Александрията* и история на българите. Според бележка на кописта (9а) той пише през 1833 г. в Габрово. Според Радев 2012: 302 – 308 преписвачът е Иванчо Гладича, а компилаторът е Влад Поппетков Гладичов. Изказано е мнение, че историческият текст е компилиран от повече източници, един от които е версията на група **D1** (Драгова 2012а: 20); Тодоров 1982: 48 смята, че „съединението на Паисиевата история с историята на Спиридон е направено независимо от компилативната редакция на Паисий Рилски“; версия **D5**.

41. Втори хилендарски препис от 40-те години на XIX в. Място на възникване: Хилендарският манастир. Местонахождение: Хилендарски манастир на Св. гора. **Сигнатура:** *Хил. 295 (309)* (Богдановић 1978: 128). Копие в НБД – да.

Препис на Онуфрий Попович (приятел и сподвижник на Неофит Бозвели) на версията на Рилския царственик; **D1** (Тодоров 1985).

42. Свищовски препис от 1842 г. Място на възникване: Свищов. Местонахождение: частно притежание (Стоянов 1962: 586). **Сигнатура:** *няма данни*. Копие в НБД – не.

Според бележка на преписвача този „летопис“ е преписан от Василий Станкович от град Свищов през 1842 г. по молба на хаджи Тончо Христович от Свищов, като копистът споменава, че най-напред този „летопис“ е „исписан“ от ръката на поп Йоаникий Петкович от с. Змеево в 1830 г. (т. нар. Първи змеевски препис, който днес не е наличен); вероятно група **D1** (Перчеклийски 2013: 10, 56 и др.)¹¹.

43. Ахтаров царственик (преработка) от 1844 г. Място на възникване: Велико Търново. Местонахождение: Църковно-исторически и архивен институт към Св. Синод на БПЦ. **Сигнатура:** *ЦИАИ 1523* (Пандурски 1972). Копие в НБД – да.

Писан е от Кънчо Стоянович и Стоян Пенев Ахтар в Търново за Спиридон Н. Палаузов. Непълен препис. Текстът е много близък до Григоровичевия препис от група **D1a**, но има добавки от редакцията

¹¹ Тодоров 1982: 48 обособява отделна „Свищовска редакция на Василий Станкович“.

на Еленския препис (**V1**), на която принадлежат Славейков А и Славейков В; група **D16**; издание и изследване: Перчеклийски 2013¹².

44. Царственик или история болгарская на Христки Павлович от 1844 г. Място на възникване: печатно издание, Будапеща. Местонахождение: екземпляр в НБКМ, Рилския манастир и др. Копие в НБД – да.

За компилацията е използвана по-ранна компилация (направена от П. Р. Славейков и Хр. Драганов на базата на текстологични версии D1 и В (срв. Ахтаров царственик), както и други източници (Златарски 1906, Перчеклийски 2013: 11, 46 – 57 и др.); група **D1в**.

45. Оджакот (пирдопски) препис от началото на 80-те години на XIX в. Място на възникване: Пирдоп. Местонахождение: НБКМ, София. **Сигнатура:** *НБКМ 1438* (инв. № 28/1959). Копие в НБД – да.

Димитър П. Оджакот, опълченец от Пирдоп, сам подписва преписа си (л. 64б, л. 65а). Близък е до печатния *Царственик* на Христки Павлович от 1844 г., с някои съкращения, добавки и стилови и езикови промени (Стоянов 1962: 592, Христова, Караджова, Вутова 1996: 195 – 196); група **D1в**.

46. Чучулайн препис (Банска преработка; Втори бански препис) от 1882 г. Място на възникване: Банско. Местонахождение: Къща музей „Никола Вапцаров“, Банско. **Сигнатура:** *няма данни*. Копие в НБД – да.

Препис от Константин Ив. Чучулайн на *Царственика* на Христки Павлович; група **D1в** (Стоянов 1962: 593).

Павликянски преписи от XIX в. на преработка с латински букви.

Не са изследвани из основи в текстологичен и езиков план.

47. Първи павликянски препис, Царописмо, от втората половина на XIX в. Място на възникване: Пловдивско. Местонахождение: НБКМ, София. **Сигнатура:** *НБКМ 777* (Цонев 1923: 469, Каталог 2008: 64). Копие в НБД – да.

¹² Перчеклийски 2013: 56 и др. сочи за антиграф на преписа предполагаем (неизвестен) Търновски царственик от 1842/1843 г., който е препис на реконструируема Славейково-Драганова компилация от означените тук версии/редакции като V1 и D1a. В неговата стема Първи търновски препис като препис на Еленския влиза в тази компилация, докато Тодоров 1982: 48 – 49 говори за „компилативна редакция на П. Р. Славейков“, която е „представена с четири преписа: Първи Търновски от 1842, Втори Търновски от 1842, Ахтаров препис и препис на Кънчо Стоянович“ (последният тук е наречен Ахтаров царственик според изданието на Перчеклийски). В представянето на ръкописите тук следваме характеризиранието на преписите и стемата на Перчеклийски 2013: 56.

Смята се за преработка на *Царственика* на Христаки Павлович, но с добавки и съкращения и с напълно народен език (Пловдивски павликянски диалект) (Стоянов 1962: 590 – 591); група **D1va**.

48. Втори павликянски препис, Царописмо, Лаврентиев препис: писан от Лавренти Кьосестоянов от средата на XIX в. (между 1846 и 1855 г.). Място на възникване: вероятно Пловдив. Местонахождение: НБКМ, София. **Сигнатура:** *НБКМ 1313* (инв. номер 2/950) (Стоянов, Кодов 1971: 115 – 117, Каталог 2008: 50). Копие в НБД – да.

Част от павликянски сборник. Според бележка на л. 17б книжовникът е Лавренти Кьосестоянов от Филба (Пловдив), който „преписа тази книга по образеца на дон Петър...“. Смята се за преработка на *Царственика* на Христаки Павлович с добавки и преправки, издадени и коментирани от Стоянов 1959: 267 – 304; група **D1va**.

49. Трети павликянски препис, Царописмо, Дон-Едуардов препис от 1849 г.: копист е дон Едуардо. Място на възникване: с. Калъчлий (дн. Генерал Николаево), Пловдивско. Местонахождение: НБКМ, София. **Сигнатура:** *НБКМ 1312* (Стоянов, Кодов 1971: 113 – 115). Копие в НБД – да; група **D1va**.

50. Четвърти павликянски препис на дон Петър Балсамджийски от 1856 г. Място на възникване: Пловдивско. Местонахождение: НБКМ, София. **Сигнатура:** *НБКМ 1314* (Стоянов, Кодов 1971: 117 – 118, Каталог 2008: 54). Копие в НБД – да.

Смята се, че е точен препис от преписа на дон Едуардо (НБКМ 1312); група група **D1va**.

ЛИТЕРАТУРА

Ангелов 1961: Паисий Хилендарски. *История славяноболгарская. Никифоров препис от 1772 г.* Подготви за печат Б. Ангелов. София: БАН, 1961.

Ангелов 1966: *Рилска преправка на „История славяноболгарская“* [на Паисий Хилендарски, направена от Паисий Рилски]. Увод и бележки от Боню Ст. Ангелов. София: БАН, 1966.

Балан 1898: Паиси Хилендарски. *Исторія Славеноболгарская*. 1762. Трѣмъ на българската словесность. Стѣмки за издание А. Теодоров. Пловдив: „Хр. Г. Дановъ“, 1898.

Банков 1980: Банков, Тр. За първата преправка на „История славяноболгарская“// *Език и литература*, 1980, № 1, 1 – 12.

- Венедиктов 1962:** Венедиктов, Г. К. За един нов препис на „История славеноболгарская“ от Паисий Хилендарски. // *Български език*, 12, 1962, № 6, 518 – 520.
- Венедиктов 1990:** Венедиктов, Г. К. Неизвестен препис на „История славяноболгарская“ на Паисий Хилендарски. // Г. К. Венедиктов. *Българистични студии* (превод от руски Р. Цойнска). София: „Наука и изкуство“, 1990, 11– 25.
- Деянова 2003:** Деянова, М. За синтактичното разнообразие в „История славеноболгарская“: По случай 280 г. от рождението на Паисий Хилендарски. // *Български език*, 50, 2003, кн. 1, 31 – 43.
- Деянова 2010:** Деянова, М. Отражения от самоковския градски говор през Възраждането в Паисиевата история „История славеноболгарская“. // *Български език и литература*, 52, 2010, кн. 3, 3 – 19.
- Деянова 2011:** Деянова, М. Новобългарско словообразуване в „История славеноболгарская“. // *Български език и литература*, 53, 2011, кн. 3, 3 – 19.
- Деянова 2012:** Деянова, М. Съвпадения между характерните диалектизми в Зографската чернова на „История славянобългарска“ и говорните характеристики на с. Доспей, Самоковско (по повод на 100 години от откриването на Зографската чернова) // *LiterNet* http://litenet.bg/publish19/m_deianova/suvpadeniia.htm (същото в сп. *Онгъл*, 4, 2012, 93–98 на <http://www.spisanie.ongal.net/broi4/MariaDeianova-2.pdf>).
- Деянова 2013:** Деянова, М. Вторият самоковски препис на „История славеноболгарская“ е изработен в град Самоков. // *Онгъл*. Електронно списание за етнология, медиевистика и археология, 5, 2013, 55–60 на <http://www.spisanie.ongal.net/broi5/3Deyanova.pdf>
- Димитров 2004:** Димитров, Б. Беловата на „История славянобългарска“ // Паисий Хилендарски. *История славянобългарска 1762. Белова*. София: УИ „Св. Климент Охридски“, 2004, 5 – 17.
- Димитрова 2011:** Димитрова, М. Пантелеймоновият препис на Паисиевата „История славеноболгарская“: между установените истини и бъдещите задачи. // Найда Иванова и др. (съст.) *Истина, мистификация, лъжа в славянските езици, литератури и култури*. Сборник с доклади от Десетите национални славистични четения, посветени на 90-годишнината от рождението на проф. Светомир Иванчев, 22 – 24 април 2010 г. Софийски университет „Св. Климент Охридски“. Факултет по славянски филологии). София: Лектура, 2011, 233 – 241.
- Димитрова 2012а:** Димитрова, М. Из късното ръкописно наследство на Самоковско. // *Етнос и сакрална география*. Годишник на Асоциация „Онгъл“. Т. 10. София: Род, 2012, 296 – 317 (същото в сп. *Он-*

- гъл, 4, 2012, 99 – 109 на http://www.spisanie.ongal.net/broi4/-6Dimitrova_M.pdf.pdf
- Димитрова 2012б**: Димитрова, М. Три преписа на „История славянобългарска“: Пантелеймонов, Гладичов и Карловацки. // *История славянобългарска 1762 – 2012. Научни хоризонти на четвъртхилядолетието*. Съст. Н. Драгова и Е. Тачева. София, 2012, стр. 89 – 101.
- Димитрова, Илиева 2013**: Димитрова, М., Л. Илиева. „История славянобългарска“ и Сремски Карловци. // *Езици на културата*. Сборник в чест на проф. Надежда Драгова (Благоевград, 2013) (под печат).
- Динеков 1963**: Динеков, П. Първообраз, преписи и преправки на Паисиевата история. // Паисий Хилендарски. *Славянобългарска история*. Под ред. на П. Динеков. София: Български писател, 1963, 130 – 138.
- Драгова 2003**: Драгова, Н. Новообявеният препис на № 1, „История славянобългарска“, експониран в Гербовата зала на Президентството. // *Studia Balkanica: Изследвания в чест на Веселин Трайков*. София: АИ „Проф. Марин Дринов“, 2003, 53 – 62.
- Драгова 2004**: Драгова, Н. Преписът на „История славянобългарска“ в Националния исторически музей. // *Паисий Хилендарски. История славянобългарска 1762. Белова*. София: УИ „Св. Климент Охридски“, 2004, 18 – 40.
- Драгова 2005**: Драгова, Н. Софрониевият учебников вариант на „История славянобългарска“. // *Класика и литературна история. Научен сборник в чест на проф. Любомир Стаматов*. Съст. Цветан Раковски. Благоевград: УИ „Неофит Рилски“, 2005, 125 – 160.
- Драгова 2012а**: Драгова, Н. Предупредомление (за онези читатели, които искат да придружат научните търсения между двете чествания „200-годишнината на „История славянобългарска“ през 1962 г. и „Четвъртхилядолетието“ ѝ през 2012 г.). // *История славянобългарска 1762 – 2012. Научни хоризонти на четвъртхилядолетието*. Съст. Н. Драгова и Ел. Тачева. София: „Болид-Инс“, 2012, 12 – 21.
- Драгова 2012б**: Драгова, Н. Софрониевият „Учебников вариант на „История славянобългарска“. // *История славянобългарска. Гладичов препис*. Изследване и текст. Съст. и отг. ред. Д. Караджова. София: „Болид-Инс“, 2012, 41 – 66.
- Драгова, Тачева, съст. 2012**: *История славянобългарска 1762 – 2012. Научни хоризонти на четвъртхилядолетието*. София: „Болид-Инс“, 2012.
- Златарски 1906**: Златарски, В. Царственикът на Христаки Павлович. // *Училищен преглед*, 11, 1906, № 7, 678 – 693.

- Зографска чернова 1998:** Паисий Хилендарски. *История славянобългарска 1762*. Зографска чернова. Факсимилно издание. Съст. К. Топалов, Б. Христова, Н. Вутова. София: УИ „Св. св. Кирил и Методий“, 1998.
- Зографска чернова 2012:** Паисий Хилендарски. *История славянобългарска 1762*. 250 години Зографска чернова – факсимилно издание. Предговор от Ив. Радев. София: „Бълг. бестселър“, Национален музей на книгата, 2012.
- Иванова 2000:** Иванова, Н. Андрия Качич Миошич и Еленският препис на Паисиевата история от 1784 г. (Стилистични и езикови трансформации). // *Българи и хървати през вековете. Андрия Качич Миошич и българите*. Съст. и ред. Р. Божилова и др. София: УИ „Св. Климент Охридски“, 2000, 99 – 108.
- ИС 2012:** Паисий Хилендарски. *История славянобългарска*. Критическо издание с превод и коментар. Текста подготвиха за печат Д. Пеев, М. Димитрова, П. Петков. Превод Д. Пеев. Коментар А. Николов, Д. Пеев. Предговор от иеродякон Атанасий. Света гора Атон, Славянобългарска зографска обител, 2012.
- Караджова 1997:** Караджова, Д. Два нови преписа на Паисиевата „История славянобългарска“. // *Балканистичен форум*, 6, 1997, No 3, 238 – 243.
- Караджова 2012а:** Караджова, Д. Влад Поппетков Гладичов – жизнен път и книжовно дело. // *История славянобългарска. Гладичов препис*. Изследване и текст. Съст. и отг. ред. Д. Караджова. София: „Болид-Инс“, 2012, 19 – 40.
- Караджова 2012б:** Караджова, Д. Гладичов препис на „История славянобългарска“. Палеографско описание. // *История славянобългарска. Гладичов препис*. Изследване и текст. Съст. и отг. ред. Д. Караджова. София: „Болид-Инс“, 2012, 67 – 77.
- Караджова 2012в:** Караджова, Д. Кесариев ли е Пазарджишкият препис на Паисиевата история? Палеографска атрибуция. // *История славянобългарска 1762 – 2012. Научни хоризонти на четвъртхилядолетието*. Съст. Н. Драгова и Ел. Тачева. София: „Болид-Инс“, 2012, 66 – 88.
- Караджова, ред. 2012:** *История славянобългарска. Гладичов препис*. Изследване и текст. Съст. и отг. ред. Д. Караджова. София: „Болид-Инс“, 2012
- Каталог 2008:** *История славянобългарска от Паисий Хилендарски: Каталог на изложба, София, ноември 2008*. Съст. Ел. Мусакова, Е. Узунова, Б. Минчева, Р. Тодорова; науч. ред. Боряна Христова. София: Народна библиотека „Св. св. Кирил и Методий“, 2008.

- Кенанов, Петков 1988:** Кенанов, Д., А. Петков. Мердански сборник от XIX век с непълнен препис на „История славянобългарска“. // *Литературна история*, 17, 1988, 58 – 66.
- Кодов 1969:** Кодов, Хр. *Опис на славянските ръкописи в библиотеката на Българската академия на науките*. София: Изд. на БАН, 1969.
- Кръстев, Иванова 2004:** Паисий Хилендарски. *История славяноболгарская. Самоковски претис от 1771 г.* Фототипно издание с предговор от А. Кръстев и Цв. Иванова. София: Сдружение „Демократична мрежа“, Сдружение „България 681“, 2004.
- Кръстева 2012:** *Геров препис на „История славянобългарска“*. Подготвил за печат и научен коментар Мила Кръстева. Пловдив: УИ „Паисий Хилендарски“, 2012.
- Лавров 1895:** Лавров, П. А. Одна из переделок Истории Славяноболгарской йеромонаха Паисия, сохранившаяся в рукописи № 1731 собрания проф. Григоровича. // *Труды восьмого археологического съезда в Москве*. Т. 2. Москва, 1895, 252 – 263.
- Лонгинов 1885 и 1893:** Лонгинов, В. А. *История словеноболгарская (По списку, принадлежащему потомственному почетному гражданину Н. С. Тошковичу)*. Люблин, 1885, 2-ро изд., 1893.
- Москов 1893:** Паисий Хилендарски. *Историята на о. Паисия Хилендарский* (с предисловие на Моско Москов). Търново, 1893.
- Ненов 2013:** Ненов, Ив. Самоковският препис на „История славянобългарска“. Размисли и факти. // *Онгъл*. Електронно списание за етнология, медиевистика и археология, 5, 2013, 2 – 43 на <http://www.spisanie.ongal.net/broi5/1ivan%20nenov.pdf>
- Ненова 2009:** Ненова, Л. Чертковият препис на Паисиевата „История славянобългарска“. // *Научни трудове на Пловдивския университет. Филология*. Т. 47. Кн. 1. Пловдив: УИ „Паисий Хилендарски“, 2009, 121 – 130.
- Ненова 2012:** Ненова, Л. Някои лексикални особености на Чертковия препис на „История славянобългарска“. // *История славянобългарска 1762 – 2012. Научни хоризонти на четвъртхилядолетието*. Съст. Н. Драгова и Е. Тачева. София: „Болид-Инс“, 2012, 113 – 121.
- Николова-Хюстън:** Николова-Хюстън, Т. От Болград до Охайо: по следите на Болградския сборник от Хилендарския научен център. // *За Буквите : Кирило-методиевски вестник*, 2012, бр. 38, с. 17.
- Пандурски 1972:** Пандурски, В. Нов търновски препис-преправка на Паисиевата „История славяноболгарская“ от 1844 г., съхраняван в Църковния историко-археологически музей в София. // *Духовна култура*, 12, 1972, 56 – 63.

- Перчеклийски 2013:** Перчеклийски, Л. *Ахтаровият царственик от 1844 година. Текст и изследване*. София: „Болид-Инс“, 2012.
- Радев 2012:** Радев, Ив. *Отец Паисий Хилендарски. Контекст и отгласи от личността му. Паисиада 1762 – 2012*. София: АИ „Проф. Марин Дринов“, 2012.
- Радев 2012а, ред.:** *Летопис славеноболгар. Паисиада*. Под редакцията на Ив. Радев. В. Търново: „Абагар“, 2012.
- Радев 2012б:** Радев, Ив. *Паисий Хилендарски и Търновският край. Паисиада 1762 – 2012*. Велико Търново: „Абагар“, 2012.
- Радева 2012:** Радева, Н. Белочерковският препис (1843 г.) на „История славянобългарска“ и процесите в книжовния български език. // *Език и литература*, 2012, кн. 3 – 4, 66 – 84.
- Райков 1972:** Паисий Хилендарски. *„История славяноболгарская“*. Първи Софрониев препис от 1765 година. Юбилейно фототипно издание, посветено на 250-годишнината от рождението на Паисий Хилендарски. Увод, новобългарски текст и коментар Б. Райков. Т. 1 – 2. София: „Наука и изкуство“, 1972.
- Райков 1989:** Райков, Б. *Паисиевият ръкопис на „История славяноболгарская“ 1762*. Т. 1 – 2. София: „Наука и изкуство“, 1989.
- Райков и др. 1974:** Райков, Б., Кожухаров, Ст., Миклас, Х., Кодов, Хр. *Каталог на славянските ръкописи в библиотеката на Зографския манастир в Света гора*. София: СІВАЛ, 1974.
- Романски 1938:** Романски, Ст. *Нов Софрониев препис на Паисиевата история от 1781 г., съпоставен с преписа от 1765 г.* София: БАН, 1938.
- Спространов 1900:** Спространов, Е. *Опис на ръкописите в библиотеката при Св. Синод на Българската православна църква в София*. София, 1900.
- Стефанов 2007:** Стефанов, П. Отец Пантелеймон Хилендарец и неговият принос към Българското възраждане. // *Православие*. БГ на <http://www.pravoslavie.bg> (публ. На 31.05.2007).
- Стоянов 1959:** Стоянов, М. Българска павликянска история. Преработка на Паисиевата „История славяноболгарская“ – „Царственик“ на Христаки Павлович. // *Известия на Народната библиотека „Васил Коларов“ за 1957 – 1958 г.* София, 1959, 267 – 304.
- Стоянов 1962:** Стоянов, М. Преписи на Паисиевата „История славянобългарска“. // *Паисий Хилендарски и неговата епоха (1762 – 1962). Сборник от изследвания по случай 200-годишнината от „История славянобългарска“*. Съст. Д. Косев. София: Народна библиотека „Кирил и Методий“, 1962, 557 – 597.

- Стоянов, Кодов 1964:** Стоянов, М., Хр. Кодов. *Опис на славянските ръкописи в Софийската народна библиотека*. Т. 3. София: Народна библиотека „Кирил и Методий“, 1964.
- Стоянов, Кодов 1971:** Стоянов, М., Хр. Кодов. *Опис на славянските ръкописи в Софийската народна библиотека*. Т. 4. София: Народна библиотека „Кирил и Методий“, 1971.
- Темелски 2000:** Темелски, Хр. *Самоков през Възраждането*. София: Фондация „Елена и Иван Дуйчеви“, 2000.
- Тодоров 1967:** Тодоров, Ил. Към въпроса за първообраза на Паисиевата история. // *Български език*, 17, 1967, № 1, № 1, 3 – 12.
- Тодоров 1967:** Тодоров, Ил. Към въпроса за първообраза на Паисиевата история. // *Български език*, 17, 1967, кн. 1, 3 – 12.
- Тодоров 1971:** Тодоров, Ил. Въпросът за критическото издание на „История славеноболгарская“. // *Литературна мисъл*, 15, 1971, № 4, 93 – 109.
- Тодоров 1981:** Тодоров, Ил. Жеравненският препис на „История славеноболгарская“. // *Известия на Народната библиотека „Кирил и Методий“*. Т. 16 (22). София, 1981, 19 – 59.
- Тодоров 1982:** Тодоров, Ил. Разпространение и въздействие на История славянобългарска през Възраждането. // *Първи международен конгрес по българистика. Доклади*. Т. 1. Част. 4. Социални и революционни движения в България. Кн. 1. Националноосвободителни движения XV – XVIII в. София: Изд. на БАН, 1982, 40 – 50.
- Тодоров 1983:** Тодоров, Ил. За реконструкцията на един изчезнал препис на Паисиевата История. // *Литературознание и фолклористика. В чест на 70-годишнината на проф. Петър Динев*. София: Изд. на БАН, 1983, 265 – 271.
- Тодоров 1985:** Тодоров, Ил. Неизвестен препис на Паисиевата история в Хилендарския манастир. // *Старобългарска литература*, 18, 1985, 193 – 203.
- Тодоров 2003:** Тодоров, Ил. *Паисий Хилендарски. Литература за живота и делото му. Анотиран библиографски указател*. София: Народна библиотека „Св. св. Кирил и Методий“, 2003.
- Харалампиев 2006:** Харалампиев, Ив. Още за книжовника Влад Гладичов и за неговия препис на Паисиевата история. // *Ив. Харалампиев. По вековните пътеки на българския език*. София: „Фабер“, 2006, 279 – 290.
- Харалампиев 2012:** Харалампиев, Ив. Текстологични и езикови наблюдения над Гладичовия препис на Паисиевата история. // *История славянобългарска. Гладичов препис*. Изследване и текст. Съст. и отг. ред. Д. Караджова. София: „Болид-Инс“, 2012, 78 – 103.

Хилендарски 2004: Паисий Хилендарски. *История славянобългарска 1762. Белова*. София: УИ „Св. Климент Охридски“, 2004, 5 – 17.

Христова 1998: Христова, Б. Цариградският препис на „История славянобългарска“. // *Възрожденският текст. Прочити на литературата и културата на Българското възраждане (в чест на 70-годишнината на проф. Дочо Леков)*. София: Институт за литература, БАН, 1998, 367 – 370.

Христова, Караджова, Вутова 1996: Христова, Б., Д. Караджова и Н. Вутова. *Опис на славянските ръкописи в Софийската народна библиотека*. Т. 5. София: Народна библиотека „Св. св. Кирил и Методий“, 1996.

Цонев 1910: Цонев, Б. *Опис на ръкописите и старопечатните книги в Народната библиотека в София*. Т. 1. София, 1910.

Цонев 1923: Цонев, Б. *Опис на славянските ръкописи в Софийската народна библиотека*. Т. 2. София, 1923.

**ИСТОРИЯ СЛАВЯНОБЪЛГАРСКА
НА ПАИСИЙ ХИЛЕНДАРСКИ – МЕДИЙНИ ЕФЕКТИ**

Калина Лукова
Бургаски свободен университет

**SLAVONIC-BULGARIAN HISTORY
OF PAISII HILENDARSKI – MEDIA EFFECTS**

Kalina Lukova
Free University of Burgas

The text attempts to prove the universal character of „Slavonic-Bulgarian History“ by examining the media effects in the context of Western European Enlightenment – the period of the beginning of modern printing in Europe. The relevant constructs are analyzed: informativeness, timeliness, publicity, publicism, periodicity through transcripts, rhetorics, as well as „the polymorph writer’s“ figure.

Key words: informativeness, timeliness, publicity, publicism, periodicity

Съполагането книга: медия е актуален проблем. В българския контекст книгата се осмисля като медия, задава модела на масовата комуникация; търси се генеалогичната ѝ връзка с медийната публичност в изследванията на Георги Лозанов, Ани Гергова, Милена Цветкова. Идеята на М. Маклуън за „писаното слово като медия“ изразява увереността, че книгата е универсална. Книгата е първата медия. Ето защо в своето начало печатът се уподобява на книгата, моделира се спрямо нея.

Вдъхновението на този текст във висока степен се дължи на изследванията на проф. Н. Драгова, насочващи към типологическите сходства между книгата и вестника във възрожденската ни култура (Драгова 1998: 218 – 228). Ще проблематизираме и нейното определение „медийна мрежа“ на преписите, като се опираме на следния цитат: „Медийната мрежа се разширява и чрез стотици бележки на читатели (приписки): летописни, автобиографични, оценъчни, допълня-

щи.[...] Грамотният читател търси празно поле в обложките на кориците или недописан лист вътре в текста да докаже своята съпричастност (понякога само с подпис), а по-често с информации за текущи събития. Преписването придобива документалността и актуалността на публицистика. Повечето от приписките започват с израза „ВЕСТНО БУДЕТ“, с което предвещават и името „ВЕСТНИК“ на бъдещия периодически информатор“ (Драгова 2012).

„Медийната мрежа“ на разпространение на „История славяно-българска“ като ръкописна възрожденска книга е проява на периодичност и се свързва с по-общия въпрос за „отношението към вестника като към вид книга през Възраждането. Книга, която се чете регулярно и независимо от актуалността на коментираното време [...] Защото е ясно, че не само първите периодични издания на Възраждането, но и покъсните са лишени от новинарски рубрики и жанрове... отсъстват новините“ (Гетова 2005: 41). Гетова посочва още, че журналистическата комуникация е специфична, защото вестникът се възприема в статута му на книга, която се „осъществява“ в общността, сред другите, а не в усамотение, и предизвиква спонтанни коментари чрез съпреживяването на информация и доколкото тя се възприема устно.

Според Андерсън вестникът е „крайна форма“ на книгата – книга, която се продава в огромен тираж, но с кратка популярност (Андерсън 1998: 41). За разлика от съвременния вестник възрожденският вестник е „книга, продавана в малък тираж, но с голяма популярност, чиято рецепция мултиплицира посланието, защото е колективна“ (Гетова 2005: 43). Известни са и формалните сходства с книгата по отношение на разполагането на текстовете във вестникарското книжно тяло.

Коментираните типологии подкрепят тезата ни, че ръкописната възрожденска книга на Паисий чрез преписите си изпълнява функциите на ръкописен вестник (или вестници) през XVIII век. В статията си „Между устното и печатното слово или за функциите на ръкописния вестник през XIX век“ Юлия Николова отбелязва, че появата на ръкописния вестник у нас през XIX век напомня явления, характерни за Европа от XV и XVI век. След Гутенберговата революция ръкописният вестник се възприема като „удобна форма за избягване на строгите ограничения и преследването на цензурата върху печатните произведения“ (Андреев 1932: 149). Така обикновено се интерпретира и употребата му през Българското възрождане (Иванчев 1949: 12).

Според Ю. Николова липсата на интерес у изследователите към присъствието на ръкописния вестник в българското културно пространство през XIX век се обяснява с неговата „закъснялост“ (вж. и

Боршуков 2003: 165) спрямо Европа. Още по-изненадващото е, че неговото присъствие е регистрирано десетилетие и половина след първите възрожденски периодични издания – сп. „Любословие“ (1842 г., 1844 – 1846 г.), в. „Български орел“ (1846 г.), „Цариградски вестник“ (1848 г.). Причината за литературнонаучното му пренебрегване се крие не само в неговата „закъснялост“, а и в невъзможността да бъде зримо и текстуално обгледан и идентифициран.

Библиографски обзор на ръкописни вестници (най-често по спомени и непреки източници) е направен в третия том на аотирания библиографски указател „Български периодичен печат“, чийто съставител е д-р Димитър П. Иванчев (Иванчев 1969: 153 – 192). Там са изброени 32 ръкописни издания от средата на 60-те години на XIX век до 1878 г. От направения обзор става ясно, че се утвърждават особен вид взаимоотношения между ръкописния и печатния вестник. Авторите на ръкописните листовки са често сътрудници или издатели на вестници. Макар и анонимно разпространявани, ръкописните листовки стават масово достояние. Писани „неизвестно от кого“, те носят всеобщата тайна, че са дело на учители, на по-големите ученици от селището или на духовни лица – система на работа, близка до структурите на високите печат, която твърде много ги доближава до битуващите през XIX в. у нас т. нар. „обществени (публични) писма“ (допускам, че могат да бъдат сравнени с т. н. News letters – писма с новини в западноевропейския печат). Информацията за издаваните ръкописни листовки (наричани „вестници“, „сатирични вестници“ или „сатири“) е твърде бегла в официалната журналистическа историография.

Ю. Николова отбелязва, че в социокомуникативната си функция ръкописният вестник прави понятен текста от периодичния печат и просветната книжнина, придава му утилитарни, приемливи и разбираеми смисли. Грамотната част от населението чете и коментира пред останалите слушатели вестникарските новини. Херменевтичната възприемателска нагласа, кодирана чрез принципите на възприемане на религиозната книжнина, става причина за търсенето на притчовия смисъл на словото.

Илюстрираният ръкописен текст застава като посредник и изпълнява мисия, сходна с авторските коментари в някои издания от епохата на Българското възраждане (при Паисий Хилендарски, Васил Априлов, Георги Раковски и др.) (Николова 2012: <http://e-scriptum.com>).

Интересен факт е, че ръкописният вестник „Утро“ на С. С. Бобчев е подвързан като книга (изследван от проф. Н. Драгова на научната

сесия, посветена на 200-годишнината на българската печатна книга – „И на печат поставих...“).

Направените теоретизации поддържат чрез аналогии тезата ни, че „История славянобългарска“ чрез медийната мрежа на преписите си през XVIII век изпълнява функциите на ръкописен вестник и предшества ръкописните вестници от XIX век. Това са поне първите осем преписа до края на XVIII век или първата и втората редакция според Н. Драгова. Тя посочва, че уникалната същина на ръкописното разпространение се представя и в редица случаи на съавторство от страна на преписвачите: анонимно (вмъквания на отделни детайли в текста) и персоналистично (в заключителните пасажки). Появяват се и преписвачи, които се изживяват като автори на „Историята“, след като в задължителния пасаж за информация са съобщили името на Паисий (Драгова 2012).

Битието на „Историята“ в преписи е публично, защото изразява и личното отношение на преписвача, и отношението на хората, които са слушали четенето на тези текстове. Сред многото преписи на „История славянобългарска“ почти няма два еднакви, защото тя е приемана от книжовниците като нещо свое, нещо, в съграждането на което всеки участва и може да добавя свободно собствени позиции (Мошев 2012).

Книгата на Паисий се чете пред хората и в църквата като Светото Евангелие и се пази зад олтара, на престолната маса. Светската книга се сакрализира като свещена, сакрализира се ръкописното слово. В този смисъл А. Бенбасат пише, че „постепенно се е образувал цял манускриптен „тираж“ от преписи, преправки, редакции, като до нас са достигнали повече от 70, а вероятно поне още толкова са изгубени, скрити и унищожени“, и нарича това уникално явление „национален манускриптен издателски проект“ (Бенбасат 2012).

Продуктивната информационна мрежа на преписите очертава следната комуникативна ситуация, която носи генеалогична връзка с медийната публичност: информативност, периодичност, разпространеност (от Охрид до Тулча и от Белград до Цариград); публичност, публицистичност, коментарност, редакции, социални функции.

„История славянобългарска“ се преписва 117 години: от Котленския препис през 1765 г. до Банския през 1882 г. Този феномен възкръсва през юбилейната 2012 г. чрез съвременната кампания за преписване на „Историята“, разказана и показана от медиите.

Съвременните преписи

Великотърновски препис. Колективен препис на „История славянобългарска“ организират група студенти във Велико Търново. Идеята е на първокурсниците от специалност „Връзки с обществеността“ по повод на 250 години от написването на книгата и 290 години от рождението на нейния автор Паисий Хилендарски. Преписването се извършва на 22 май 2012 г., от 9:00 до 20:00 часа, в шест пункта в града, където великотърновци преписват определени пасажии от книгата. Инициативата се нарича „Боляри, да продължим делото на Паисий!“. Преписаните страници ще се съберат, подвържат и отпечатат. Изданието ще бъде подарено на музея на Великотърновския университет по повод на предстоящия му 50-годишен юбилей.

Добруджански съвременен препис на Паисиевата „История славянобългарска“ може да се види в Художествената галерия в Добрич. Инициативата по преписване стартира през 2012 г. на националния празник – 3 март – и е посветена на няколко годишнини, сред които 250 години от написването на „Историята“ и 170 години от създаването на Добруджанския препис. 404 добруджанци се включват в голямото преписване, организирано от екипа на читалище „Йордан Йовков“ в Добрич, според броя на абзаците, определени от организаторите. В преписването участват ученици, общественици и много жители на града. Най-малката участничка е едва на 7 години, а най-възрастната жена – на около 80 години. **Съвременният препис** ще стане част от фонда на библиотеката в читалището, но сега е изложен до **Първия добруджански препис** на „История славянобългарска“, направен преди 170 години и известен като Башкьойския препис.

Вторият добруджански препис на „История славянобългарска“ е уникална книга, подвързана от русенския потомствен книговец Иван Калайджиев, който се свързва с читалищното ръководство, след като прочита в медиите за инициативата, и изявява желание да даде собствения си принос за родолюбивата кауза чрез подвързването на преписа. В задната корица 82-годишният книговец прави специален тайник, в който се прибира дискът със снимки на всички 404 души, направили преписа за по-малко от месец, включително и на президента Георги Първанов.

Добруджанският (Башкьойският) препис на „История славянобългарска“ ще бъде представен в Европейската дигитална библиотека „Европеана“. Няма специални изследвания за този препис, направен сравнително късно, през 1842 г. в някогашното българско село Башкьой, Тулчанско. Оказва се, че преписът е много близо до ориги-

нала на Отец Паисий. Според Б. Христова той е създаден по т. нар. Сливенски препис от 1766 г., когато Хилендарският монах е бил в града, но по-късно този текст е изгубен. Така Добруджанският препис става мост между първите преписи на „История славянобългарска“ от XVIII век и печатната версия на историческото четиво, издадена от Христаки Павлович.

Силистренски препис. Уникален препис на Паисиевата „История славянобългарска“, направен от ученици и осветен от монасите в българския Зографски манастир. Учениците правят преписа през 2011 г. по повод на 150-годишнината на училището „Отец Паисий“ в Силистра. По-трудно е подвързаният препис да бъде занесен за освещаване в Зографския манастир. Със задачата се заема едно семейство. Игуменът на манастира разгледал донесеното от родителите. Последвала 4-часова нощна литургия с молитва. Така настоящият випуск на училище „Отец Паисий“ в Силистра завещава за следващите ученици уникал, запечатан с благослова на атонските монаси.

Нов Еленски препис. Той е реконструкция на Еленския препис на „История славянобългарска“, направен от учениците от клуб „Млад краевед“ в град Елена. Еленският препис е седмият препис на Паисиевата история от поп Дойно Граматик. В сградата на СОУ „Иван Момчилев“ е изложен ръкописен препис на лист от „История славянобългарска“ (Софрониевия препис от 1765 г.), лист от Реймското евангелие от края на XIV век и лист от Служебника на Патриарх Евтимий също от края на XIV век. Преписите са направени върху ръчно изработен пергамент и ще се съхраняват в кабинета по религия и история на училището.

Мадридски препис. Първо българско неделно училище „Св. Иван Рилски“ в Мадрид прави свой препис на „История славянобългарска“.

Преписи, направени в чужбина. Народната библиотека „Св. св. Кирил и Методий“ получава десет ръкописни преписа на „История славянобългарска“, изработени от ученици в няколко български училища в чужбина.

Медийни истории за „Историята“. Истории – спорове за кражбата на „Историята“

Историята на Божидар Димитров

„В края на 90-те години в медиите се появиха информации относно взимането на черновата на „История славянобългарска“ от Зографския манастир. Обществеността сякаш така и не разбра кое нало-

жи това взимане. По времето на Студената война Зографският манастир за жалост силно упадна. Манастирите могат да се водят към определен народ, ако броят на монасите от съответната народност в манастира е най-голям. В Зографския манастир обаче не бяха допускани нови монаси от България, като Гърция просто изчака старите монаси да починат. Получи се така, че българите в този манастир останаха едва шестима, като най-младият беше на 78 години. В същото време се допускаха румънски монаси. В един момент те станаха повече, станаха седем, и си избраха и игумен. За кратко време Зографският манастир стана румънски и от него започнаха да се изнасят много неща към Букурещ, за Националния музей на Румъния. В манастира наистина имаше доста румънски неща, тъй като влашките и молдовските владетели са помагали на този православен манастир, докато са пишели на български език. Така се създаде опасност и „История славянобългарска“ да бъде изнесена или унищожена. Затова нашата Държавна сигурност положи усилия, „Историята“ беше изнесена, а на нейно място беше оставено копие. Дълго време книгата стоя в касата на българското разузнаване, а ген. Бриго Аспарухов ми я даде, за да я пазя в НИМ. Тогавашният ни президент Петър Стоянов реши да я върне на гърците, без те да я искат. Беше определена дата за връщането ѝ и се случи нещо невероятно. Тогава музеят беше в огромната сграда на Съдебната палата, която беше два пъти увита от огромна опашка от хора. Това беше една великолепна патриотична демонстрация на българския народ. Историята беше върната, но осем дни покъсно се появи беловата, която тогава се смяташе за загубена. Беловата е по-важна за нас дори от емоционална гледна точка, тъй като преписите са правени именно от нея“ (Димитров 2012).

Историята на Алберт Бенбасат, наречена „Препиши, ала не кради!“

„Нека да разкажа. Преди 10 години написах статия за Паисиевата „История“, в която се опитвах да обясня защо тази емблема на Възраждането повече от един век се е разпространявала ръкописно. Накрая дадох идеята и ние да я преписваме през XXI в. така, както са правели нашите прадеди. Правели са го, верни на завета на самия Паисий в обръщението му към читателите: „Преписвайте тая историйца и платете, нека ви я препишат, които умеят да пишат, и пазете я да не изчезне!“. И постепенно се е образувал цял манускриптен „тираж“ от

преписи, преправки, редакции, като до нас са достигнали повече от 70, а вероятно поне още толкова са изгубени, скрити и унищожени.

Нарекох това уникално за България – а може би и за света – явление национален манускриптен издателски проект. Определих го така, защото във времето, когато по нашите земи полека, ала трайно се налага книгоиздаването, „История славянобългарска“ се преписва упорито, като в този процес участват и книжовници, чиито имена свързваме с важни изяви в издателската дейност (Софроний Врачански, Петко Р. Славейков – преписали я по два пъти). Те са изпълнявали волята на самия Паисий, който също е можел да я отпечата, но е предпочел да я даде на съплеменниците си в ръкописен вид – като свещена книга, като своего рода българска Библия.

Преди 10 години още бе пресен споменът около кражбата и връщането на този свещен ръкопис. Оригиналът на „История славянобългарска“, т. нар. Зографска чернова (първоначално смятан за препис), става обществено известен през 1906 г. благодарение на проф. Йордан Иванов, който първи доказва автентичността му. Оставен е в светогорския манастир „Св. Георги Зограф“ от самия Паисий, който го завършва през 1762 г., преписва го (или поръчва да му го препишат) и тръгва с тази „белова“ да обикаля България, за да търси съмишленици преписвачи и да буди народа. И докато за „беловата“ не се знае къде е и има ли я изобщо, оригиналът оцелява и се запазва в този български манастир. Ала някъде през 80-те години на XX в. – кога точно не е ясно – той е откраднат; някой скришом подменя светинята с нескопосно черно-бяло копие. И въпреки че монашеското братство бързо разкрива светотатството, а гръцката държава завежда дело, у нас до началото на 90-те години криминалната история грижливо се пази в тайна. Изведнъж, през септември 1996 г., в България изниква и самият оригинал, заедно със скалъпената легенда, че увит в амбалажна хартия, е оставен от незнаен гражданин в Националния исторически музей.

В дъното на нещата, оказва се, е вездесъщата Държавна сигурност. Още през 70-те години на XX в. „История славянобългарска“ е била обект на оперативна разработка, наречена „Цитадела“. Целите на това мероприятие може би ще се изяснят, когато делото бъде разсекретено – и тук е уместно да се попита защо това още не е сторено. Знае се обаче, че по онова време в Зографския манастир са изпращани мнозина специалисти, част от които сътрудници на ДС, за да документират,

заснемат и реставрират културните ценности, съхранявани там. Всъщност кой е физическият извършител на престъплението, не е известно, макар подозренията да падат върху неколцина; замесен е дори библиотекарят на обителта йеромонах Пахомий.... Друга крещяща неяснота – какво са възнамерявали да правят с откраднатия оригинал организаторите и вдъхновителите на акцията? Как са мислели да легализират „Историята“, за да я покажат на българската общественост? Най-вероятно конспиративно са щели да я крият и да чакат сгоден момент, за да лансират подходяща „легенда“. Не бива да изключваме и евентуалното унищожаване, за да бъдат заличени уликите. Хубавото на историите около „История славянобългарска“ е, че те завършват щастливо (засега). На 12 януари 1998 г. с очите си видях как Зографската чернова напусна витрината в НИМ, където бе изложена, и пое пътя на своето завръщане в Атонския манастир. Президентът Петър Стоянов пое отговорността да измие срама ни и понесе всички позитиви и негативи, включително и обвиненията в национално предателство, без да броим перфидното унижение, на което бяха подложени официалните български лица от гръцките власти при самото връщане. А можеше ли да се постъпи другояче? И как? ... Чуват се и други гласове – че трябвало „дипломатично“ да се възползваме от случая и да поискаме в замяна Гърция да ни върне други наши културни ценности. Ала подобно търгуване би било гавра с паметта на Паисий и с венеца на делото му – „История славянобългарска“. С държавническото решение (единственото правилно според мен) за връщането на Зографската чернова нещата не трябваше да приключат... Но се случи друго. „История славянобългарска“ започна отново да се преписва. Засега колективно, по-скоро организирано, институционално, отколкото спонтанно (като моите великотърновски студенти!) и индивидуално (за да може всеки да я има вкъщи), ала все пак се преписва. И това е някакъв знак, че през глобализирания XXI век мисията на Паисий и следовниците би могла да има своето продължение“ (Бенбасат 2012).

Подробно цитираните онлайн истории създават типичен медиен сюжет около кражбата на „История славянобългарска“. Избрани са именно те, защото са най-крайни в позициите си, влизат в остър полемичен диалог, а по-късният текст на А. Бенбасат последователно, дори на лексикално ниво, „разгражда“ текста на Б. Димитров. Встъпителното „нека разкажа“ предполага гледната точка на Бенбасат, желанието му да спори, полемичната страст. И двамата автори страстно свързват

изключителното събитие – кражбата на „Историята“ – с нейните същностни послания: патриотизъм – лъжепатриотизъм; кауза – престъпление; родно – чуждо, поставени в актуален обществен контекст. Медийната битка отразява полюсните нагласи на съвременните българи около „История славянобългарска“, която е написана от Паисий, за да обединява, а не да разединява народа ни.

Медийните ефекти се свързват и със съвременните трансформации на рубрики и изречения. Думите на Паисий „Преписвайте тази история и платете, нека ви я препишат, които умеят да пишат, и пазете я да не изчезне!“ се свързват с историите на Б. Димитров и на А. Бенбасат за изчезването и намирането на „Историята“, и пораждат заглавия като „Препиши, а не кради“ на Бенбасат и „Боляри, да продължим делото на Паисий“ (надслов на кампанията на великотърновските студенти).

„Историята“ вече е в глобалната мрежа и се медиатизира в онлайн издания, блогове, текстове и коментари. Продължава нейното осмисляне в нови, мултимедийни форми на преписи.

ЛИТЕРАТУРА

- Андреев 1932:** Андреев, Б. *Българският печат през Възраждането. Значение и развой*. София, 1932.
- Андерсън 1998:** Андерсън, Б. *Въобразените общности*. София: Критика и хуманизъм, 1998.
- Бенбасат 2012:** Бенбасат, А. *Препиши, а не кради*. 7.V.2012 <http://www.trud.bg/Article.asp?ArticleId=1360457>.
- Боршуков 2003:** Боршуков, Г. *История на българската журналистика (1844 – 1877; 1878 – 1885)*. София: Парадокс, 2003, с. 165.
- Гетова 2005:** Гетова, Е. *Журналистически езици на Възраждането. (Българо-френски контексти)*. В. Търново: Фабер, 2005, 41.
- Димитров 2012:** Димитров, Б. *250 години „История славянобългарска“*. 22.V.2012 <<http://prosvetise.com/?p=8986>>.
- Драгова 1998:** Драгова, Н. Готварската книга – компонент на градската култура през Възраждането. // *Възрожденският текст. Прочети на литературата и културата на Българското възрождане*. София: Сребърен лъв, 1998, 218 – 228.
- Драгова 2012:** „История славянобългарска“ – настолната ни книга за всички времена. // *Дума*, № 126, 2.VI.2012.
- Иванчев 1949:** Иванчев, Д. *Революционни стенвестници у нас преди Освобождението*. // *Свят*; № 97, 10.X.1949, № 97, с. 12.

- Иванчев 1969:** Иванчев, Д. *Български периодичен печат (1844 – 1944)*. Анотиран библиографски указател. Т. III. София, 1969, 153 – 192.
- Мошев 2012:** Мошев, А. *250 години от създаването на „История славянобългарска“*. Радио България, 8.VI.2012 <homepage@bnr.bg>.
- Николова 2012:** Николова Ю. *Между устното и печатното слово или за ръкописния вестник от XIX век* 13.10.2012 <http://e-scriptum.com>.

ТРАУРЪТ НА ОТЕЦ ПАИСИЙ¹

Иван Русков

Пловдивски университет „Паисий Хилендарски“

REV. PAISII'S MOURNING

Ivan Ruskov

Paisii Hilendarski University of Plovdiv

This text researches one major topic: how a special edition of the magazine „Saint Paisii Hillendarski“ [„Otets Paisii“] from 1932 depicts the national mourning on the anniversary of the capitulation of the land in the World War I and the signing of the 1919 Neuilly treaty. The magazine specifically emphasizes that 13 fatal years have passed since the signing of the fatal treaty, requiring its revision. The authors of the magazine stand on, that the council of the Allied Powers morally and physically destroyed the Bulgarian people. With the analysis of the pictures and articles from the magazine we try to show the perspective of the mourning as well as the usage of the ideologeme Saint Paisius of Hillendar.

Key words: mourning, World War I, Neuilly peace treaty, ideologeme, Saint Paisii Hillendarski

Какво ще разбираме под *Отец Паисий*, какво означава траур на Отец Паисий?

Тези въпроси изискват обстоен отговор, към който тук няма да пристъпваме поради обхватно и многосъставно преплитане на идеологически и исторически проблеми и факти. Ще предположим следното лаконично разбиране: Отец Паисий е личността-и-идеологемата в тяхното неразривно единство на биване и възсъздаване, вписано в отцесиновното съзграждане на-и-от доминантни представи за етническа и национална участ. Оттук насетне ще наричаме това единство

¹ Текстът – редуциран вариант от по-голямо изследване – е четен като доклад на 27.X.2012 г. в гр. Банско в рамките на програмата на пътуващия семинар „Постъпките на Отец Паисий Хилендарски“ (22 – 27 октомври 2012 г.).

тялото или идеологемата *Отец Паисий*, средишна национална фигура, Първопредтеча от особен вид, доколкото е мислен за Отец, бидейки и Син, в големия разказ, в митонаратива за произхода и историята на българите; фигура, идеологема и митологема, изграждана от ред поколения и в същото време изграждаща ги.

Траурът е изключително труден за разглеждане проблем както в личен, така и в общностен план. Когато говорим за траура на *Отец Паисий* в смисъла на сложно конструирано културноисторическо единство от личността и идеологемата, единство, превърнато във фокус за трансисторически визии, си даваме сметка, че траурът на *Отец Паисий* предшества и раждането на детето, и раждането на хилендарския монах Паисий, и траура в неговата история. Съответно даваме си сметка, че този тип траур за загубеното величие и слава, за разпокъсаността и разпиляността на земя и семе, за заличеното, обезправено, подигравано, срамещо се от липси на идентификационни ядра, травмизирано и като че напълно изчезващо от битието свое, забравило или неспособно да помни и припомня някогашното си биване, този тип траур, включващ и ефекта от буквална или символична загуба на автономия, на отсъствие на репрезентиращи своето институции, този тип траур не само е наличен повече или по-малко отчетливо, с една или друга доминанта както пряко, така и алюзивно, и символично в историята (културата) – той е и формант на историята (културата).

Няма да се спираме на взаимоприливите между времена и представи в един или друг кризисен момент, в който се изживява траур и/или се оперира с него и в който тези, които по традиция наричаме будители, съизграждат и преактуализират тялото *Отец Паисий*. В настоящото кратко изложение ще разгледаме брънка от траура, манифестиран по пряк повод в края на 20-те и началото на 30-те години, като не ще бъде възможно да се предложи отговор на ред важни въпроси, сред които е и въпросът защо тъкмо по това време се реконструира тялото *Отец Паисий*, защо именно тогава се преоткриват едва ли не неотменни начала, формиращи националноисторическото съзнание.

*

Необходимо е да назовем и загърбим няколко опасности: опасността една културна история да се пише и осъзнава само като жертва. Успоредно с нея е опасността да четем траура прекалено строго, да го опишем като цялостна система от обредни действия. Или обратно – да свеждаме многообразието на културните ситуации до траура, да не виждаме по-далече от траура. Трета опасност е да не доосъзна-

ваме снопа от преплетени чувства и бидейки в траура, и боравейки с траура. При това – без да навлизаме в проблема за натрупванията на траура (и в траура) във времето, за привидно уталожените, затихнали, но непреработени личностни или колективни травми в резултат на загубата на обичаното. Немаловажен нюанс в тази посока би бил и проблемът за самообвинението: например за случаите, в които се предпочита собствената смърт пред смъртта на близък.

В ретроспективната си гледна точка към траура на дадено време е съществено да разграничаваме и траура като преживяване, от една страна, спрямо знаковото боравене с траура, с афиширането му, показването му като форма на протест, макар че двете страни не се изключват и често преливат една в друга. Ресурсите на знаковото боравене с траура се използват като повик, като жест на несъгласие с някого, като акт на обединение в името на национална кауза. Оперирането с траура и траурното позволява съотнасяния между своя и чужда участ, отключва аналогии и с библейската свещена история. При това ритуалността е и вид сценичност, драматургия, в която се търси катарзис, но в която също така – чрез спомена и помена – се съживява времето на щастливото минало. Траурът е възможен само в контекста на осъзнаваната загуба, извикваща спомена ако не на щастието, то на добруването, на целостта, на заедността. Траурът е белег за грижа и загриженост в сърцевината на самото биване. В него се извършва преосъзнаване на стойности: загубата прави по-осезаема, по-видима нашата способност да живеем било като се опитваме да забравим, било – обратно – като правим всичко възможно да не забравяме източника на болката, на унижението, на скръбта. Така работата на спомена и работата на траура (Рикьор) преливат една в друга.

Траурът е плач, вик. Но траурът е и тишина. В бездната на траурната тишина звучат неизговоримите думи и плачове, звучат стонове и мелодии от дълбочината на душата, от сърцевината на времето. Тишината е и смълчаване почитание, но и смълчаване мъст; смълчаване отчаяние, загуба на слово, загуба на реч и смисъл. Подтик към меланхолия или към ридание. Или към притаяване в очакване на момента за реванш, за избухване на притаената ненавист. Траурът като тегота – затихване в безбрежието на пустотата, която ни обгражда след загубата, и катапулт към очаквано или внезапно само/убийство.

В контекста на траура всички сме бежанци. Бягаме от мъката, от страшното, от празното: бягаме и физически, и духовно. Но се събуждаме в кошмарите на настоящето. Ала бежанците са и конкретна група хора с присъщи тям проблеми и причини за само/прокудеността

им. Бежанци от Северна или Южна Добруджа, от Източна или Западна Тракия, от Македония, от Западните покрайнини. Бежанци и малцинствени групи – две страни на едно и също явление, част от стъпките на траурния марш. Бесарабски българи, асимилация, липса на книги, невежество сред нас, „тукашните българи“, които бъркаме Белград с Болград – това са важни пунктове за разгръщането на кризиса в националноисторическото съзнание през 20-те години, настъпил в резултат на понесени загуби. Тъгата в чувството за загуба при бежанците е двупосочна: тъга по загубено (откъснато) от тялото на родината място и тъга във самото изгубено място.

Траурът на победителя и победения е взаимно причинен. Но победителят обикновено се явява и в ролята на съдия. Със своето решение, скрепено и в договор между „двете страни“, съдията се разпорежда, взема предвид или отхвърля позиции, предложения и като следствие – освен всичко останало – тушира или увеличава траура. Съдията е оторизиран да изземва, преразпределя, лишава, дарява, овъзмездява едни от воювалите за сметка на други. Калкулация на търсеното възмездие, в което „сумата“ от санкция и компенсация за понесената загуба капитализира печал, а не печалба: при това и за „двете страни“, при това независимо от изгубено или придобито, доколкото и в двете е кълнът на реваншизма. Към „придобивките“ се числи и земята: като се дава или възвръща на едни, тя бива откъсвана като „жив къс от отечественото тяло“ на други. Справедлив или не, договорът създава нови граници на общностите, но траурът е несводим до тези граници, въпреки че се подхранва и от тях: той е отсам и отвъд институционализираните в договора параметри на държавата, защото е вписан в трансисторическите привиждания и калкулации на своето не само като минало и настояще, но и като проект за бъдещето. Самият договор е инструмент на принуда, влизащ в конфронтация с национално изработения виртуален договор между предци и следовници, с типа завещание или типовете завещания, пречупвани в представата за дълг, синовност, почитание. В този смисъл договорът е и мемориал, възпоменание за преразпределеното и преразпределимото, за вместиане в удържането на завещанието между бащи и синове, за неблагословено от волята на Отеца „придобиване“ или „отнемане“ на блага, неразривна част от които се оказват и хората, родените на „тази земя“, свързаните чрез поминък, домове и челяд с мястото, в което са гробовете на напусналите „този свят“ според отреденото за всеки човек преминаване в отвъдното. Договорът позволява разпореждане с

придобитата територия и хора; изгубилите от (и във) клаузите на договора се готвят за възръщане *на* и *във* родните предели.

Общностният Дом се конструира в бран и се брани и възвръща в бран: с напускане на родния дом. Затова траурът е свързан с невъзвратимото у дома: с липси. С липсата на мъжа: бащата и сина. Свързва се с гроб неznайно къде. Гроб отвъд: отвъд границата, отвъд родното място. Траурът е задушаване в откритостта на надеждата. Той е молитва за успокоение на душите на живи и мъртви. Разговор с Бога – небесния и в нас.

Траурът е прокуждане – бягство към своите и своето и изоставяне на своите и своето.

От Ной до Ньой не секват свещените разкази, болката, преразпределението на земи, на притежания, пактовете на братя срещу брат.

Траурът на Отец Паисий е траурът на сина, който иска и синовете му да бъдат бащи. Този траур не е част от живота – той е в самото траене на живината на отцесиновността. Територия на духа, в която има и трибунал на себеосъждането, покаянието, прошката като невидима форма на превъплътимостта на отец и син в Голготата на съзнанието.

**

Картини от траура в „Отец Паисий“: опит за описание и анализ.

На корицата на списанието (ОП 1932) е картина без име и автор (Вж. Приложение: Пр. 1.; Пр. 1.а). Три майки, три възрасти, три погледа: двете жени са със затворени очи, главите са сведени. Жената в средата е нарисувана като виждаща-невиждаща (ни) – тя формално е обърната към нас, но всъщност към никого: гледаща-невиждаща и в себе си, и извън себе си. Поглед, в който виждане и невиждане постигат онази тоталност на всеприсъствие и отсъствие на нещата и себе си, граница, в която всеприсъствието и нищото се взаимноизразяват и еднакво не подлежат на разумно обяснение и описание. Трите жени са заели цялото пространство – те сякаш са вписани в небето. Зад гърба им облакът небе прилича на дим, на кълбо. Прилича и на корона на дърво с невидим ствол и корени. Не чуваме глас от облака, не виждаме възвисяващ се. Черните ивици, които са контур на изглеждащото като облак, приличат на гъсеници, пиявици, змии; на надвиснали злокобни същества като в кошмар, видение. Вляво и встрани, назад и надолу в картината са очертания на домове. Домовете са далече, недоловими,

струпани. Домашността е останала назад във времето: тук и сега, в близък и преден план е черното на мъката, имаща за свой дом майките.

Картината сякаш носи заглавието на списанието – *Отец Паисий*. Тя е писана от *Отец Паисий* и пишеща *Отец Паисий*. Двете дати под картината са като дати на некролог: години на раждане и смърт: 27.XI.1919 – 27.XI.1932. Всъщност години на помен: 13 години от смъртта. Мъртви са отсъстващите в картината: мъжете. Нивите, полята, планините. Но къде са невестите, дъщерите, децата, старците?

Символично е останало само черното, кулминирало в траура на три жени: те не са трите орисници, макар да изразяват орисия: лична и общностна, пряка и символична, на синовете и бащите – буквалния и символичния Син и Отец.

Майка му, сестрата на майка му и Мария Магдалина. Трите Марии на българския траур.

Звучи грубо, но е така: „семинарното време“, институционалната империя трие редовете на историята и траура. Както в представеното досега, така и в картините сме принудени да извършим редукция: ще рече изтриване, зачеркване на почерненото в черното издание с черни картини. В очакване на бели дни преминава животът ни. Очакването – мостът, на който преосъзнаваме бреговете в безбрежието на пустотата, мостът, на който не можем да се разминем със себе си.

Спираме пред картината „Очакване“ на Петър Георгиев (Пр. 2.).

Тя внушава идеята за затвор, за заключеност на човека в решетките на очакването. Това впечатление се създава не само в последователността на четенето на картините (които всъщност пропуснахме „тук“), нито само от нейното заглавие. Усещането за затвор е изразено с малкото прозорче с решетки. Мястото на прозорчето е на втори план. В първия план, но така, че главата да се разполага точно в средата на прозорчето и точно между централните му решетки, е фигурата на възрастна жена с черна кърпа. Със силно изпъкналите си и сякаш до кости оголени пръсти на дясната си ръка тя придържа нещо бяло. С лявата си ръка придържа, обхващайки я през гърдите, припаднала млада жена, чиято глава е безжизнено отпусната, очите са затворени, а увисналата дясна ръка подчертава безсилието на тялото. В ръката си младата жена не държи нищо: дланта е обърната към нас, пръстите са почти изправени и леко разтворени, знак за празнота и като че за изпуснато нещо. Празната ръка изпъква по вертикала в средата на картината. Създава се контраст с двете заети ръце на възрастната жена, която с дясната ръка придържа към тялото си като че поставеното на скута ѝ повито дете. Предвид разположението на фигури-

те предположението изглежда абсурдно. Абсурдът ни кара да се вглеждаме внимателно: забелязваме, че лявата ръка в картината е само една. По-горе приехме, че е ръката на възрастната жена, и сега бихме могли да кажем, че по хоризонтала картината представя грижата, изпълваща ръцете на старата жена. Вертикално обаче е празнотата, безсилието. Празни и ужасни, страшни със своята празнота и големина са очите на възрастната жена, гледащи право към нас („и гледа с поглед като черна пропаст, / като две тъмни кладенчеви дупки“ – Дора Габе, „Забравените“, с. 45)². Лицето ѝ изразява страдание, но освен това има и нещо нечовешко в това лице. От нечовешкото и празно лице към отпуснатата надолу празна ръка на припадналата жена – това е вертикалата на картината. Отвес на празнотата, преливаща от мъка, от неизразимост и невъзможност да се удържи загубата и изгубеността – и всичко това е склучено в решетките на затвора на очакването, на този съвсем конкретен наш дом и на този надконкретен, символичен дом, който обитаваме. В него – в двойното му осмисляне – е и внушено, и показано разпятието. Кръстът изпъква в така бегло шрихириания смислов потенциал на картината. Мъжете ги няма, жените са на кръста и са кръстът. Ще удържи ли майката изпитанието, ще може ли туптящото сърце на грижата да възкреси отпуснатото тяло на невестата с дочакване на блага вест?

Внимателното разглеждане на рисунъка показва, че лявата ръка е фина, пръстите ѝ са много различни от пръстите на дясната ръка на старата жена. С други думи, лявата ръка би трябвало да е на младата жена. Тя не е припаднала, а е коленичила в молитва. Поставената на гърдите ръка заедно с преклонената глава изразяват мъката и надеждата в молитвеното благочестие и упование в Божията милост. А дясната ѝ ръка не е просто празна, тя е готова да посрещне, да приеме очаквания.

Двете жени са като едно цяло. В правата перспектива на погледа лявата ръка на майката не се вижда, скрита е от тялото на дъщерята, макар че в композицията на картината и от позите на телата сме с впечатлението, че майката държи с лявата си ръка безпомощната си дъщеря (снаха). Какво все пак е нарисувано? Разпятието на очакването, онова състояние на надежда и отчаяние, в което логиката се разпада, както са се разпаднали устоите на света³.

² Текстът на Дора Габе не е илюстрация към картината, но някои стихове звучат така, сякаш я въз/създават.

³ Доцент Ичевска направи асоциация с Богородица Троеручица. Като ѝ благодаря за това „подказване“, бих казал, че (в) буквалното и символично преливане

Нека сега се насочим към думите на онези, които с имената си образуват картината със заглавието „Ньойи / Тринадесет черни години“ (Пр. 3.). Не можем да си позволим да навлизаме в детайли за същността и реториката на написаното. Подборът, който правим, цели да открие преди всичко метафорично-символните виждания на Ньойския мирен договор, предизвикал траура на България, без да подценяваме историко-демографските, военните, икономическите проблеми, застъпени в изданието. Подборът ни не е изчерпателен и систематичен дори и в този ограничен аспект: той е съобразен преди всичко с възможността да се пресъздаде в най-общ вид буквата и духът на настроенията, изразени в траурния брой на *Отец Паисий*, и да ги представим за ограниченото време на един доклад.

Заглавията на статиите и есетата са показателни за отношението към Ньой:

1. Ньойската неправда – митрополит Стефан Софийски, с. 3 – 8.
2. Протестът против Ньойи – проф. д-р Ив. Георгов, с. 9 – 12.
3. Тринадесет години от Ньойи – проф. Георги П. Генов, с. 13 – 14.
4. Репарациите – проф. Илия Янулов, с. 15 – 22.
5. Как ще стане ревизията на мирните договори? – д-р Н. П. Николаев, с. 23 – 25.
6. Ньойската Голгота – Майор Никол, с. 26 – 27.
7. Истината се ражда – д-р К. Ив. Манчев, с. 28 – 30.
8. Договорите за мир и чуждото обществено мнение – Николай Дончев, с. 31 – 32.
9. Македония – един кошмар или един блян? – проф. Фредерик К. Крюгер, с. 33 – 36.
10. Добруджа и ревизията на договорите – д-р И. Пенаков, с. 37 – 39.
11. За Македония – проф. Ас. Златаров, с. 40.
12. Стон на Прометея – проф. Борис Йоцов, с. 41 – 43.
13. Забравените – Дора Габе, с. 44 – 46.
14. Скръб по родината – Конст. Петканов, с. 47 – 50.
15. Македония – Иван Мирчев, с. 51 – 52.
16. Преклонение пред земята – Печо Господинов, с. 53 – 54.
17. Не се гаси туй, що не гасне – проф. Ем. п. Димитров, с. 55.
18. Болката на Бесарабия – проф. К. Иванов, с. 56 – 57.
19. Ньойският договор и Тракия – Ив. П. Орманджиев, с. 58 – 61.
20. Вик за човечност – Петър Атанасов, с. 62 – 63.

В обединеното тяло на книжка 11. и 12. за 1932 г. няма номерация и съдържание. Дали е нарочно, за да се покаже траурното като неподредимо и неизразимо, или е случайно, не знаем. Но това изпис-

на духовно и материално в картината е не само основа за ред асоциации, то е самото основаващо биването като недостиг и копнежност.

ване представяне, което предлагаме, откроява акценти: емоционални, териториални, правнонормативни и договорни в юридическия смисъл, но и за правота и справедливост в морален смисъл, като последните са експлицирани например с поставени на първо място думи в заглавията: *Стон*, *Скръб*, *Болката*, *Вик* (12., 14., 18., 20.). Те емоционално уплътняват изведената още в самото начало (1.) неправда. *Забравените* и *Преклонение* (13. и 16.) акцентират върху емоционалната ангажираност с участието на своите. *Истината* в 7. гравитира и в посока на правната, и в посока на емоционално-моралната аргументация. Всъщност заглавията въздействат като ансамбъл: те биха могли да се обединят и с афоризма за неугасимото (17.), и за *Голгота* (6.), и с питането за кошмара или бляна (9.), като всяко от тези названия имплицира и съизразява останалите и проблематизира културноисторическата ситуация от различни страни. Няма съществено значение дали се оперира с клише, с правно-юридическа или емоционално-нравствена аргументация. В самата постановка на текстовете търсената справедливост изначално се пресича с позицията на другия, на другите. Ако някой трябва да бъде реабилитиран, ако едно разкъсано тяло трябва да бъде реанимирано, ако се настоява за ревизия на договори, като се извеждат в колони от цифри статистически аргументи за непосилността на репарациите, това се прави откъм самото траене на загубата, откъм самото биване в траура, откъм самото усещане и преповтаряне на ред аспекти на травмата. Биване в траура и опериране с него. Знаково изразяване на лична и общностна скръб, знаково демонстриране на скръб и обич и превръщането им в основа на протест, на несъгласие. Следователно траурът се трансформира в определена манифестно изведена и целенасочена дейност: работата на траура и работата с траура не са едно и също, но те преливат една в друга: заедно с преработката на травмата и превръщането ѝ в стимул за укрепване на тялото *Отец Паусий* се оперира с траура като невъзможност да се забрави травмата тъкмо за да се съхрани тялото *Отец Паусий*. Впрочем, ако сравним заглавията, тематиката и реториката на текстовете, с които се отбелязва 10-годишнината от Ньойския мирен договор, ще забележим съществена промяна. В кн. 21. и 22. от 27 ноември 1929 година преобладават текстове, които представят преди всичко прекитите количествени измерения, конкретиката на загубите за България в географски, демографски и икономически план: граници, репарации, малцинства, съпоставки с предходни години и договори, тоест сякаш се осъзнава и представя за пръв път така компактно и многоаспектно в едно национално издание историческото, географското и икономи-

ко-политическото следствие от договора, като не са забравени и асимилационните опасности, които той, макар и да не стимулира с клаузите си, на практика предизвиква. И още нещо, изключително съществено – 10-годишнината е точката на преосъзнаване на смисъла да се образува Всебългарският съюз „Отец Паисий“, това е точката на пълната убеденост в неговото съществуване, в целите му и в следването на предначертаната програма.

В 13-годишнината от Ньой статистико-математическите измерения отстъпват място на по-резки и ефектни реторически формулировки и жестове, изразяващи не само протест, но и пряко настояване за промяна, защото договърът неизбежно ще доведе до следваща война.

От друга страна, анализират се причините за участието на България във войните от началото на XX век.

Казано с наши думи, в основата на участието във войните стои пропаисиевската линия. Още по-кратко, траурът в *Отец Паисий* е приемане на траура и повика на йеромонах Паисий. В този смисъл Паисий и *Отец Паисий* образуват колелото, началото и края на историческо и трансисторическо единосьщие.

От трибуната *Отец Паисий* трибунът *Отец Паисий*, баща, съвест и глас на Българското възраждане и себеотстояване, осъжда с думите си институционалните съдници, осъжда трибунала на Европа, унищожил и унизил физически и духовно българския народ, удавил заедно с това и съвестта на света. Версай, Трианон, Сен Жермен и Ньой са садистки аналогон на потопа. Лишен от божествения провиденциализъм, този потоп не премахва греха и не пречиства, не може да открие фигурата на праведника, в него не се оглежда промисълът на справедливостта.

С други думи, земята ни става Голгота, защото сме искали да бъдем онова, което сме били според историографските разкази, защото сме искали да бъдем верни на повелята Паисий, защото сме следвали завещанието на дедите. *Отец Паисий* като пленник в своя дом затвор на идеите на *Отец Паисий*.

В тази горчива ирония обаче субектът на виновността е някъде другаде и друг, а не тук и не от нас.

Тринайсетте черни години са акумулирали гнет, който избухва във филипика (в текста на проф. Борис Йоцов напр.), пункт на надеждата в която се оказва бъдещото реструктуриране, прераждане на света чрез справедливите дела на възкръсналата съвест. Рамките на доклада не ни позволяват да пристъпим към анализ на гледните точки и фигурите, чрез които в текстове се (до)изгражда картината на тра-

урна България след Ньой, или пък да предложим типология на концепции и символи. Затова предпочитаме да погледнем през очите на единствената жена в изданието – Дора Габе, като прочетем само няколко стиха от нейния реквием „Забравените“:

[...]

Тъй както пада зърно подир зърно,
и твоя ден се нижи,
засей в земята спомени и грижи,
във твоето сърдце да се не върнат,
защото лягат: камък на гърдите,
а в гърлото ти спират твоя залък.

[...]

Дълбай в земята черната си оран,
разравяй я със закоравели пръсти
под чергата на черната неволя
закътай и гневът си
и го засей в земята като зърно.

[...]

Дълбай в земята своята черна оран,
и хвърляй ситното си зрънце!

Години по-късно Дора Габе е сред творците, дочакали кълн и клас от своето зрънце. Семето на историческите кълнове обаче има особена бъдност: то покълва, но и прокълва. Националноисторическото Тяло на Отец Паисий сякаш възкръсва в Пролетта на Добруджа и Македония в началото на 40-те години с приносното и поносното в семето на политиката, за да се сгромоляса с нови рани, загуби, траур и очакване в кръговрата на живота, набразден от идеологемите и митологемите на нашата все недостигаща ни ръка: или може би недозаровено зърно...

ЛИТЕРАТУРА

ОП 1932: Отец Паисий. Обществено-културно-политическо списание. Година V. Книга 11 и 12. Издава Всебългарски съюз „Отец Паисий“. Тематичен брой: Ньойи. Тринадесет черни години. София, 27. ноемврий, МСМXXXII. [1932.]

ПРИЛОЖЕНИЯ

Пр. 1. и Пр. 1.а: Мъка. Картина на Стоян Сотиров. Отпечатана на корицата на списанието без заглавие и име на автора. След това на с. 11: Ст. Сотиров, „Мъка“, като е монтирана посред страниците на текста „Протестът против Ньойи“ на проф. д-р Иван Георгов (с. 9 – 12). Въздействието на картината е контекстуално различно на корицата и на с. 11. Това е така не само заради позицията, но и заради повторението, появата на заглавие и подпис, а също и заради поставеността ѝ „под тежестта“ на думите за необходимост от ревизия на договорите, и заради черната траурна черта над всяка страница. Тази черта се прекъсва само при изписване на ново заглавие на текст. След това на всяка четна страница над чертата се изписва „Ньойи“, а на всяка нечетна – съответното име на текста. В случая (**Пр. 1.а**) над картината „Мъка“ над чертата е изписано „Протестът против Ньойи“, а сред редовете на проф. Георгов, настояващи за ревизия на договорите, и на френски език е изписано: „la révision est en marche!“ (с. 11).

Пр. 2: Очакване. Картина на Петър Георгиев, отпечатана на неномериран лист между с. 4 – 5 от текста на митрополит Стефан Софийски „Ньойската неправда“ (с. 3 – 8).

Пр. 3: Слово. Своеобразна картина, която условно наричам „Слово“, но в смисъла на епитафия. Прилича на паметник (надгробна плоча). Разположена е на мястото на титулната страница: като разгърнем списанието – вдясно; отляво е картината „Тревога“ на Илия Петров. Амбивалентно функционират имената в това „Слово“ от книгата за 13-те черни години: почернените протестират и в същото време имената им са положени символично като имена на мъртъвци въз надгробна плоча, от една страна, но и като знак за обричащи се на народностния жертвеник, от друга. Същевременно писаното в книгата на много места може да се чете през реторическата идеолого-политическа бленда на мъченичеството, форма на което е по един или друг начин постиганият ефект за глас, издиган от гроба на живопогребан. Но тук не можем да си позволим да представим и анализираме модусите и фигурите за постигане на разностранни въздействия.

Забележка. Както представените, така и останалите картини в траурната книга не намерих публикувани на друго място. А за Петър Георгиев не открих изобщо данни в енциклопедии за **българската** живопис. Към днешна дата: 12.12.2012 г.

**„ПАИСИЙ НА ФРОНТА“ ИЛИ КАК СЕ ЧЕСТВА
200-ГОДИШНИЯТ ЮБИЛЕЙ
НА „ИСТОРИЯ СЛАВЯНОБЪЛГАРСКА“**

Гергина Кръстева
Пловдивски университет „Паусий Хилендарски“

**PAISII ON THE FRONT OR CELEBRATING
THE BICENTENARY OF *SLAVONIC-BULGARIAN HISTORY***

Gergina Krasteva
Paisii Hilendarski University of Plovdiv

The present paper deals with the construction of the image of Paisii Hilendarski during the period 1962 – 63 – on the eve and immediately after the celebration of the 200th anniversary in honour of *Slavonic-Bulgarian History* (1762). The paper analyses a selection of nonfiction and lyrical texts published in our Bulgarian periodicals and/or in lyrical books in which the totalitarian rule in Bulgaria shapes collective identity connecting the Revolutionary Marxist phraseology of the time with the Renaissance languages of national mythology. Thus, the celebrations of the anniversary turned into another „reason“ for the proletarian culture of the socialist realism to uphold the „struggle on the ideological front“ at the beginning of the 60s of the 20th century.

Key words: Paisii Hilendarski, celebration, collective identity, historical memory, ideological front, totalitarian ideology

Настоящият текст е прицелен в проблематика, радваща се на изследователско внимание през последните години и именно поради това той изкушаващо се е възползвал от една находка в изследване, свързано с националната памет на социализма (Генова 1998)¹, където,

¹ Става дума за статията на Яна Генова „Националната памет на социализма. Наблюдения върху празничното честване на 24 май и 2 юни в периода 1944 – 1969“, публикувана в сп. „Социологически проблеми“ и цитирана в приложената тук Литература (Генова 1998). Едно от вътрешните заглавия на цитираната статия е „Св. св. Кирил и Методий на фронта“ и именно от него се „възползва“ и заглавието на настоящия текст, отчитайки сходствата в изследваната проблематика.

в контекста на наблюдения, проследяващи трансформациите в дискурса на националното с навлизането на комунистическата идеология и установяването на тоталитарната власт в България, се изследва и идеологическото „фронтвашко“ битие на светите братя Кирил и Методий и метаморфозите на празничното честване на едно очевидно негероично събитие, превърнали го в идеологически аргумент от корпуса на „духовната“ героика на нацията. Случаят с честването през 1962 г. на 200-годишнината от написването на „История славянобългарска“ е сводим към този модел и идеологическата активност на официалната власт по този повод е поредното доказателство в полза на констатацията, че общонационалните чествания на важни исторически събития и личности, които не са продукт на новата история, се оказват обект на специфични символни и ритуални техники на идеологическо конституиране на национална колективност, чрез което пък се „въобразява“ и преживява единството на нацията, нейната мощ, сила и възход.

Необходима, макар и известна, е уговорката, че разказването на националната история в модуса на празника се различава от присъствието на историята на колектива в други форми на социален живот. Институцията на празника функционира в едно извънвсекидневно време и пространство и в него „предците оживяват“ по един особен, празничен начин. Времето на нацията парадоксално се оказва едновременно хомогенното време на съ-съществуване на автономните членове на нацията и митологизираното време на големия разказ за произхода, героите, Историята и пр. Но миналото в социалистическия празник присъства по особен начин: като един имитиран, централно „вдъхновен“ и управляван празник. Самият той се разгръща като планиран, институционално управляван сценарий. В неговото осъществяване се мобилизира цялата мрежа от йерархизирани държавни институции с техния чиновнически апарат, задейства се по принуда „спонтанната активност на трудовите маси“, „естествената почит на народа“. Първите години от десетилетието на 60-те са съпроводени с „нов пристъп на дотук неуверената десталинизация на българското общество, подбуден сега от XXIII конгрес на КПСС (17 – 31 октомври 1961 г.) и съответно през Ноемврийския пленум на ЦК за поуките на БКП от него (28 – 29 ноември 1961 г.) кодираните послания в невинаги еднозначно разбираемите, а често пъти и официално ожесточено оспорвани, бавно променящи се идеологически наративи във високата социалистическа официална култура започват да добиват изражения на всички равнища“ (Еленков 2008: 195). В потока на масовите свиде-

телства, документирани в архивите, процесът на промяна може да бъде ясно уловен в нарастващото неударно число на инструкции и заповеди за организиране на „всестранно изучаване и прилагане на историческите решения“ в широтата на цялата система на културата. Юбилейното честване на Паисиевата история попада в своеобразния епицентър на следкултовското „отрезвяване“, съпроводен с множество вече активно отработени техники по „експроприация и трансформация на символните капитали на миналото“ (Генова 1998: 40) с все по-уплътняващ се акцент и в посока на сдвояването на марксистката революционна фразеология и възрожденската лексика. Генералната посока, в която отбелязването на юбилея се движи, е огледана в един от централните идеологически сюжети на периода, за който „История славянобългарска“ е припозната като щедро поле. И върху него с юнашка страст се разиграват „вариации“ на тема „наше и чуждо“, разбирано като „революционно“ и „вражеско“. „Гарнитурите“ около основното ядро се разрояват мощно, но всяка една от тях в крайна сметка е прицелена в намерението да се отвори входът на новата история към една по-мощна темпоралност – началата на Българското възрождане, която обаче да бъде интерпретирана и – съответно – инкорпорирана в социалистическата версия за национална история. И въпреки че „парадигмата на „културното дело“ е очевидно неборческа“ (Генова 1998: 47), случаят с Паисиевата история, именно поради специфичния си статут на проява, обвързана както с книжовността, така и с историята на нацията, се оказва безкрайно удобен за манипулативната презумпция, съчетаваща в едно борческото и книжовното, а идеологическият дискурс овладява делото на Паисий, превръщайки го в преводима категория на комунистическия героизъм. В уводната си статия, посветена на юбилея, в. „Отечествен фронт“ дефинира Паисий като „велик революционер и просветител“, като едновременно „родоначалник на новата българска история, на българската литература и също така голям учен, страстен публицист и политик“ (Гановски 1962). Същински апотеоз на идеологическата манипулативност обаче е книгата „Портретът на Паисий“ на Владимир Топенчаров, чието първо издание се появява през 1959 г. в поредицата „Нашето героично минало“ на издателство „Народна младеж“ (Топенчаров 1959), а второ, обявено като „допълнено“, издание излиза през юбилейната 1962 г. именно в чест на празника (Топенчаров 1962). Откъси и щамповано украсени извадки от изследването шестват по страниците на периодичния печат през цялата юбилейна година, като кулминацията в това отношение е статията „Образът на Паисий“ от бр. 49 на в. „Народна

култура“, в чийто финал се настоява: *„Днес ние честваме Паисий – Паисий Свободолубеца, който обича страстно своя народ и брани равенството между народите. Паисий – противника на националния гнет и на крепостничеството, Паисий – барда на свободата на народа; Паисий – идеолога на българо-съветската дружба, Паисий – яростния патриот и едновременно хуманиста Паисий; Паисий – не отшелник, а тясно свързан с народа. Ние честваме титана Паисий“* (Топенчаров 1962а).

Всеки един от пунктовете в патетичната възхвала на титана е разгърнат в книжката на Топенчаров, в чиито първоначално седем, а във второто издание – девет части, комунистическата версия за националното постига общностното в степента на неговата „войнстваща идеяност“. В съгласие с това е и експанзията на военния дискурс, който последователно (и парадоксално) извежда духовника Паисий от статута му на духовно лице, за да го отстоява в катахрезни словесни съчетания като „цял отрицание на отшелничеството таксидиот и народен изповедник, притежаващ не обикновена човешка смелост, а хайдушка дързост“, „топящ перото в кръвта на сърцето си“, борец срещу многоброен „нечист противник“, състоящ се от „уродливи креатури“, „тръбач пред бой и всеки звук у него тръби сбор на силите“, умел „фехтовач“ в „неравен политически бой“ срещу пълчища, за когото историята е „рапира“, „историк-буревестник“, който надава „остър вик, за да възвести настъпващия напор на времето“. Като яростно отстояващ именно такъв образ на Паисий, текстът на Топенчаров въвежда с идентичен език и образа на врага и многобройните му лица – независимо дали става дума за отцеругателите с дописващото за невежите уточнение, че това са „отците на младата българска буржоазия, която още в пелените си изменяше на език и народ“, за „турски феодали без никакво благородство“ или „перфидни фанариоти“, за „католическите мисионери“ и потомците на „уродите на немско-италиански-ватиканските централи“ или срещу професора от университета в Питсбърг, Пенсилвания, Джеймс Ф. Кларк и неговото съчинение „Паисий в българската история“. Наместеният в ролята на воюващ с какъв ли не враг Паисий се оказва вдъхновител и за воюващия със западната пропаганда Топенчаров – най-силният гняв на портретуващия е предизвикан от всички онези, които искат да хвърлят „сянка на Паисиевото дело“ днес с нападение „във фланг“ или „в тил изотзад“ и са готови за всякаква „вивисекция“ на Паисий. Едва ли е нужно да изговорим досещането, че същинската „вивисекция“ всъщност принадлежи именно на Топенчаров, нещо повече – тя брилянтно обслужва автокумулативните механизми

на идеологията, редактирайки миналото до степен, в която липсват реални възможности за алтернативни погледи към него. Крайната точка еднозначно се свежда до поглътания след съответната редакция всичко аксиоматичен разказ за единното комунистическо минало, който се представя като неделима част от големия национален разказ. Както пише Яна Генова, „перифразирайки Пиер Нора, паметта на един частен политически колектив, една „колективна памет“ бива представена за „историческа памет“ на цялата нация“ (Генова 1998: 41). В съгласие с тази концепция се оказва, че (в последователен ред) Паисий задължително трябва да бъде мислен като израснал в „обществения климатичен топлилник“, вдъхновен от народа „човек от народа със светска, а не църковна мисия“, у когото Бог е „олицетворение на историята“, като деец, изказващ мисли, които „много по-късно – в програмата на Комунистическата партия чак – ще намерят съвършения си израз“, издигащ „национално знаме вместо хоругва“, изповядващ патриотизъм „народен и по предусещане – антибуржоазен“. Неговите идеи, „като се освобождават от религиозния си пашкул и като се изясняват, ще разтворят криле в революционно-демократическата идеология на Левски и Ботев, осветявана от руския революционен демократизъм, а не от френските енциклопедисти“. И в този алгоритъм едва ли е изненадващо заключението, че „с партията начело потомците на Паисиевите орачи и копачи, и овчари, и простите занаятчии – български работници и трудещи се селяни – изведоха борбата за народна свобода до нейния завършек. Социализмът е венец на народната и националната свобода в красната, добра и изобилна наша земя [...] ние можем по паисиевски да кажем, че действително името българин е име не на срам, а име на националната и вече на интернационалната гордост – защото малкият български народ по-рано от много велики нации гради с успех най-великото дело в историята – социализма“. Разбира се, колоритен и абсолютно необходим нюанс в подобна обяснителна схема е и своеобразното „ясновидство“ на Паисий, който, открил общия ни произход с „москалите“ (московците) и отнасящ се с любов към руския народ, показва „вратата, която постепенно в този век нараства към освободителната мисия на руската страна, към „Дядо Иван“.

Действителната физиономия на текста на Топенчаров бихме могли да прозрем през рецензията за него, написана от Стефан Продев и публикувана във в. „Народна култура“ (Продев 1962). Но само при условия че направим елементарен експеримент и възприемем казаното от рецензента в неговия негатив, защото според Продев „нито ред от тази книга не носи в себе си печата на самоцелната образност,

на художественото лекомислие, на словесната еквилибристика“. Текстът на Топенчаров, акцентите в него, реториката му, смисловите и символните ядра са натоварени с нормиращата енергия на идеологията, която през цялата 1962 г. потвърждава с още по-категоричен фанатизъм марксисткото мислене на историята като универсално телеологическо движение, превърнато в поле, осигуряващо възможност за разгръщане на внушението за абсолютната континуалност на българската историческа и духовна култура от Паисий до ... Тодор Павлов.

„С гражданския патос на „История славянобългарская“, „За логичен, конкретен и класов подход“, „Подвигът на един непреклонен дух“, „Паисий и нашето съвремие“ са част от заглавията на текстове от Георги Караславов (Караславов 1962: 2), Тодор Павлов (Павлов 1962: 3), Младен Исаев (Исаев 1962: 2), публикувани в юбилейния брой на в. „Литературен фронт“ от декември 1962 г. Вестниците „Литературен фронт“, „Отечествен фронт“, „Работническо дело“, „Народна култура“, „Учителско дело“; списанията „Младеж“, „Духовна култура“ вече са отпечатвали месеци наред статии, посветени на личността и делото на Паисий, преписите на „Историята“, езика ѝ, ролята на Самоковската епархия като просветен център през Възраждането и пр. Още през 1961 г. на Паисиевото дело се посвещава книжка десета от Известията на Института за литература. БАН провежда тържествена научна сесия, съпроводена с юбилеен сборник „Паисий Хилендарски и неговата епоха“, година преди това Академията прави специално издание на Никифоровия препис от 1772 г. (под редакцията на Боню Ст. Ангелов) (Спаньовски 1962). Издаден е и специален тираж на Вазовата ода като отделно книжно тяло (съпроводено с рисунки от Иван Кьосев)². Сформиран е национален комитет за честване на юбилея, а от прахта на Варненската опера се вади създадената преди време от композитора Найден Геров опера „Паисий Хилендарски“ (Хаджимишев 1962)³ и откъси от операта се включват в тържественото събрание в салона на Софийската народна опера, където рамо до рамо застават Негово светейшество Кирил, патриарх Български, и председателят на Министерския съвет Тодор Живков (Спаньовски 1962: 28 – 29). През същата 1962 г. Българската православна църква извършва

² Съобщение за това издание е публикувано през 1962 г. във в. „Народна култура“, бр. 51 от 22.XII., с. 4.

³ В съобщението, публикувано във в. „Литературен фронт“, което информира за операта по либрето на Алла Герова, недвусмислено се припомня фактът, че съветският композитор Хренников се е отзовал ласкаво за музикалната творба още при нейното създаване.

канонизация на Паисий със следната формулировка: „Следвайки благочестивия глас на цялата БПЦ, Св. Синод с молитвен възторг обявява всецърковно за преподобен богоблажения наш отец просветител и възродител Паисий Хилендарски и Български“. И постановява паметта му да се празнува на 19 юни, както и житието му да се впише в Месяцослова“ (Огойска 2012)⁴. Сбъдва се, макар и в не съвсем възмечтанния формат, пожеланото от поета Божидар Божилов, който прави лирическо „предложение“ пред правителството – *„да провъзгласим за светец/хилендарския беден отец“* (Божилов 1963: 25). Лирическият корпус от текстове, посветени на Паисий в юбилейната година, очертава своя територия, която обаче, по-очевидно или по-имплицитно, (пре)повтаря идеологическите настоявания на времето. Така например в стихотворението си „Рилски манастир“ младият тогава поет Кирил Борисов е категоричен: *„О, никога не бих живял в такова място,/за да оставам/с тайната на стенописите,/с мълчанието на монасите –/осъден на най-тежкото нещастие/да бъда вечен изпраца.“* (Борисов 1962). Посланието е адекватно вписване в настояването, че трябва да се „заличи в обществената представа образът на стареца Паисий, на отшелника Паисий“ (Топенчаров 1962а). В юбилейния брой на вестник „Литературен фронт“ е публикуван блок стихотворения от Георги Караиванов (Караиванов 1962), Дамян Дамянов (Дамянов 1962), Георги Георгиев (Георгиев 1962), Стефан Поптонев (Поптонев 1962) и Димитър Михайлов (Михайлов 1962) – очевиден пример за лирически творби, поръчково обслужващи повода, в които дори непреднамерено читателско око е в състояние да долови деклара-

⁴ Въпросът за обявяването на Паисий Хилендарски за светец и до днес поражда много и невинаги приятни парадокси. Форумът, на който бе представен и настоящият текст, също не подмина коментарите по тази тема и тъкмо затова си позволявам да припомня известното, с интерпретацията на което обаче нито текстът, нито неговият автор биха могли, по обясними причини, да се ангажират. Канонизацията на светец изисква написването на житие, богослужебно последование и изписване на икона. През 1962 г., когато официално монахът е обявен за „преподобен“, са изпълнени само две от необходимите три условия. Житието, по специална заръка, е написано от епископ Партений Ливкийски, рисува се икона, но богослужебното последование се пише едва през 2004 г. от продиякон Аргир Сотиров Малчев. Издадено е в Стара Загора (Малчев 2004). С други думи – към настоящия момент и трите компонента от процеса на канонизация са налични. Защо и как все още се смята за полуофициално освещаването на църкви и параклиси с името „Свети Паисий Хилендарски“, трудно бихме могли да обясним. И гласовете, настояващи за легитимността на процеса, както и тези, които твърдят тъкмо обратното, ползват достатъчно сериозни аргументи, ето защо трудно бихме изразили надеждата, че казусът скоро ще намери своето официално разрешение.

тивността на кухата патетика. Своя принос в лирическото дописване на „сюжета Паисий“ обаче дават не само младите, но и вече утвърдените в началото на 60-те години поети – освен Б. Божилов обемен лирически корпус, посветен на автора на „История славянобългарска“, пише и Слав Хр. Караславов. Откъс от поемата му „Паисий“ е публикуван в същия юбилеен брой на „Литературен фронт“ (Караславов 1962), две години по-късно текстът с жанровата корекция – „Балада за Паисий“, влиза в стихосбирката му „Сенките пътуват с нас“ (Караславов 1964). Баладата на Караславов всмуква и „рециклира“ в себе си множеството идеологически версии на времето относно биографията и делото на Паисий, в нея отзвучава, по типичен за лириката от канона на 60-те години модел, демонстрация, в която се „вмъква“ изреченото за монаха от Вазов до Топенчаров.

През 1962 г. се снима филм със заглавието „Легенда за Паисий“ под режисурата на Стефан Сърчаджиев и по специално написан за случая сценарий на Първан Стефанов и Надежда Драгова, въпреки че самият Талев създава и сценарий по своята творба. В предварителната информация около снимките на филма настойчиво се обяснява, че Паисий в кинотворбата ще бъде млад, цитира се режисьорът Ст. Сърчаджиев, който казва: „За нас той е преди всичко революционер, а революциите се правят от млади хора. Той не е монах, заробен единствено в манастирската килия и откъснат от хората и живота. Това е човек на мисълта и словото, поет, мечтател и пропагандатор“ (Балканска 1962)⁵. Очевидно е, че и чрез езика на киноизкуството се утвърждава императивът за борческата природа на Паисиевото дело, а в контекста на този императив се проблематизира както одата на Вазов, така и популярната картина на Мърквичка. В хода на юбилейната година, макар и плахо, БПЦ в лицето на патриарх Кирил издига глас в защита на образа на Паисий, който „не е потребно и не е полезно да бъде изобразяван по-иначе, отколкото непредубеденият разум и здравото народно чувство го рисуват“ (Кирил, Патриарх български 1962). Очевидно е обаче, че съгласие няма как да се постигне – публичният образ, чрез който нацията трябва да се разпознава едновременно като

⁵ Режисьорът на филма С. Сърчаджиев е цитиран в съобщение на М. Балканска, публикувано във в. „Народна култура“, в което се дава и информация за хода на снимките, авторите на сценария (П. Стефанов и Н. Драгова) и музиката (Л. Пипков), като и за актьорите, които ще се превъплътят в главните роли (В. Данченко, И. Кондов, Л. Бобчевски). В юбилейния брой на в. „Литературен фронт“ от 6 декември пък е отпечатан откъс от сценария, съпроводен със снимки – кадри от филма.

„българска“ и „социалистическа“, заработка в режима на колективния транс, на идеологическото манифестиране, в което „страната слави делото му“⁶. Националното празнично честване, в чието начало отново стои разрушително-пречистващата сила на революцията, е поредният акт по пренареждане и подмяна на националните символни структури. В така подмененото криво огледало фигурата на Паисий не може да бъде друго освен поредния аргумент в нестихващата борба на идеологическия фронт⁷, в хода на която идеологията безпощадно присвоява и подменя до неузнаваемост образи, знаци, езици, вграждайки ги в пролетарската утопия на бъдещето.

⁶ Рубрика под такъв надслов е включена в юбилейния брой на в. „Литературен фронт“ от 6.XII. 1962 г. В нея се съобщава и за сформирането на Национален организационен комитет по повод на юбилея и се прави следната констатация: „В страната сега е празник. Няма град, няма село, няма организация, институт, предприятие, които да не участват с нещо в този всенароден празник, който ще продължи не дни, а месеци. Националният комитет е предвидил чествания и тържества и в чужбина. Някои от тях ще станат и спонтанно.“ Очевидно е как предизвикването на своеобразен масов юбилеен транс дотолкова се самозабравя в усетите си за елементарна логика, че не успява да удържи дори и чисто езиковите сринове при изговарянето му, поради което празникът парадоксално се оказва разпънат между режисираното, което (уж!) трябва да е спонтанно, и спонтанното, което (все пак!) е режисирано.

⁷ Заслужава да бъде отбелязан и фактът, че именно през 1962 г. се провежда двудневно национално съвещание по идеологическите въпроси, литературата и изкуството. В доклада на Митко Григоров (член на Политбюро и секретар на ЦК на БКП) между другото се казва и следното: „Големият въпрос е как по-радикално да ликвидираме всички остатъци от тия плевели (на „култовщината“ – уточнението е мое, Г. К.), и то така, че да заякчим и умножим ударната и все-странна сила на нашата литература, на целия идеологически фронт“ (Григоров 1962). Това, че 1962 г. е неслучайна в политическата събитийност на десетилетието, настоящият текст не обговаря подробно, но ясно видим факт е, че юбилейното отбелязване на „История славянобългарска“ е недвусмислено и категорично вписано в идеологическия контекст на културните събития през годината. Едва ли случайно в монографията на Топенчаров скудоумният критически метафоризъм достига до констатацията, че „Паисиевата история върви сред народа като гледащ идеологически кърт, който рови целината на народното съзнание заедно със „слепия кърт на историята“ и ускорява работата му“ (Топенчаров 1959: 71).

ЛИТЕРАТУРА

- Балканска 1962:** Балканска, М. Легенда за Паисий. // *Народна култура*, № 49, 8.XII.1962, с. 1.
- Божилев 1963:** Божилев, Б. *Каталог на чувствата*. София: „Български писател“, 1963.
- Борисов 1962:** Борисов, К. Рилски манастир 1961. // *Литературен фронт*, № 28, 12.VII.1962, с. 3.
- Гановски 1962:** Гановски, С. Велик революционер и просветител. // *Отечествен фронт*, № 5686, 9.XII.1962, с. 1.
- Генова 1998:** Генова, Я. Националната памет на социализма. Наблюдения върху празничното честване на 24 май и 2 юни в периода 1944 – 1969. // *Социологически проблеми*, 1998, № 3 – 4, 39 – 54.
- Георгиев 1962:** Георгиев, Г. На отец Паисий. // *Литературен фронт*, № 49, 6.XII.1962, с. 6.
- Григоров 1962:** Григоров, М. За нов подем в идеологическата работа. // *Литературен фронт*, № 17, 26.IV.1962, с. 1.
- Дамянов 1962:** Дамянов, Д. Молитва. // *Литературен фронт*, № 49, 6.XII.1962, с. 6.
- Еленков 2008:** Еленков, И. *Културният фронт*. София: „Сиела“, 2008.
- Исаев 1962:** Исаев, Мл. Подвигът на един непреклонен дух. // *Литературен фронт*, № 49, 6.XII.1962, с. 2.
- Караиванов 1962:** Караиванов, Г. Слово Паисиево. // *Литературен фронт*, № 49, 6.XII.1962, с. 6.
- Караславов 1962:** Караславов, Г. С гражданския патос на „История славянобългарская“. // *Литературен фронт*, № 49, 6.XII.1962, с. 2.
- Караславов 1962:** Караславов, Сл., Хр. Паисий (откъс от поема) // *Литературен фронт*, № 49, 6.XII.1962, с. 3.
- Караславов 1964:** Караславов, Сл., Хр. *Сенките пътуват с нас*. София: Държавно военно издателство, 1964, с. 7 – 46.
- Кирил, Патриарх български 1962:** Кирил, Патриарх български. Родината на Възраждането. // *Духовна култура*, 1962, № 5 – 6, с. 2.
- Малчев 2004:** Малчев, А. С. Продякон. *Служба на Светия Преподобен отец Паисий Хилендарски*. Стара Загора, 2003.
- Михайлов 1962:** Михайлов, Д. Паисий. // *Литературен фронт*, № 49, 6.XII.1962, с. 6.
- Огойска 2012:** Огойска, М., Д. Галев и „Хилендарският монах“. // *Литературен вестник*, № 23, 13 – 19.VI.2012, с. 13.
- Павлов 1962:** Павлов, Т. За логичен, конкретен и класов подход. // *Литературен фронт*, № 49, 6.XII.1962, с. 3.
- Поптонеv 1962:** Поптонеv, С. Два упрека към Паисий Хилендарски. // *Литературен фронт*, № 49, 6.XII.1962, с. 6.

- Продев 1962:** Продев, С. Един съвременник воюва за Паисий. // *Народна култура*, № 20, 19.V.1962, с. 4.
- Спаньовски 1962:** Спаньовски, Н. Висока оценка на Паисиевото дело. // *Духовна култура*, 1962, № 12, с. 24 – 31.
- Топенчаров 1959:** Топенчаров, В. *Портретът на Паисий*. София: „Народна младеж“, 1959.
- Топенчаров 1962:** Топенчаров, В. *Портретът на Паисий*. София: „Народна младеж“, 1962.
- Топенчаров 1962а:** Топенчаров, В. Образът на Паисий. // *Народна култура*, № 49, 8.XII.1962, с. 1.
- Хаджимишев 1962:** Хаджимишев, М. Образ на разбунен летописец. // *Литературен фронт*, № 49, 6.XII.1962, с. 7.

**THE BALKANS IN CHAOS: STORIES AND MEMORIES
FROM VASILIJE PETROVIC, PAISII HILENDARSKI,
AND SOFRONII VRACHANSKI
(NAPOLI: EDIZIONI SCIENTIFICHE ITALIANE, 2003)
SOME *CRITICAL OBSERVATIONS***

Roberto Adinolfi
Sapienza University of Rome

The present article examines the book called „Balcani nel caos: storie e memorie di Vasilije Petrovic, Paisii Hilendarski, Sofronii Vrachanski / a cura di Armando Pitassio. Napoli: Edizioni scientifiche italiane“ [„The Balkans in Chaos: Stories and memories of Vasilije Petrovic, Paisii Hilendarski, Sofronii Vrachanski. Edited by Armando Pitassio. Naples: Edizioni scientifiche italiane“].

That was the Italian title of a book which was printed in 2003.

Key words: Paisii Hilendarski, First Italian translation, Armando Pitassio, Main features, Slavonic-Bulgarian History

Balcani nel caos: storie e memorie di Vasilije Petrovic, Paisii Hilendarski, Sofronii Vrachanski / a cura di Armando Pitassio. Napoli: Edizioni scientifiche italiane, 2003 („The Balkans in Chaos: Stories and Memories from Vasilije Petrovic, Paisii Hilendarski, Sofronii of Vrachanski. Edited by Armando Pitassio. Naples: *Edizioni scientifiche italiane, 2003*“) was the Italian title of a book which was printed in 2003. Armando Pitassio is a retired associate professor of Eastern Europe History at the Faculty of Political sciences at the University of Perugia.

As anticipated in the title, the scholar translated into Italian three works, which evoke the cultural and spiritual tendencies of that age in the Balkanic history. Two Bulgarian authors, and one Montenegrin, are analyzed: Vasilije Petrovic-Njegos, Paisii Hilendarski, Sofronii Vrachanski.

It should be underlined that this is the first Italian translation of Paisii and Sofronii's works. There is another Italian translation of Vasilije Petrovic, made by Domenico Ciampoli in 1901, defined as „obsolete (and, sometimes, incorrect)“ by Pitassio.

In fact the Italian translations from Bulgarian language concern mainly authors from the 20th century. The literature of the Bulgarian Renaissance (Vazrazhdane) is almost unknown to the Italian publishing, especially regarding the early phase of the epoch. It is worth mentioning an unrealized project by Pr. Luigi Salvini: the creation of an Anthology of Bulgarian Prose in two volumes; the second volume would have begun with Sofronii Vrachanski. The project didn't come to light because of Salvini's death. There are Italian translations of works by authors from a much later stage of the Vazrazhdane: for instance, four editions of Hristo Botev poems from 1931, 1958, 1959, 1960 and 2000.

There are also some translations of Ivan Vazov's works, although the novel *Under the Yoke* should not be regarded as a work belonging to the Vazrazhdane, because of its age (1893). The novel was translated for the first time in Rome in 1946 by Olga Miletic-Balabanova, ex lector of Bulgarian language at Rome University. The book was translated again by Lavinia Borriero: the second translation was published in Rome in 1960. Moreover, fourteen short stories by Ivan Vazov were translated into Italian in 1950 and edited by Enrico Damiani.

Such circumstances make Pitassio's work even more significant. The book is structured as follows. It begins with a long introduction, entitled: *Dalla Pax ottomana alla guerra civile* „From the Ottoman Peace to the civil war“, outlining the historical and social context of the Balkan peoples; the book also contains the translations of: *History of Montenegro*, by Vasilije Petrovic (wholly translated); *Istorija Slavjanobolgarskaja*, „Slavonic-Bulgarian History“ (partially translated); *Žitie i stradanija gresnago Sofronija*, „Life and Sufferings of Sinful Sophronii“ (wholly translated). The book ends with an appendix showing: the Nemanja dynasty; the dynasty of the despots Hrbeljanovic and Brankovic; the Balsic dynasty; the Crnojevic dynasty; the Crnojevic dynasty according to Vasilije Petrovic; the succession of the Bulgarian kings according to Ostrogorski; the succession of the Vladikas of Montenegro according to Chiudina; the succession of the late Roman and Byzantine Emperors. An onomastic index follows.

The introduction is arranged into several paragraphs, according to the salient stages in the historical context of the Balkanic world: the 15th century, and the attempts of expelling the Ottomans and unifying the Churches; the inner instability of the Ottoman Empire in the 15th century, and the consequent worsening of the living conditions in the Balkans; the end of the Venetian republic; in addition, there is a description of the

Patriarchal See of Constantinople, and the Greek Phanariote setting in the 17th century; the religious, linguistic and cultural relationships between the Balkan peoples and the Russian Empire are analysed. All this helps to outline the active role the above-mentioned authors played in their historical cultural context.

Therefore, the authors themselves are dealt with: for instance, this introduction includes further two paragraphs: „From the dynastic claims to those in the name of the peoples“, and „*We* and *they* in the processes of making of the Balkanic identities“.

When Pitassio talks about Paisius, after illustrating his historical background and the scarce biographical notes, and before mentioning briefly the copies and the first editions of his work, the stress is laid almost entirely on the author's anti-Greek spirit, in the way he considers the Greeks the most responsible for the decline of the Balkanic culture, as well as of their own, regarding them as even worse than Turks.

At the end of this introduction, the author points out what led him to translate those texts: „I thought it was useful to introduce the Italian reader to the translations of the texts written by Vasilije Petrovic, Paisii of Hilendar, and Sohpronius of Vraca, enabling him to realize the importance to find an alternative to chaos, destroying the Ottoman Empire. An alternative based on the acceptance and valorization of a religious identity and organization: but the latter, inside the Orthodox Church, was divided into several administrative centres, sometimes accompanied by distinctions of linguistic areas. The making of Balkanic national identities cannot, of course, be exhausted with the role played in it by the Churches and the communities of believers, but the latter can hardly be left out. From this point of view the texts here collected, partly or wholly, seem to me to be useful to understand the phenomenon“.

In the introduction Pitassio, referring to the footnotes, points out his addressing public: „novices regarding the problems of Balkan History“, „students or not“; he also denies absolute reliability to attribute to the scientific value of such footnotes.

His translation of Paisii' History is based on Petăr Dinekov's version: PAISIJ HILENDARSKI, *Slavjano-bălgarska Istorija* („Slavonic-Bulgarian History“), Sofia, Bălgarski pisatel, 1972; it is compared with the original Paisii' work, both the text published by Dinekov in the same edition and the Nicephorus' copy, published by B. St. Angelov in: PAISIJ HILENDARSKI, *Istorija Slavenobolgarskaja. Nikiforov prepis ot 1772 g.* („Slavonic-Bulgarian History. Nicephorus' copy of 1772“), Sofia, Izd. na BAN, 1961.

I want now to analyze some of the main features of translation of Paisii's work.

It should be noticed that, unlike other Italian translations from Bulgarian such as the *Anthology of Bulgarian Poetry* printed in Padua in May 2004, this translation is without parallel text.

As I said, unlike the other two texts here published, Paisii's text contains some abbreviations; instead of translating the entire text, Pitassio interposes some resumes and adds footnotes concerning historical matters.

In order to further explore the peculiarities, I shall focus on some abbreviations.

I will mention: the part beginning with the deluge and ending with the settling of Afet in Europe; the paragraph concerning with the confusion of languages, ending with the settling of the 15 peoples in Europe; the histories of the people from the lands of Skandavia; of the Bulgarian settlement beyond the Danube; of the latter's rebellion against the Emperor Valens; of the Theodosius' attempt to subdue them, of their expansion in Macedonia, Thrace and part of Illyria; the whole history of the kingdoms of Batoja, of Trevelija (except the episode of the blinding of his son), of Asen the Great and the other monarchs, till the Iconoclasm; the wars between Kardam and the Greeks; the Murtagon's accession and his kingdom until the famine and the pestilence; the part beginning with the peace achieved Peter and the Byzantine Emperors, and ending with the kingdom of David; the kingdom of Radomir and the defeat of the Greek army by Joan Vladimir; the entrance of the Greek Emperor in Ohrid and the end of the Bulgarian Empire; the histories of Dolan and Alusian; several sections with respect to Asen's kingdom, including its end, with Ivanko's revolt; the kingdom of Petăr, the death of Ivanko, Joan Kaliman's fight against Mitar; the Greek cities being destroyed by Joan Kaliman, except Salonica; the piece starting with the new war against Latins and the death of Joan Kaliman, and ending with the beginning of Konstantin Sisman's kingdom.

The following chapter, which mentions the Serbian kings, omits the argument for the hypothesis that the relics held in Sofia belong to Dragutin rather than to Milutin.

The next chapter, which finishes the story of Konstantin Sisman, leaves out the Noga's assault against Peter and the war between Svetoslav and the Persians; the events concerning Stefan Uros III Dečanski and Ivan Aleksandăr, until the wars against John Kantakouzenos.

The following chapter omits the translation of the list of seven kings and 33 Tsars and the explanation of the reasons for which the Tsars added to their name the name of Joan, like Joan Mihail, the first converted Tsar.

Besides other abbreviations in the next chapters, I will mention the chapter dedicated to the Saints. The literal translation concerns the 14th, 15th, 17th, 22th, 23th, 28th and 29th Saint (we should remember that Dinekov follows Paisii's text published by J. Ivanov until the 21th Saint, and completes the chapter drawing from the text of the first Sofronii's copy). The history of the martyrs from Mount Athos, Sofia and Bitola, as well as the list of 22 martyrs from the only surviving Bulgarian monastery in the Mount Athos, and the almost entire ending, are also omitted. The preamble, *Utility of the History*, and the epilogue are entirely translated.

Several footnotes provide explanations of personalities and historical events.

Some names are Italianized: Moshos is turned into „Mosco“; Afet into „Jafet“; Telerik is written with the ‘c’ instead of the 'k'.

The methods of translation cannot be exhaustively studied in this paper. I will conclude this revue on Pitassio's book, mentioning only a few terms on which the author himself focuses in the introduction.

It is the case of the word *род*, often rendered as *gente* („people, nation“); at the page 43, shortly after, it is translated as *schiatte* („stock“); in the chapter concerning the Serbian kings, it is turned into *stirpe* („ancestry“, p. 74) or *generazione* („progeny“, p. 79). At the p. 89 (concerning with the Bulgarian kings) *Някои от прост род* is translated as „alcuni di umili natali“, some [men] of humble birth; *царски род* as „stirpe imperiale“. At the page 91, the expression *еврейския род* is translated as „agli ebrei“ (to the Jews). At the p. 98 *славянски род* is translated as „stirpe slava“. As Pitassio himself explains in a footnote, at first the word *цар* used by Paisii for the Bulgarian and Byzantine kings is translated as *zar* (a word used in Italian only for the Bulgarian and Russian kings), afterwards as *imperator*, „emperors“.

A deeper analysis of Pitassio's ways of translation would lie outside the purposes of this paper. I just aimed to mention the main features of a book which, thanks to the translation of two extremely important masterpieces of Bulgarian literature, opens a new perspective for the Italian readers regarding the knowledge of Bulgarian cultural heritage.

REFERENCES

- Botev 1931:** *I canti* di Cristo Botev; resi in versi italiani e preceduti da uno studio su la figura e le gesta dell'eroe e l'opera del poeta per cura di Enrico Damiani. Lanciano: Carabba, 1931.
- Botev 1958:** Cristo Botev, *Tutte le poesie*, cura e introduzione di Mario de Micheli, traduzione di Walter Andreani, Mario de Micheli, Leonardo Pampuri, Roma: Schwarz, 1958.
- Botev 1958 (repr. 1959, 1960):** *Liriche e brani scelti* / Hristo Botev; traduzione e introduzione di Luigi Salvini; note di Nikolaj Dončev. Roma: Edizioni di cultura A.I.B., 1958.
- Botev 2000:** *Poesia bulgara dell'800 : Hristo Botev : immortalità*; a cura di Vincenzo Ammirati. Napoli: Hyria, 2000.
- Dell'Agata 2006:** Antologia del racconto bulgaro: a cura di Giuseppe Dell'Agata; traduzioni di Leonardo Pampuri...[et al.] Padova: Associazione Bulgaria-Italia, 2006.
- Pampuri 2004:** Petali di rose, spine dei Balcani: antologia della poesia bulgara, a cura di Leonardo Pampuri; presentazione di Moni Ovadia. Padova: Associazione Bulgaria-Italia, 2004.
- Pitassio 2003:** Balcani nel caos: storie e memorie di Vasilije Petrovic, Paisij Hilendarski, Sofroni Vračanski, a cura di Armando Pitassio. Napoli: Edizioni scientifiche italiane, 2003.
- Vazov 1925:** Ivan Vazov, *Cuore bulgaro: novelle scelte*; introduzione e traduzione dall'originale bulgaro di Enrico Damiani, Roma: Anonima Romana Editoriale, 1925.
- Vazov 1946:** Ivan Vazov, *Il giogo*. Trad. di Olga Miletič Balabanova. Roma: De Carlo, 1946.
- Vazov 1947:** Ivan Vazov, *Storia del brigante Belimelec e di altri eroi del Balcano*, traduzione e introduzione di Enrico Damiani, Roma: Anonima Veritas Editoriale, 1947.
- Vazov 1960:** Ivan Vazov, *Sotto il giogo*, traduzione di Lavinia Borriero Picchio, Roma: Editori Riuniti, 1960.

**ИСТОРИЯТА ВЪВ И ОТВЪД
„ИСТОРИЯ СЛАВЯНОБЪЛГАРСКА“
НА ПАИСИЙ ХИЛЕНДАРСКИ**



**ИСТОРИОГРАФСКИЯТ КОНЦЕПТ
НА ПАИСИЙ ХИЛЕНДАРСКИ
И СРЕДНОВЕКОВОНОТО ИСТОРИЧЕСКО МИСЛЕНЕ**

Георги Каприв
Софийски университет „Св. Климент Охридски“

**PAISII HILENDARSKI'S HISTORIOGRAPHIC CONCEPT
AND MEDIEVAL HISTORICAL THOUGHT**

Georgi Kapriev
St. Kliment Ohridski University of Sofia

The Historiographical Concept of Paisii Hilendarski and Medieval Historical Thought: The text explores the conceptual fundamentals of the historical thought of Paisii Hilendarski comparing those to the basic tenets of medieval historiography. It is argued that despite some seeming formal similarities, stemming from the non-critical reception of mediaeval sources, the historiographical concept of Paisii Hilendarski is utterly educational, rationalistic and ethnocentric, therefore it has not and could not have anything to do with the medieval historical thought.

Key words: mediaeval and modern historiography, ethnocentrism, historical particularism, national language, national history, national ideology

Мотивирането на ефективното историческо присъствие на Паисий Хилендарски, в смисъла на превръщането му в безалтернативна и безвъпросна начална точка за т. нар. Българско възрождане, започва с публикацията на Марин Дринов от 1871 г. Този факт не променят нито около седемдесетте известни днес преписи и преправки, нито анонимната печатна публикация на Христати Павлович под името *Царственик или история българская*, публикувана в Буда през 1844 г., която Дринов характеризира като „внук или правнук на благословения труд на отца Паисия“ (Дринов 1871: 184).

Питането в този текст е относно актуалността на Паисий за националните и националистическите идеологии на ранните 70 години на XIX в., специфицирано във въпроса относно Паисиевия концепт за

смисъла на историографията и историографския му метод: дали те имат, или нямат общо със средновековното историческо мислене?

Основните източници на Паисий, както сам той свидетелства, са историческите съчинения на Цезар Бароний (чиито 12 тома са публикувани между 1588 и 1607 г.) и на Мавро Орбини от 1601 г. (съответно преведени на руски през 1719 г. – в съкратена версия – и 1722 г. и познати на Паисий в този им вариант). Но той говори в *Послесловието* на „Историята“ си и за други извори, изрично споменавайки при това библиотеката на манастира „Зограф“ (Паисий 1972: 203)¹. Заедно с това тъкмо Паисий въвежда хипотезата, че българите са имали свои летописни книги и кондики, унищожени обаче от турците (Паисий 1972: 46). Прочитът на текста свидетелства за познаване на средновековни текстове, на „наши ръкописи, книги и грамоти“ (Паисий 1972: 153), както и жития (Паисий 1972: 199 – 200). Паисий акцентира привличането не само на латински, но и на гръцки истории (Паисий 1972: 130). И така: доколко монахът Паисий следва духа на средновековните исторически текстове или напротив – предлага съвсем друг поглед към смисъла на историческото?

Споменати максимално накратко, основните позиции на средновековната историография са следните: тя е винаги универсална (локалните хроники се мотивират и легитимират чрез универсалните). Взира се в цялото творение от началото му до неговия край. Бидейки универсална, есхатологична и провиденциална, тя има най-вече литургиен и метафизичен характер: тя е богослужение и богопознание. Тя следи *ordo rerum*, за да открива тълкувателно в нещата и взаимните им отнесености, в историческите събития, техните трансцендентни основания, Божия промисъл. Затова историята се интерпретира не само като слово за фундаменталната битийна единица (човека в неговата универсалност, действащ, разбира се, персонално в историята – като уникални исторически лица), но и като слово за възплътения Логос, смислозадаващото начало, само положило се в историята. За да бъде логосна постоянната изменчивост на историческото, тя следва да бъде удържана чрез – във всеки случай концептуално – пребиваване в

¹ Във всички препратки към Паисий ползвам превода на Петър Динеков. Каквито и да са неговите недостатъци (които се надявам новият превод да превъзмогне), те не биха могли да окажат съществено влияние върху развиваната тук теза.

неподвижността на някакво привилегировано място, имащо безспорно сакрален характер. Поне за византийските хроники това е несъмнено Градът, Константинопол, мислен като смислов, богоприсъствен център на универсума. Това впрочем обяснява липсата на универсални български хроники: българските историолози през Средновековието са осъзнавали мощната центростремителна сила на това смислово ядро, поради което са дописвали и дори променяли превежданите от тях ромейски хронографии. Средновековната историография цели преодоляването на партикуларизма, на партикуларизмите от всякакъв характер, елиминирането на преходното, изповядва и проповядва концентрирането върху логосите – смисли на световното, устояването в контемплативния живот и светостта, преодоляваща пробивите на небитието в историята и приближаващи човечеството до Бога, до спасението на света и човека (вж. Каприев 1991: 84 – 116).

Защото обаче универсалната история още не е приключена, макар да живеем все в „края на времената“, т.е. „ресурсен център“, от който могат да бъдат изведени частните или лични истории, от които се състои историческото и които биват тълкувани със сложния метафизичен инструментарий на историка. Характерна именно за Новото време е визията за глобалността на историческото битие. Повтарям: не за универсалния Божи план за историята, осъществяван в отделните исторически събития, а глобалност на самото историческо битие, изведено в ранг на самостоятелна, самодействена и самодостатъчна абстрактна битийна инстанция. Само така може да се заявява самоконституирането на големи „исторически“ субекти в нея, буквално произвеждани от уж самата история. Става дума за самолегитимиращите се чрез „Историята“ народи и нации, опитващи се да се самоосъзнаят като една цялост, континуална през времето, и да изведат някакво свое единно и безвъпросно битие (вж. Янакиев 2012: 42 – 47). Обобщено казано: Новото време изповядва една самостоятелна, независима субстанция, именувана „история“, чиято динамика произвежда не отразяваната в партикуларните човешки и регионални събития универсална история, а самолегитимиращи се чрез „логиката“ на глобалната история исторически макросубекти: няма друг път, по който да бъде произведена легитимна национална история.

Паисий се вписва, наистина по особен начин, тъкмо във втория модел и именно поради това кореспондира така спонтанно с българската национална и националистическа идеология в периода на решителното тръгване към установяване на национална независимост. Тук следва да проследим пътищата, по които постига това, както и да ви-

дим споменатия „особен начин“, следващ главно от боравенето с източници, представляващи предходната парадигма, но четени през съвсем друга диоптрика.

И основната парадигма, и характерът на отклоненията от нея са ясно вписани в началото на текста, в *Ползата от историята*. Доминиращата тема е ползата, свързана с обогатяването на разума, разширяването на познавателния хоризонт и ерудицията (Паисий 1972: 35), набирането на „знания за умна наслада“ (Паисий 1972: 36) – един чисто просвещенски жест. Някак си не в неговата орбита и даже изненадващо, Паисий въвежда един друг мотив, шокирал напр. моя приятел Иван Кулеков, по следния начин: „Чети историята и като познаеш от нея суетата на тоя свят, научи се да го презираш“ (Паисий 1972: 36). Той е вече от мотивационния апарат на средновековната историография, последван обаче непосредствено от продължаване на просвещенската линия: „Историята дава разум не само на всеки човек, но и на големите владетели за добро властване“ (Паисий 1972: 36). Средновековно-християнската тема се вписва в просвещенската и ѝ се подчинява, започвайки да звучи чак странно в нейните рамки. По същия начин прозвучава и финалът на тази част, която декларира дивността на присъдите Божии и Неговия промисъл, непостижимостта на Божия ум. Всичко това се вписва в регистрите на рутината, с която се преповтарят незаобиколими формули, заявяващи обаче една вече угаснала нормативност. Апелът към разума и неговото разгръщане „снима“ безостатъчно универсалистското средновековно мислене. Все по този начин изглеждат нещата в целия текст на *Историята*.

В *Предисловието* съчетанието „свой/ваш род и език“ и негови преки производни се повтарят поне 12 пъти, обилно съпроводени от „българско отечество“, „български род“. Паисий не оставя никакво съмнение относно основната цел на своето произведение. Неговата заявена цел е българите да знаят историята на своя род с неговите „бащи, прадеди и царе, патриарси и светии“, за да се изравнят с другите племена и народи, които „имат история и всеки от тях знае, разказва и се гордее със своя род и език“ (Паисий 1972: 41). Патетичният пасаж, започващ с „О, неразумни и юроде!“ е само литературна поанта на същинската му програма. Отчетливо обрисуваната националистическа платформа е не просто в непреодолим разрыв със средновековното схващане за история, но и с православно самосъзнание за „икумената“, за единството на православния „род Христов“, пробле-

матизирана впрочем в гръкоезични интелектуални кръгове тъкмо по това време. Струва си да се забележи, че с това Паисий се нарежда в европейския авангард на радетелите за националната идея, а с това и на балканските първомайстори на модернизма. Той съзнателно руши принципите на универсалността, извеждайки напред тъкмо партикулярността, народностната обособеност, приоритетите на един определен народ над всички останали.

По знаменателен начин неговата *История* не започва със сътворяването на света, но не и с историята на първите човеци, нито обаче с Авраам и Нин (митичния основател на Вавилон), с които – според средновековните – се слага началото на разделението между двата града на Земята. Паисий започва с Ной и синовете му, от които тръгва тъкмо разрояването на народите и племената (Паисий 1972: 48). Едва в този разказ се вписва „някай си Неврот“: „първият цар и мъчител на земята; съградил град Вавилон и царувал в него“ (Паисий 1972: 50).

Свършено закономерно интересът на Паисий се концентрира върху сина на Афет Мосхос, от чието племе и род „се отделил нашият славянски език“ (Паисий 1972: 53). Той подробно следва пътя на племената, произлезли оттам, разклоненията им по този път и сложното движение на българите из пространни територии на днешните Азия и Европа. Така той анулира още един средновековен историологичен концепт. Според този концепт историята се гради, разбира се, от действията, делата на лицата и в този смисъл „на пътя“, но самите тези действия се генерират, мотивират и легитимират от едно ясно фиксирано, несъмнено, устойчиво и в един доста висок смисъл сакрално място. Действието следва от генериращата сила на стабилността в мястото. Тъкмо напротив – при Паисий пътят произвежда мястото, пътят генерира и висшите (според *Историята*) исторически и битийни ценности: родовите характеристики и езика.

Силен несредновековен и даже нехристиянски момент е всъщност водещият критерий за валидност и значимост в историята. Още в началото заселването на българите в „римската държава“ се схваща инструментално-зловредящо, ставайки при това по воля Божия: „И издигнал Бог царството на българите против гърците и смирявал ги Бог много пъти с тоя малък и прост български народ“ (Паисий 1972: 58). Сигурен критерий за фиксирането в историческата памет са „пакостите“, които един или друг владетел е сторил срещу гърците (мислени и естатично, и етнически – те не са „ромеи“, тяхната държава не е етнически индиферентната Империя, а е тъкмо държава на гърците) – един ход, немислим позитивно при средновековния историограф.

Трябва още да се забележи, че – за огромна разлика от средновековното историческо мислене – шансът за високооценностено присъствие в историята не се влияе от християнската принадлежност или поведение на съответното историческо лице. Тъкмо напротив, езичник или не, християноубиец или не, то бива преценявано с оглед на това до каква степен е смирил гърците или им е „сторил много пакост“ (за Симеон – Паисий 1972: 87) и доколко е разширил българската земя (така напр. за Крум – Паисий 1972: 74 – 77). Тъкмо приятелството с гърците и богобоязненото поведение води до укоримо „отслабване на българския скиптър“ (така за Петър – Паисий 1972: 88).

Определящата перспектива на текста задава и специфичната му селективност. Без да навлизам в подробности, ще забележа, че докато споменатите сред сръбските крале са най-вече фигури, канонизирани от Православната църква, списъкът на българските светци се предвожда от петима царе. Същото следва да се каже и за отчетливата етническа нетърпимост: „под ножа“ падат не само гърци, сърби, власи и турци, но и циганите. Когато се въвеждат хананите, „най-проклетото между всички племена на земята“, заявява се следното: „От тях произхождат седем народа, тук били и циганите“ (Паисий 1972: 52). Националното самоопределяне чрез пълна негация на съседстващите и съвместно съществуващите народи е „запазена марка“ на европейските и особено на балканските национализми и Паисий изцяло попада под нея.

Смушаващото в текста е обаче не придържането към моделите на модерността (пък било то и от страна на един атонски монах), а непоследователността при това придържане. В текста са откриваеми множество типично средновековни историографски реакции, налични при това в достатъчно чиста форма. Такъв е напр. целият разказ за Муртагон (Паисий 1972: 79 и сл.). Впрочем св. княз Борис намира място във всички меродавни средновековни хроники на Запад тъкмо чрез покръстването на българите и оттеглянето си в манастир, каквото действие Паисий приписва с позитивен патос и на други владетели. Самоил пък първоначално побеждава с Божия помощ, но после се развратил и Бог го изоставил: той прогневил много Бога и Бог изпратил гнева си върху него и цяла България, предавайки ги в гръцки ръце за много време (Паисий 1972: 93 – 94). Йоан-Владимир от своя страна излиза на бой с молитва към Бога и силно упование – и побеждава

гърците с малко войска (Паисий 1972: 95). Неизкоренените ереси се споменават като причина за политическо поражение (Паисий 1972: 98). Асен е поставен за цар на българите по Божия заповед и побеждава с Божия помощ, а по негово време царели благочестие и мир, та този цар бил „от голяма полза за българите“ (Паисий 1972: 107 – 108). На едно място се възпроизвежда разказът за появата на две сбиращи се и разделящи се комети преди сблъсъка на Крун и Никифор (един открито средновековен „typus“-елемент), но Паисий не знае какво да прави с него, освен да го препредаде. С оглед на падането под турска власт Паисий знае да пожали дори за липсата на „любов и съгласие“ между гърци и българи (Паисий 1972: 154).

С какво са обясними тези средновековни „реликти“, често утежняващи разказа? Едно достоверно обяснение би бил начинът, по който Паисий работи със своите източници. Както може да се проследи, обикновено той плътно следва „латинските“ си образци. Тогава даже титлите на българските и ромейските владетели са „полатинчени“, така че те биват крале, барони и пр. Изглежда, същото се отнася за ползването на средновековни източници, за каквито Паисий свидетелства, а някои пряко и назовава (*Житие на преподобна Параскева, Пренасяне мощите на св. Иларион Мъгленски*) (Паисий 1972: 113). Компилирането на свидетелствата става в едри обеми, информацията се усвоява селективно, но без специално рефлексивно върху историографската парадигма, стояща зад нея. Тази „безкритичност“ следва да бъде разбрана и оправдавана от перспективата на собствената жизнена и културна положеност на автора. Той е монах, и то монах на Атон: крепост на идеята за православно единство и взаимната съпричастност на „рода Христов“. Тъкмо тази идея е проблематизирана за пръв път в значима степен около средата на XVIII в., за да бъде превърната във водеща след екзекуцията на Ригас Фереос и да стане безалтернативна през XIX в. и във времето подир него.

Следва да се види, че византийско-православният модел има при Паисий аксесоарен и остатъчен характер. А модернистичният, националният модел е реалният генератор на историческото му мислене и на неговата *История*. Въпреки привидно традиционното си звучене финалът на текста има такъв профил, че не се нуждае от коментар. „Прибавих и завърших казаните неща в тази историйца в полза на нашия български род за слава и похвала на нашия Господ Иисус Христос. Нему подобава всяка слава, чест и поклонение с безначалния Му Отец и пресвятия, преблагия и животворящия Негов Дух, сега и

винаги и във вечни времена. Амин“ (Паисий 1972: 203). Оттук до „Господ е българин“ ни дели незначителна дистанция.

Петър Динеков основателно забелязва, че „това е книга новаторска по съдържание и форма и поставя нов етап в нашето литературно развитие“ (Динеков 1972: 14). Не съм убеден относно литературното ни развитие, но за националното – в това няма никакво съмнение. Наистина, „новото е в актуалността на проблематиката“. Динеков е прав да твърди, че „средновековните литературни жанрове“ не могат да изпълнят задачата, която си поставя Паисий. Той пристъпва към написване „на цялостна история на своя народ“ (Динеков 1972: 15). Дори само това е достатъчно, за да се заключи: „Това е нов тип писател, дълбоко отзивчив изразител на времето си ... Трябва да се изтъкне, че тя (*Историята* – Г. К.) се намира в несъмнени връзки с историята на Европейското просвещение“ (пак там, 28).

В подобен ключ Михаил Арнаудов гледа като основни корени на Паисиевата позиция моделното влияние на панелинизма, романтичните нагласи към историческия спомен и примера на руското величие (Арнаудов 1941: 130 – 132). Паисиевият копнеж по „черковна свобода, независимо царство, народна просвета на свой език“ (Арнаудов 1941: 132) някак спонтанно подтиква Арнаудов да сложи Паисий в една стройна линия на израстване на „народностната идея“, започваща именно с него и кулминираща в създаването на Екзархията. Линия, изпълнила следната задача: „Потребно беше да се внедри съзнанието за една нова душа и един нов идеал“ (Арнаудов 1941: 183). За безпроблемността при изграждането на този исторически ред отговорността ляга върху една вече наложена парадигма.

Нейният първи камък е положен тъкмо от Марин Дринов. Нека видим какво пише този темелен идеолог на българската нация! За него първата половина на XVIII в. е „най-черното време в живота на нашия народ“, когато „фанариотите като черни гарвани са се спуснали на омаломощения юнак и му са съвсем извадили душата“ (Дринов 1871: 163 – 164). Според Дринов първият, който съобщава публично за Паисий, е Георги Раковски, свидетелствал за Априловия препис. Едва през 1870 г. Дринов тръгва (безуспешно) по дирите на този ръкопис, но Тошкович го запознава с друг (Дринов 1871: 165). Дринов изнамира седем преписа на *Историята* и чрез тях я реконструира, без при това да е имал възможност да види всичките, регистрирайки „корек-

циите“ и допълненията от страна на „препращачите“ (Дринов 1871: 166 – 169 и 179 – 180). Той неслучайно натъртва, че „произведението на о. Паисия и не трябва да се оценява като научно произведение“. Неговата „цена“ е „ползу народу ни“. То цели божем „съживяване българската народност“ (Дринов 1871: 171).

Знаменателно е едно ситуативно изказване на Дринов: „Покой се с миром, отче Паисий, твоите пророчески думи се сбъдват вече!“ (Дринов 1871: 173). Той настоява, че езиковото „достоинство на Паисиевото списание не малко му е спомогнало да се разпръсне скоро по цял български свят и да стане най-драга книга за българите“ (Дринов 1871: 174). Де да беше така, той – изследователят и идеологът – сам щеше да я знае много по-преди. Нещата видимо не стоят в реда, внушаван от него.

В бележките към първия том с избраните съчинения на Дринов, на стр. 601, коректно е отбелязано: „М. Дринов беше първият български учен, който привлече вниманието към личността на Паисий Хилендарски и посочи ясно огромното значение на неговата „История славянобългарска“. Неслучайно Иван Дуйчев пише в предговора към тома: „Тази статия сложи истинското начало на поклонението, с което днес е обградено името и творението на родоначалника на нашата историография“ (Дуйчев 1971: 20).

Дуйчев се солидаризира с Дринов, че значението на книгата е „пробуждане на българското национално съзнание“ (Дуйчев 1971: 21). С естествена лекота същото потвърждава и Николай Генчев, заявявайки, че Паисий „чертае политическата програма на новата епоха, която се базира главно на националната идея“ (Генчев 1981: 59). Според него Паисий акцентува в политическо отношение главно на националното обособяване на базата на езика, писмеността, културата и историческите традиции; защитава идеята за духовно обособяване; лансира идеята за българската държавност; залага за победата на християнските сили, отправяйки надеждите си към славянството и най-вече към Русия, предлагайки на това отгоре обособяването на българите в балканския свят (Генчев 1981: 59 – 61). Всичко това действително може да бъде разчетено при Паисий, но то няма нищо общо с никакво Средновековие. И Генчев слага с несъмненост Паисий в началото на процеса по масовото формиране на националното съзнание. Той именно е неговият първи генератор: „борческият патос“ на Паисиевата история „вълнува цели поколения възрожденски дейци, тя звучи през цял един век в българските книги, учебници, във възрожденската публицистика, в класните стаи и от църковните амво-

ни“ (Генчев 1981: 61). Той е прав, само дето е объркал века: този израз би следвало да визира по-скоро времето след 1871 г.

Марин Дринов пръв прогнозира щедро в миналото „какво голямо значение е имал отец Паисий в духовния живот на народа ни“ (Дринов 1871: 184), но не е добавил – в духовния живот на част от неговия елит, и то през XIX в. Тук следва да бъде уточнено понятието „елит“ в конкретния случай и да се промисли типът на неговото четене на *Историята*. Един от безкрайния ред знаменателни епизоди в биографията на Петко Р. Славейков е изготвеният от него препис на Паисиевата история през 1842 г. Самият Славейков изповядва, че след прочита той започва да мисли за спасението на народа си и как да му вдъхне „чувства родолюбиви и патриотически“ (Славейков: 1885). За преписа той привлича своя съученик Христо Драганов. Те компилират два ръкописа: един на Паисиевата история, доставен от бащата на Славейков, и един друг, изготвен в Стара Загора, предоставен от преминалия през Търново Константин Фотинов: „друг един ръкопис българска история, не същата като отец Паисиевата, а по-кратка; но имаше някои работи повече, отколкото в отец Паисиевата история, особено в началото и в края“. Според Славейков тази друга история е съставена от Неофит Бозвели, възвишаваща се „на много места до чисто славянски стил“, различаващ се от „калугерския стил“ на Паисий. Преписът на Славейков е изпратен в Букурещ за отпечатване, където бил уж изгорял в някакъв пожар. Години по-късно е случайно намерен във фонда на Народната библиотека между книгите на Брайлското дружество от тогавашния директор, тоест от самия Славейков. Според него преписът на Драганов има по-добра съдба: той е именно текстът, по който Христки Павлович печата своя *Царственик* (Славейков: 1885; вж. Дафинов 2004: 19 – 21 и 399).

Двамата „автори“ тръгват да проповядват българската история сред занаятчиите и търговците в Търново. „Първото и прямо следствие от тая наша проповед беше споразумяването между казанджиите и табаците в Търново да оградят порутената в долна махала църква Св. Димитрия, а второ, дето ний с него се добихме да ни изпратят в Свищов да се учим.“ При което разноските на Петко се поемат от баща му, а на Христо – от казанджийския еснаф (Славейков: 1885). Ако мотивът за отпускането на сумата е посоченият, тогава се открива много живописно изображение на споменатия елит и влиянието на Паисиевата история през 40-те години, а с голяма вероятност и през следващите две десетилетия на XIX в. Текстът очевидно оказва решаващо влияние върху Петко, а и върху Христо – после учител в Русе. Тяхната

„проповед“ видимо е трогнала родолюбиво занаятчиите и търговците, които възстановяват древния храм и заплащат образованието на бъдното момче. Те обаче и не помислят да посегнат към текста: и двата преписа напускат Търново. Така както Стойко Владиславов през 1765 г. поставя ръкописа си в храма и плаши с афоресване не само който я открадне, но и който я усвои, така и Търновският еснаф я прави своя „икона“, наистина, в храма на родовото си чувство, без и да помисля за прочит на „иконата“. Занаятчиите и търговците естествено се числят към българския елит от средата на XIX в., но и този случай не дава аргумент за казването на Дринов, че *Историята* е станала „най-драга книга за българите“ (Дринов: 1871: 185).

Заклучението в неговата статия обаче и без това бие в друга посока и е съвсем откровено идеологическо: „Ние сме обикнали да броим възраждането на народа си от началото на нашия век (XIX в. – Г. К.) и туряме начело Априлова с Неофита, Венелина и др. Да, велики са заслугите на тези благодетели народу ни. Но дали ще е по-право да отнесем възраждането си на 60 – 70 години по-рано и да турим начело отца Паисия?“ (Дринов: 1871: 185). Намерението на големия национален стратег Дринов е очевидно. Изтегляйки с откриването на Паисий на началото на Българското възраждане малко след средата на XVIII в., той цели да покаже, че то се ситуира почти едновременно с разгръщането на гръцката национална идея. Би могло да се каже дори, че е с крачка пред нея, понеже до края на века водещите проекти целят не толкова сепариране и фаворизиране на етнически гръцкото. Те слагат акцента върху някаква единна православно-християнска политика, върху възстановяването на ромейската християнска икумена в ситуацията на XVIII в., вярно – поне езиково гръцки доминирана. Нея именно се опитва да руши книгата на Паисий. Поради това именно тя става ако не начало, то във всеки случай силен символ на новата модернистко-националистическа идеология, в нейно знаме, развято, трябва да се признае, *post factum*. Този е хоризонтът, дал основание на Дуйчев да заяви: „Днес действително смятаме Паисий Хилендарски за истинския родоначалник на нашето национално възраждане“ (Дуйчев 1971: 21).

Историографският концепт на Паисий действително няма и не може да има същностна кореспонденция със средновековното историческо мислене.

ЛИТЕРАТУРА

- Арnaudов 1941:** Арnaudов, М. *Българското възраждане*. София: „Българска мисъл“, 1941.
- Генчев 1981:** Генчев, Н. *Българското възраждане*. София: Издателство на Отечествения фронт, 1981.
- Дафинов 2004:** Дафинов, З., Петко Р. Славейков. *Летопис за живота, творчеството и обществената му дейност*. София: Университетско издателство „Св. Климент Охридски“, 2004.
- Динеков 1972:** Динеков, П. Паисий Хилендарски. // Паисий Хилендарски. *Славяно-българска история*. Прев. П. Динеков. София: „Български писател“, 1972, 7 – 31.
- Дринов 1871:** Дринов, М. Отец Паисий, неговото време, неговата История и учениците му. // М. Дринов. *Избрани съчинения*, т. 1. София: „Наука и изкуство“, 1971, 163 – 185.
- Дуйчев 1971:** Дуйчев, И. Приносът на Марин Дринов в областта на българската историография. // М. Дринов. *Избрани съчинения*, т. 1. София: „Наука и изкуство“, 1971, 7 – 34.
- Каприев 1991:** Каприев, Г. *История и метафизика*, София: Университетско издателство „Св. Климент Охридски“, 1991.
- Паисий 1972:** Паисий Хилендарски. *Славяно-българска история*. Прев. П. Динеков. София: „Български писател“, 1972.
- Славейков: 1885:** Славейков, П. Р., *Спомен за четиредесетгодишната ми писателска деятелност*. // последен прочит 12.12.2012 [<http://www.slovo.-bg/old/prs/40gpisat.htm>]
- Янакиев 2012:** Янакиев, К. *Светът на средновековието*. София: „Комунистас“, 2012.

**„ИСТОРИЯ СЛАВЯНОБЪЛГАРСКА“
КАТО СРЕДНОВЕКОВИЕ, РЕНЕСАНС И ПРОСВЕЩЕНИЕ**

Димитър Атанасов

Университетски хуманитарен комплекс „Алма Матер“

**SLAVONIC– BULGARIAN HISTORY: A MEDIAEVAL,
RENAISSANCE AND ENLIGHTENMENT PIECE**

Dimitar Atanasov

Alma Mater University Centre of the Humanities

Studies on „Istoriya slavyanobalgarska“ used to conceptualize it in various ways: it was considered as incept of Bulgarian National Revival; as text, written by representative of the oppressed masses and thus matching the idea of proletarian domination; it was also analyzed as a phenomenon, sharing row with European Enlightenment; as a construct, which was applied to build the image of the revival period, thought as time of national awakening. All these interpretation frames didn't comprise the medieval context of Paisii's work, which the author was formatted by. Actually, this context gave birth to the resource, later used by the ideologists of Bulgarian nation.

Key words: interpretation and misinterpretation of “Istoriya slavyanobalgarska”; resources of national idea; medieval historiography; uses and abuses of history; medieval context of „Istoriya slavyanobalgarska“

Въведение

Ще започна съвсем стандартно: „История славянобългарска“ е навярно един от най-тълкуваните текстове в историята на интерпретацията у нас. Без съмнение интересът към текста на Паисий маркира българската професионална историография още от самото ѝ зараждане, а негов „откривател“ е Марин Дринов (Дринов 1871). Съществува и още по-радикална гледна точка към Паисиевата история, според която тъкмо с нея начева производството на история, основано на правилата на научното историческо писане. Изглежда, че Паисий и неговият труд са не само елемент от класическия етногенетически мит

(Аретов 2001: 25, Смит 2000: 19 – 28), в който той получава отговорната роля на „будител“ на задрямалото национално съзнание, но и митологична фигура, в която открива корените си професионалната общност на историците – обстоятелство, което отправя към нормите на традиционното общество, в което всяка човешка група – била тя родствена или гилдийна (например – занаятчийска) – трябва да има общо произхождение и покровител. Казано по друг начин – да се саморазказва по общоразпознаваем начин и чрез това именно да се конституира. Факт, под който неприкрито прозира крехкостта на професионалната идентичност на дадени български изследователи.

С тези думи се присъединявам към разсъжденията на Вл. Трендафилов, според когото Паисий не е конструктор, а конструкт на Българското възраждане (Трендафилов 1996). Не „той“, а „чрез него“, формулирано другояче. Подобни размисли обаче поставят отново питането къде и как следва да бъде разположен Паисий, след като видимо определянето му за родоначалник на Възраждането: едно – не води до възможен цялостен или частичен консенсус; и две – се свежда не до иманентни характеристики, а до употреба, не до субстанция, а до репрезентация.

Споделям своето предложение още тук: Паисий Хилендарски е средновековен монах, който нито за миг не се усъмнява в принципите, които задават рамката на виждането му като такъв; неговият труд стои на пренебрежимо малко разстояние (само времево) от неговите източници, „История славянобългарска“ е текст, който компилира и довежда до след средата на XVIII век нормите на една традиция, която все повече избледнява, събирайки известното му дотогава знание по начина, по който това е правено в средновековните му прототипи. Посланията на светогорския монах, макар и да биха могли интерпретативно да бъдат изведени от идеи, характерни за модерността, и да изглеждат като сигнал за модернизация¹, придобиват подобен смисъл, след като бъдат употребени, сиреч днешната научна аналитика калкулира собствените си контекстуално активни фактори, произвеждащи значение, внедрявайки ги там, където изначално ги няма.

Авторът за своя текст

А защо ги няма? – Навярно първият, когото трябва да попитаме, е самият автор, ако ми бъде позволено да се изразя метафорично (из-

¹ В подобна формулировка биха могли да бъдат резюмирани схващанията на ред автори по въпроса – вж. Аретов 2001: 22 – 25, Бонева 2012, вкл. и библиографските позовавания на двата текста.

търкано). Като се сглобява биографията на Паисий, основният – не, а единственият източник по въпроса е самата „История“. Пренебрегвам съзнателно сведенията за родната му къща, налице не заради него, а като заслуга на брат му. От съчинението му знаем (не докрай) кога е роден, самият си признава и (приблизително) къде, в текста намираме и (непълни) сведения за изворите му, за начина на съставяне на текста. Още чрез заглавието светогорският монах се самопредставя като събрал (Иванов, съст. 1914: 1), сиреч като стъкмител². Ето защо логично звучи предположението, че става дума за произведение, в което авторът смята книгата не за интелектуален продукт, различен от самия него, който след появата си между корици започва, както гласи клишетото, „да живее свой живот“, а за продължение на неговата личност, за нетелесна, но материална екстензия на собственото му тяло.

Всички тези подробности обаче са маргинални спрямо основния текст, те далеч повече приличат на приписки, добавени от пореден читател или копист на средновековна книга, подобна на онези, до които Паисий е имал достъп, създавайки своята. Книги, обрасли тъкмо с ремарки и добавки в полетата, информиращи за обстоятелства около поредния препис, прочит или събитие с периферна спрямо разгръщащия се разказ значимост, но често пъти не по-маловажни от тези, за които поведствува авторовият наратив³. Решението на Паисий да впише онова, което подлежи на при-писване, е своеобразно, оригинално, но то по никой начин не е модерно в смисъла на причастно към модерността. Авторът получава право на запис в историята не чрез името си, а в съгласие със сторените дела, както гласи библейският императив. „Този автор“ не съществува, защото авторът, творец на всичко видимо и невидимо, е един. Затова битийна плът отвъд времето може да придобие само „тази книга“, мислима в парадигмата на Словото и Писанието.

² Макар и в друг контекст, съвсем ненапразно Жак льо Гоф определя средновековната култура като „култура на цитатите, на избраните откъси, на „дигестите“ (Льо Гоф 1999: 138).

³ Доколкото историографията не е свещеният библейски разказ и следователно не е сакрален текст, тя търпи вписване, дописване и уясняване чрез обработка. Пример в това отношение са приписките към среднобългарския препис на Манасиевата летопис (Божилов 1983: 400). Запълването на маргиналиите от самия автор може да бъде констатирано и в един от текстовете, за които самият Паисий признава, че е внедрил отчасти в съчинението си – „Царството на славяните“ на Мавро Орбини – вж. Орбини 2012.

Паисий, „История славянобългарска“ и средновековната историографска традиция

Като се има предвид обстоятелството, че активната средновековна писмена традиция от позицията на средата на XVIII век е почти заглъхнала от гледна точка на творчески потенциали, едва ли изглежда нелогично тя все по-трудно да удържа и нормативните си правила, едно от които е разделението на текст и маргиналия съгласно с идеологията на епохата. Ще си позволя да отбележа, че системната логика на културното производство и възпроизводство се задава от контекст, намиращ се в активна фаза – твърдение, което е приложимо и към славянската книжовност в епохата на османското владичество. Тя постепенно се превръща от създаваща в повтаряща. Преобладаващата репродукция на свой ред води до постепенно изпадане на произведенията от реда на образцовото. Ето защо, представляващ тъкмо тази линия – на средновековната историография, Паисий престъпва границите на прегресивно избледняващата конвенция тъкмо поради тяхната слаба видимост и създава компилативен труд, отдалечил се от правилата на средновековната история на дистанция, равна на изтеклото време, без това да означава приближение до друга парадигма на писане.

В тази насока би послужил примерът на Козма Индикоплевст (МакКриндъл 1897), който настоява, че Земята е безсъмнително плоска. Ако припомним, че кръглата форма на нашата планета е установена емпирично още от Аристотел, то следва да обобщим, че Козма по силата на твърдението си би следвало веднага да бъде отписан от реда на средновековната литература. Предложение, което не би могло да се осъществи, защото, колкото и парадоксално за звучи, непознаването на традицията, а понякога и откровеното невежество по отношение на диахронния контекст, осмислящ на ниско ниво авторовия текст, присъединявайки го към дадена общност, по никой начин не дава аргумент в полза на опитите книжовникът да бъде отчислен от серията на нейните представители. Вариращите приближения спрямо даден оригинал не отварят по задължителност възможности за разбиране на обекта във връзка с друг оригинал.

Плод на все по-неясните очертания на средновековната жанрова система е и изборът на начална точка на историческия разказ: хрониката в своя нормативен вид представлява изложение на универсалната история, започваща от знаковия за християнина епизод на Сътворението или живота на Авраам⁴. Тя има за цел да разположи събитията в

⁴ Повече по въпроса вж. Крюгер 1976.

рамката на свещения наратив, извеждайки условното „сега“ от безусловното „някога“, под което в крайна сметка се разбира „всякога“, намирайки по този начин обяснение на всяко актуално и на всяка акциденция на терена на субстанциалното и свръхбитие. Така историята бива разкривана, като нейният смисъл се отгръща пласт след пласт с изминаването на времето.

Паисий залага на решение, от което би могло да бъде изолирана логика – митичното обновление на света чрез очистителната сила на разрушението е възможно мислимо, но не и стабилизирано от идеологическите правила начало на историята. Времената, обект на историческо повествование, за средновековния описател се отправят в своя ход далеч преди Потопа и спасението на Ной и синовете му – сюжет, който според утвърдения модел дава началото на етногенезиса и служи за придаване на дълбочина на всяка актуална етническа картина.

Струва ми се, че тъкмо тук е най-уязвимият член на традицията – „високият“ регистър е силно повреден от периферизацията на християнството в Османската империя въобще, ето защо историята на универсалното изглежда като наратив за частния случай. Преди Паисий жертва на все по-плаващите референтни определения е станал М. Орбини, чийто разказ за славянските древности започва именно с генеалогическо разполагане спрямо преживелите библейския Потоп Сим, Хам и Яфет (Орбини 2012: 68). Въпреки че Дубровник реално не попада под османска власт, градът остава същностно причастен към културния пейзаж на Балканите, а връзката с италианските градове не довежда до пълната му изолация от протичащите в региона процеси: средновековните норми, затихващи, се запазват дълго, инерционно; а модерността прониква бавно и в контекста на Югоизточна Европа.

„История славянобългарска“ е маркирана като средновековен текст и от още нещо: нейният автор се самоназовава не като творец, а като събирач наредител, макар днес да сме убедени, че неговата позиция отговаря на понятието за авторство, но не в модерното му значение, а в средновековното – техника от регистъра на реторическото майсторство, с която си служи свършено не кой да е, а средновековният книжовник. Този принцип на себепринизяване с пълното съзнание за принадлежност към онова, което ще бъде запомнено и вписано в историята, е особено характерен и за текста на Паисий.

Самият Паисий е монах, нему е достъпна онази традиция, произведена във времето на същите тези български царе и светци, за които той събира материали и пише. Съвсем основателно в изследванията на „История славянобългарска“ православният контекст, директна-

та връзка със средновековния мисловен модел е изтъквана многократно (Трендафилов 1996) (макар мимоходом и по-скоро с цел да бъде раз-смыслен посредством твърдението за не особено задълбочената религиозност на българина като народопсихологическа черта). Ето защо той припознава нея като значим културен факт и решава да я продължи, доказвайки неугасналата интелектуална мощ на средновековна България – времето, в което владетелите плащали щедро за култура, а творците създавали продукция, годна да стои в един ред – буквално и преносно – с тази на модните законодатели на епохата, ромеите.

И няма как да е другояче – на Атон той има повече или по-малко подръка документи от времето на средните векове. Както той самият признава, много от старите книги били погълнати от закона за всеобщото тление и знанието в тях пропаднало, на неговата „История“ следва да се гледа като на актуално събрание на известното, оцелялото и откриваемото за българите (Иванов, съст. 1914: 8). В това число, разбира се, се намира и Мавро Орбини с „Царството на славяните“, който сам по себе си е друг случай, видимо употребен от българския книжовник като продължение на характерните за средновековната епоха съчинения, претендиращи да са познавателни сводове, които учените днес наричат може би не съвсем прецизно енциклопедии⁵.

Последният пример, нека призная, практически не може да служи за никакво доказателство. Позитивната историография, базирана на идеала за наратив, построен върху автентичните свидетелства на документите, също си служи с владетелски грамоти и друг актов материал, превръщайки го в научно издържан разказ. Защо твърдя, че Паисий не прави тъкмо това?

Реторика на Паисиевата историопис

Посланията на Паисиевия текст, макар и мислими през оптичния прибор на националната идея, придобиват собствена плътност именно на терена на Средновековието. Да започнем с идеята за полезността на историята и съзнанието за историчност, което мнозина отправат към представите за модерна национална общност, припознала себе си в Гранд наратива за своето минало битие. Като част от Църквата Паисий е грамотен, представител на исторически говорещо-

⁵ Пример тук е всеизвестната енциклопедия Σοῦδα – вж. Adler, A. *Souidae Lexicon I – V*, Lipsae, 1928 – 1938. Откъс от текста в български превод – вж. *ИБИ, IX (ГИБИ, V)*, София, 1964, с. 308 – 310.

то малцинство⁶ на епохата, на онази малка група, чийто глас е ресурсът за изграждане на академичния разказ за миналото след раждането на историческата наука. Заключение, под което ясно прозират очертаванията не на модерното общество, на масовото образование и на пресата, а на социума на средните векове, който излъчва в перспектива само словото на писмовните.

В този ред на мисли светогорският монах е продължител на онази линия на производство на култура, в която малцината грамотни създават продукт, възможно употребим тъкмо в пределите на тази общност от писмовни люде. Изглежда логично да се предположи, че доводът за имплициранията в „История славянобългарска“ максимално широка читателска аудитория не може да бъде удържан по друг начин освен като реторически похват. Едва ли в епохата на масова неграмотност, когато образование придобиват най-вече людете, част от църковната институция или близки до нея, би могло да се очаква подобен текст да има публика, надминаваща по брой онези, които са в състояние поне да го изсричат.

Такъв тип ораторски средства са значима част от интелектуалното въоръжение тъкмо през средните векове, а навярно най-познатият пример в това отношение е триезичната догма, която бива направена на пух и прах от Константин-Кирил Философ⁷.

Без съмнение мнозина биха възразили на интуицията за изначално тясната рецептивна среда на „История славянобългарска“, пригледайки я по този начин към Възраждане (Дринов 1971), я – още по-старателно – към Просвещение (Шишманов 1890), с довод от самия автор: та няма не е ясно написано, че произведението е предназначено за простите орачи и копачи, за всичките българи, обитаващи земята българска?! Подобен принцип може да бъде приравнен – няма спор – с просвещенския идеал за всеобщо достъпно образование, за равенство пред познанието. Самият Паисий привижда собствената си общност като вече изравнена: обстоятелство, което личи във факта, че той намира за българите общ знаменател в душевната простота, разбирана като единичност, непосредственост и незлобливост.

Още по-пълнозначно би зазвучала тази мисъл на фона на средновековната антропология, в чиито принципи хората са изконно равноположени. Справки – казаната вече реч на свети Кирил срещу триезич-

⁶ Позволявам си да обърна до негатив идеята на А. Гуревич за мълчащото мнозинство през Средновековието (Гуревич 2005).

⁷ Едно, нека си го кажем, несъществуващо лице, плод на кентаврически номинализъм и събрало в себе си свети Кирил и Константин Философ.

ниците, в която той реторически пита не грее ли слънцето еднакво над всички и не се ли радваме поравно всички на благата Господни. Равенство не социално, каквото между другото мнозина са търсили у Паисий, а по братство у Отца, което изглежда аналитично удържимата концептуална подложка на написано-сглобеното от едно духовно лице.

Такава диспозиция на източниците на смисъл на „История славянобългарска“ би могло лесно да бъде оспорена с довода, че концептите на средновековната „висока“ традиция, изковани от мощните богословни⁸ усилия, присъщи на активния културен контекст, подобно на древен монумент, са силно ощетени от влиянието на протеклото време, а на нискочинното черно духовенство изобщо не са познати. Бих се съгласил, че българските монаси от средата на XVIII век едва ли са били в състояние да възпроизведат в детайли философската платформа на Максим Изповедник, нито са могли да преразкажат със задоволителна фактологическа наситеност историята на вселенските събори, но изглежда, че няма причина да подлагаме на съмнение равнището на техния елементарен катехизис, който в крайна сметка ги прави не само духовни лица, но християни изобщо. На последно място доказателства от умозрителен характер като това биха могли да бъдат спомагателни аргументи, но трудно биха могли да функционират сами по себе си.

„История славянобългарска“ като модерен текст – проблеми на (свръх)интерпретацията

Предвид това, че независимо от обстоятелството, че средата на XVIII век е време, в което Гутенберг отдавна е направил своята революция в разпространението на словото, а Паисиевият труд се разпространява по законите на средновековната книга – чрез преписи и преправки, то следва да се съгласим, че наистина предположението, че ръкописното творчество с предимно компилативен характер, довеждащо до обсега на следващото поколение книжовници най-вече плодовете на традицията и оригинални идеи далеч под прага на критичната маса, звучи по-скоро като свръхинтерпретативно насилие над изследваната материя.

Тук лесно би могло да се възрази с аргумента, че в османски условия белезите на модерна Европа си пробиват път доволно мъчно, книгопечатането става масова практика доста късно, ето защо Паисий

⁸ Предпочитам термина „богомислие“ пред „богословие“. Защо – вж. Каприев 2010.

няма как да надхвърли технологичните ограничения на контекста си. След като историята на техниката все още има да се състои, същото следва без особено притеснение да отнесем и до „История славянобългарска“ – тя предстои да влезе във възрожденски учебници (Бонева 2012), да се превърне в един от основните камъни на Българското възраждане, но не чрез иманентно вложеното в текста, а чрез неговата употреба и преупотреба. Обстоятелство, което препраща към каноничния статус на „Историята“, който, както е добре известно, е изкован от М. Дринов (Дринов 1871), Ив. Вазов и К. Величков (Вазов, Величков 1884: 5 – 26)⁹. Модерността в българските земи не започва със стореното от видния светогорец.

Паисий Хилендарски и мисленето на средновековната традиция

Да се върнем за миг на въплътеното в Паисиевия труд съзнание за историчност, което според доминиращата интерпретационна рамка трябва да бъде разпознато като белег за модерност. Първо – веднага бих запитал дали наистина някой вярва, че епохите преди осемнадесетото столетие са безисторични, и ако отговорът е положителен, то как, прочее, е оцеляла все пак информацията за миналото. Второ – съвсем напротив: представата за личността като продължител на линия, започната далеч назад във времето, е не само позната далеч преди Паисий, но и още нещо – причастността към знаковите имена, към „класиката“, ако мога да си позволя тази изказна волност, нареждането до референтните стандарти е била всякога знак за престиж и създава хоризонт на помнене, който на свой ред произвежда процеса на повторение-сътворение¹⁰, наричан по-простичко творчество. Последните отгласи на традицията на средновековната славяно-византийска книжовност през XVIII век все по-трудно различават тъкмо този хоризонт¹¹.

⁹ И не само: роля за канонизацията на образа на Паисий и на „История славянобългарска“ има и одата на Вазов „Паисий“ – вж. Хранова 2011: 317 – 349 и цитираната там литература.

¹⁰ Терминът е зает от Радосвет Коларов – вж. Коларов 2009.

¹¹ Отбелязвам мимоходом, че О. Шпенглер полага като ключов критерий за залага на цивилизациите тъкмо прехода от творчество и изковаване на еталони към повторение и подражание – вж. Шпенглер 1995: 58 – 64.

Ненапразно това е един от фундаментите на онова, което наричаме и днес европейска цивилизация¹² – мисленето в исторически порядък, в непрекъснати поредици, в които всеки следващ слой отговаря на едно поколение, увеличава културната дълбочина и допълва престижа на традицията.

Тъкмо това саморазбиране на собственото място в историческата серия, характерно за средните векове и по-широко – за традиционното общество, се откроява в „История славянобългарска“. Същото, което виждаме написано например в Търновския надпис на хан Омуртаг¹³, съгласно с чийто текст господарят на българите получава публичност в историята тъкмо по модела, по който се реализира съпричастяването към ценностите, изковавани в рамката на дълговечна традиция, и дописването в редиците от историческите деятели поколение след поколение.

Да се върнем и на идеята за Паисий като атом от обществото на писмовните. От това следва не само че нему е било четимо съхраненото от средновековната владетелска документация на Атон, но и обстоятелството, че той е част от елита, в чиято традиция от времето на българските царе той се наставя. И го прави с пълното съзнание за принадлежност към етническа общност – факт, който ни най-малко не отваря пътя за тълкуване през националната идеология, тъй като Паисиевите аналози от времената на самостоятелната българска държавност ясно съзнават вписаността си в социум с подобни параметри. Съвсем ненапразно в българската историческа наука от десетилетия се говори за българска общност през Средновековието. Да, нямаме гласа на обикновения човек, но в случая той хич не ни трябва, тъй като нито Паисий е такъв, нито неговите интелектуални предходници са. Само ще припомним, че в друг каменен надпис от времето на ранносредновековна България – този от Битоля, племенникът на цар Самуил – Иван Владислав, се определя като родом българин, потомък на българи майка и баща, самодържец български¹⁴.

¹² С пълното съзнание за проблемността, стояща зад понятието „европейска цивилизация“.

¹³ „...Човек и добре да живее, умира и друг се ражда. Нека роденият по-късно, като гледа този надпис, да си спомня за оногова, който го е направил...“ (Бешевлиев 1981: 123).

¹⁴ „...Този самодържец беше българин по род, внук на Никола и на Рипсимия благоверните, син на Арон, който е брат на Самуил, царя самодържавен...“ (Божилов 1983: 196).

Не би било неочаквано да бъде поставен и въпросът за антигръцката насоченост на „Историята“, която обикновено се смята за линк към зараждащата се национална идеология. Няма спор, че авторът с особена настойчивост провежда демаркацията между българи и останалите въобще. Не би било дързост да забележа, че това оразличаване е конструктивен принцип на целия текст. „Откритие“, върху което нямам авторски права.

Тази „червена нишка“ бележи огромен дял от българската средновековна история. Дори и да опитаме да избегнем съвременните репрезентационни шампи и митове, според които Източната Римска империя била мегадържава, създадена, за да имат българските царе, князе и ханове достатъчно силен спаринг-партньор и да се поддържат на бойното поле срещу него в добра форма, няма съмнение, че основният корпус извори за българското минало от периода между VII и XIV век са тези, произведени от ромеи. Ето защо тогава започва българо-гръцкото противоборство, което се проявява в привидно некохерентното желание за завладяване, продължаване на имперската традиция и културно изравняване – било чрез военно прояждане на империята, било чрез градежи, които да съперничат на образците си.

Според текста на надписа от с. Филипи българите сторили доста добрини на християните (разбирай – на ромеите), но те им отвърнали с редица злини¹⁵. Навярно това е един от първите примери, през който започват да се очертават контурите на бъдещите българо-византийски, а сетне и българо-гръцки стереотипи, моделиращи взаимното гледане.

Макар да воюва с ромеите (и още как!), княз Симеон неколкостранно пожелава да седне на трона на василевсите, гради Преслав като умалена реплика на Константинопол, присвоява си титлата „цар на българи и ромеи“, заради което получава куп изтънчени и недотам подигравки. Още един пример: разказ на атонски монах – ромей от Късното средновековие, съдържа оплакване от български инок, който бил свършено недружелюбен, подминавал поздравяващите го ромеи със сърдит поглед и почти всякога се обръщал след тях, мърморейки с неприкривана агресия топоси на чутовни византийски поражения.

Какво, прочее, е значението, което следва да бъде припознато на Паисий и текста му, след като мисленето им в рамката на модерността видимо се затруднява, а това на терена на средните векове изглежда далеч по-стабилно?

¹⁵ „... На християните българите направиха много добрини. И християните ги забравиха...“ (Иванов 1931: 11).

Заклучителни думи

Хилендарският монах прави съществено усилие за популяризиране на българската история, а оттам дава насока на раждането на българска национална идея. Трудно е да се каже, че неговият текст достига до всяка къща. Без съмнение обаче той успява да се добере до тези домове, до които трябва: в които живеят руските славянофили (намираме се вече на терена на деветнадесетото столетие), от които идват едни от първите систематични импулси, наченали оформянето на кръг от образовани хора, имащи усещане за дефицитно групово сцепление и снабдени с начини за компенсирането му. Преди откриването на „История славянобългарска“ от личности като Юрий Венелин, Виктор Григорович и др. разказ за българското минало, обект на интерес от страна на люде, способни да упражняват влияние, няма, а причината за това е съвсем прагматична – традицията, угаснала някъде през XV век и извън земите на няколкото български държави през съвсем късното средновековие, се намира на дистанция, непреодолима от Москва, Петербург, че и от Истанбул и Дубровник.

Едно е мястото, където тя може да бъде сетивно докосната, смислово разгръщана с респект и усет за традиция, гледана през прашните ръкописни документи, издадени от канцелариите на Иван Асен II, Иван-Александър и Иван Шишман: това е Света гора. Там именно монахът е бил в състояние да се почувства като последния средновековен човек, да въ-образи пълната си съпричастност към модела на общество и културно производство, характерен за средните векове, и да съчлени поредния български разказ за историята, който впрочем прилича силно на византийски средновековен наратив, тъй като един от грамадните проблеми на Българското средновековие е неговото мълчание, което на моменти е чак отекващо.

Дотук написаното, макар вероятно някому да се е сторило провокативно, съвсем не излиза от добрия тон на съвременните опити в тази насока, осъществявани в други географски региони, където високите и безкрайно нездравословни за организма волтажи на национализма са одомашнени. Ако си позволя да се позова на Питър Бърк (Бърк 1996: 95 – 103), Ренесансът е средновековен. Традиция и модерност се мислят като пребиваващи на една и съща темпорална плоскост, както настоява П. Рикьор (Рикьор 2000: 32). В разгадаването на Паисий като средновековен творец, осъществил същностно носещото приближение на средновековната традиция към модерното време, противоречие няма.

ЛИТЕРАТУРА

- Аретов 2001:** Аретов, Н. *Българското възраждане и Европа*. София: „Кралица Маб“, 2001.
- Бешевлиев 1981:** Бешевлиев, В. *Прабългарски епиграфски паметници*. София: „Отечествен фронт“, 1981.
- Божилов 1983:** Божилов, Ив. *Стара българска литература*, том II – *Исторически съчинения*. София: „Български писател“, 1983.
- Божилов 1985:** Божилов, Ив. *Битолски надпис на Иван Владислав*. // *Кирило-методиевска енциклопедия*, т. I. София: АИ „Проф. Марин Дринов“, 1985, 196 – 198.
- Бонева 2012:** Бонева, В. *Паисий Хилендарски и неговият исторически текст във възрожденската публичност*. // *Електронно списание LiterNet*, 20.08.2012, № 8 (153).
- Бърк 1996:** Бърк, П. *Ренесансът*. София: „Кралица Маб“, 1996.
- Вазов, Величков 1884:** Вазов, Ив., К. Величков. *Българска христоматия или сборник с избрани образци по всички родове съчинения*. Част I. Проза. Пловдив, 1884.
- Гуревич 2005:** Гуревич, А. *Средновековният свят: Културата на мълчащото мнозинство*. София: УИ „Св. Климент Охридски“, 2005.
- Дринов 1971:** Дринов, М. *Избрани съчинения*. Том I. София: „Наука и изкуство“, 1971, 163 – 185.
- Иванов 1931:** Иванов, Й. *Български старини из Македония*. София: Държавна печатница, 1931.
- Иванов, съст. 1914:** Иванов, Й. (съст.) *История славѣноболгарская. Собрана и нареждана Паустем Йеромонахом в' лето 1762*. София, 1914.
- Каприев 2010:** Каприев, Г. *Максим Изповедник. Въведение в мисловната му система*. София: „ИК „Изток-Запад“, 2010.
- Коларов 2009:** Коларов, Р. *Повторение и сътворение: поетика на автотекстуалността*. София: „Просвета“, 2009.
- Крюгер 1976:** Krüger, K. *Die Universalchroniken*. Turnhout: Brepols, 1976.
- Льо Гоф 1999:** Льо Гоф, Ж. *Цивилизацията на средновековния Запад*. София: „Агата-А“, 1999.
- МакКриндъл 1897:** McCrindle, J. W. (transl.). *The Christian Topography of Cosmas Indicopleustes*. London, 1897.
- Орбини 2012:** Орбини, М. *Царството на славяните*. Прев. Н. Стаменова и С. Димитрова. София: „Дамян Яков“, 2012.
- Рикьор 2000:** Рикьор, П. *Конфликтът на интерпретациите*. София: „Наука и изкуство“, 2000.
- Смит 2000:** Смит, А. *Националната идентичност*. София: „Кралица Маб“, 2000.

Трендафилов 1996: Трендафилов, Вл. *За рамките на литературата*. Варна, LiterNet, 2006 <http://litenet.bg/publish8/vtrendafilov/za_ramkite/paisij.htm> (14.12.2012).

Хранова 2011: Хранова, А. *Историография и литература. За социалното конструиране на исторически понятия и Големи разкази в българската култура XIX – XX век*. Том II. София: „Просвета“, 2011.

Шишманов 1890: Шишманов, Ив. Паисий и Русо. // *Денница*, I, 7 – 8, 1890.

Шпенглер 1995: Шпенглер, О. *Залезът на Запада. Опит за морфология на световната история*, т. 1. София: „ЛИК“, 1995.

ЧУЖДАТА ИСТОРИЯ В „ИСТОРИЯ СЛАВЯНОБЪЛГАРСКА“

Анна Алексиева
Институт за литература – БАН

FOREIGN HISTORY IN SLAVONIC-BULGARIAN HISTORY

Anna Alexieva
Literature Institute – Bulgarian Academy of Sciences

The paper is focused on the way the text by Paisiy constructs other nations' historical narratives. Generally, non-Bulgarian history narratives had no own ontology, and they were subordinated to Bulgarian one. They existed only due to their antagonistic potential: Bulgarian history narrative was meant to “defeat” them and thus to acquire its own value. The analysis goes on with studying representations of Paisii's text, took place later in post-National Revival epoch. Various attempts to re-arrange the images of the otherness were made, accenting on its ethnical content or class one (during the Marxist paradigm domination). Interpretation attempts were intended to deconstruct canonic and myth-stabilizing frames as well.

Key words: National Revival, images of the otherness, history narratives, interpretations, literary canon

Традиционните определения за фигурата на Паисий Хилендарски – като родоначалник на Българското възраждане, като пръв будител на националното чувство и „искра в народната свая“ – със сигурност се подхранват и от начина, по който авторът на „История славянобългарска“ борави с чуждите етносюжети и културни образи. Според изследователите на национализма тъкмо тези сюжети, свързани с представата за чужденците антагонисти и за драматичните войни с тях, подпомагат етническото сцепление и имат силен епически потенциал да се превърнат в спомени и митове, предавани на поколенията (Смит 2000: 43). Тяхното присъствие в текста на Паисий пък се превръща в сериозна аргументативна база за идеолозите на нацията, в ле-

гитимация на претенцията им, че достатъчно рано, още в „тъмнините дълбоки“ „вдън горите атонски“ съществува текст, способен да мобилизира националното самосъзнание.

Как Паисий разказва чуждата история? Преди всичко, като я лишава от собствена онтологична опора и ѝ дава право на съществуване единствено в полето на съпоставките, отмерванията и взаимоотношения с българската история. Докато последната се мисли в нейната иманентност, в една неподлежаща на усъмняване устойчивост, която не се нуждае от отразяване в други геополитически пространства, защото е значима сама по себе си, то чуждата история съществува само във връзка с „нашата“ история, и то основно за да я преиначава и да ѝ вреди. И въпреки че текстът на Паисий своевременно ни уверява, че „тук не се писа, за да се похвалят българите“, а чужденците „да се похулят“¹, негативизирането на последните отчетливо се проявява на различни равнища.

Едно от тях е акцентуването върху чуждата агресивност, осмислена ту като безобидно натрапване („Гърците правели много пакост на българите и им досаждали“), ту като крайна в мащабите си жестокост („...и поради голямата злоба, която отначало имал към Самоила и към българите, цар Никофор извършил нечувано от века мъчителство – извадил очите на 15 хиляди българи и на сто човека оставил един с едно око да ги води...“). Веднага следва да уточня обаче, че в Паисиевия текст травматичните сюжети не се превръщат в идентификационни символи, както се случва в други балкански поведователни модели, например в сръбските, които запазват националното си самочувствие от поражението (превръщайки го в морална победа), от раната „Косово“ и претърпяното страдание (Иванова 2007: 39; Атанасов 2011: 139 – 145). За разлика от тях „История славянобългарска“ разчита повече на героичните разкази, в които чужденецът враг е губещ, търпящ унижения и несполуки. Той например периодично отстъпва територии и се превръща в данъкоплатец („силният и благополучен крал Батоя [...] направил цар Константина свой данъкоплатец за много време“ и „взел от гърците цялата Охридска земя“). При все че, воден от користолюбие, неприятелят постоянно иницира военни действия срещу българите, в рамките на тези действия той обикновено е побеждаван, сразяван, заличаван чисто физически. Унищожението му, разбира се, не предизвиква морален дискомфорт у автора на Историята, тъй като е осмислено като резонна ответна реакция срещу арогантността и само-

¹ Всички цитати на текста са по изданието Хилендарски 1972.

забравата на врага. Проявяващ предпочитание към уедрените числителни определители, текстът на Паисий с въодушевление разказва за „българския крал Тривелия“, който „нападнал силно сарацините и убил 22 000 от тях“; за храбрия цар Асен, благодарение на когото българите погубили „90 000 арапи“ и „ги съсекли на малки части“; за безстрашния Крун, който „избил 600 000 от Никифоровата войска и безброй прост народ“ и т.н.

В редките случаи, когато врагът някак успява да се спаси и оцелява, запазването на живота му се дължи не на воинските му качества, а на разни слабохарактерни прояви от типа на бягството. Така например, преследван от Батоя, „цар Юстиниан [...] едва избягал с малка дружина в Цариград“; негов наследник със същото име, победен от Тривелия, се спасил на косъм, „с бягство по море“ до своята столица; а гръцкият генерал Фока, по времето на Симеон, „едва успял на избяга в Месамбрия и да се спаси“. Малодушието на противника особено силно контрастира на безстрашието на българските владетели, най-добрестните от които проявяват очевидна обесивност по отношение на смъртта, и то по насилствената, причинената в битка смърт, защото тъкмо тя е снабдена с кода на героичното. Неслучайно най-голямата „жалост“, която имал Батоя на смъртния си одър, била несполуката на умре в бой; затова по думите на Паисий той се „каел“ и „говорел“: „Велика съдбо и нуждо, защо не ми даде още малко живот, за да умра юнашки на война, с меч в ръцете си?“.

Разбира се, съществуват и случаи, в които врагът някак надделява, но неговите победи често са в резултат на трансцендентна намеса (срещу която по правило не е редно да се противостои) или пък носят знака на непредвидимата случайност, отбелязана в текста със съответните наречия, които я указват: „Копроним [...] *ненадейно* победил българите“. Най-често обаче победните страници в чуждата история са следствие на подмолни и манипулативни действия, понякога осъществени и с помощта на един устойчив негативен образ в българските исторически наративи – този на царицата чужденка, чиято стереотипна роля е да всява раздори и да дестабилизира държавността. В текста на Паисий такава роля например е вменена на съпругата на „светия цар Владимир“, която е гъркиня, при това еретичка, и понеже не търпи „православието и чистия [...] живот“ на българския владетел, съдейства за убийството му.

Отклонението от християнските норми е характерен аспект от неприемливостта на чужденеца враг. Оказва се, че той е обладан от всевъзможни ереси – новатианска, иконоборческа, арменска, като

специално място е отделено на „латинската“ ерес, тоест на католицизма, чиито носители ведно преиначават българската история, но попаднали в нейните рамки, сами биват идентичностно подменени. Така хърватинът Павел Ритер Витезович е определен като „един латински философ, изписал народни притчи и титли“, а славянският историограф, далматинецът Мавро Орбини, освен че е обявен за „латинец“, непочтителен към българските светци, търпи и чисто номинативна трансформация, превръщайки се в „Маврубир“. Подмяната на неприятелски имена и самоличности впрочем е честа процедура в произведението на Паисий. Тя засяга, да кажем, фигурата на сръбските крале, които изначално са лишени от собствена генеалогия и са разчетени през смущаващата, „еретична“ другост на латинския произход („Сръбските крале били от латински род, не от сръбски [...]; съвсем нямали от сръбски род никакво поколение, ни женско, ни мъжко“). Понякога акцентът върху латинската чуждост на сърбите е изоставен за сметка на приближаването им към етническата територия на българското (сръбският крал Вукашин например „бил от рода на българските царе“ и постоянно „жалел за своето българско кралство“). И в двата случая обаче сръбската идентичност е проблематизирана, представена е като неналична, изкована от неточности и митове, които прозират дори в имената на сръбските владетели. Добър пример в тази насока е крал Стефан, наречен неправомерно „Силни“, вместо „коректното“ според Паисиевия текст означение „Насилни“. Новото прозвище, което „История славянобългарска“ дава на монарха, безпроблемно попада в графата „причинени имена“ (Пелева 1999: 20), като в конкретния случай то носи знаците на една крайно неприемлива, направо ужасяваща проява – отцеубийството – трансгресивно както спрямо християнската етика, така и срещу всевъзможните социални договорености, срещу законите на самата природа.

Ала бедата е, уверява ни текстът на Паисий, че чуждата история проявава странна амнезия по отношение на собствените си срамни сюжети. Сърбите например „хвалят своя Насилни Стефан и скриват неговото отцеубийство“; с „политични“ речи гърците умело заличават недостойните си изяви. Така, чрез преиначаване на факти, чуждата история си набавя автентичност, каквато всъщност ѝ липсва. Нещо повече, в определени случаи тази история даже не съществува, понеже отсъства като текстова наличност („За сърбите няма никъде никакво писание, нито свидетелство“). Но тази отсъстваща, изобретена история поставя под съмнение автентиката на българската, която според Паисиевия текст би следвало да е неоспорима. Затова този текст си

налага наративния ангажимент не просто да представи родната история, а да я защити от гръцки, сръбски, руски и латински „посегателства“, от користни интерпретативни грешки, от завистливи омаловажавания и отнети културни първенства, тоест, все ангажименти, разгърнати по-късно от българските идеолози на националното.

Вероятно тъкмо заради начина, по който Паисий Хилендарски конструира чуждия исторически разказ като обезателно антагонистичен спрямо родния, немалко изследователи съзират в неговия текст импулсите на пробудения национализъм. Така например според Валери Стефанов „нито Паисий, нито преписвачите му са чели теоретиките на „въобразените общности“, но и те като тях са знаели, че за да бъде произведен национализмът, трябва да се опре на негативизирана чуждост – да бъде насочен спрямо някого и срещу нещо“ (Стефанов 2000: 75). Въпросът е обаче дали писането „на пакост“ гърци, сърби, „латинци“ и руси (последните са споменати във връзка с късното – спрямо българите – приемане на кръщението и славянските букви) е достатъчно, за да се активират национално-идеологически енергии.

Наистина, заплашителният образ на чужденеца враг, на конкурентния, враждебен спрямо родното исторически наратив е важно ядро за всяка формираща се национална идентичност. Сред другите ѝ основни белези, проявени при това в текста на Паисий, са, да кажем, съзнанието за принадлежност към конкретна общност, подчертаването на историческата ѝ територия, митологизирането на нейната генеалогия (в „История славянобългарска“ родословието на българите е изведено от библейска древност); също така сакрализирането на символите на тази общност (език, владетелски фигури, светци, културни постижения); съзнанието за предначертана историческа мисия на етноса и стремеж към неговата сигурност и просперитет (Смит 2000: 100).

Тези важни условия за активизиране на националното чувство обаче не биха могли да се разгърнат в национална идеология, от една страна, защото липсва важното изискване за споделимостта, за наличието през втората половина на XVIII век на достатъчно видим обществен сегмент, който да се ангажира с въпросните национални разбирания. От друга страна, един от най-съществените белези на национализма – идеята за промяна на политическото статукво, за извоюване на независимост, за преначертаване на геополитическата карта по пътя на революцията – напълно липсва в текста на Паисий. Представяйки различните лица на негативизираната чуждост – на користните гърци, които фалшифицират българската история, на непочтителните към православие „латинци“, на приписващите си неуместна значимост сърби

или на известните с късното си покръстване руси, производението на Паисий почти не засяга може би най-съществената за националната идеология сегмент на чуждостта – нейния османотурски модус.

В „История славянобългарска“ турците присъстват доста спорадично: най-вече в краткия разказ за падането на Балканите под тяхна власт, но дори и тогава моралният аспект на завладяването е концентриран върху вината на гърците, които на два пъти извикват войската на Мурад срещу българите – „така се почнала войната – твърди текстът на Паисий – най-напред чрез гърците против България и цар Шишман“. Турците се споменават също така и в частта, посветена на българските светци, във връзка с новомъчениците, погубени заради християнската си вяра. Но и в този случай огласяването на претърпяното страдание прелива в артикулиране на информационната непълнота – оказва се, че тогавашните българи, „поради простота и безгрижие“, не описали турските посегателства, поради което те неминуемо преминават „от род на род в забравата“ и съответно са лишени от представителност и в историческия разказ на Паисий. И наистина, макар да си дава сметка за злото на „агарянската власт“, този разказ на моменти сякаш забравя за безчинствата на турците, твърди дори, че с времето те възприели „много от християнския ред и право“, че даже се засрамили „да ограбват незаконно християнските вещи и имота им“. Колеблив спрямо природата на поробителя, разказът с лекота изоставя сюжета за него, препращайки читателя към някаква „кратка немска история“, която да го запознае по-подробно с „турските царе – кой подир кого царувал“. И отново се съсредоточава върху по-разбираемата и явно по-актуална гръцка, сръбска, руска и „латинска“ чуждост.

Всъщност идентификацията на турчина с образа на глобалния враг чужденец е процес дълъг, нееднозначен, минаващ през редица идеологически непоследователности и в последвалите десетилетия. Към 40-те – 50-те години на XIX век тази идентификация отчетливо започва да прозира в стихотворенията на Д. Чинтулов, които призовават към радикална разправа с поробителя: „...колете турски племена, / пълнете с техните тела, / пространните равнини, / дълбоките долини“ (Чинтулов 1986: 9); тя е откритома и в някои текстове на иначе сантиментално настроения Н. Геров: „Ден до пладне да живее / тоз изеднишкий султан (...) / Нека пукне, да с' избави / християнският род от днес“ (Герв 1980: 153); както и в определени агитационни творби на П. Р. Славейков: „...ударете връх тирани, / връх безбожни агаряни (мюсюлмани) / Докоги щат те да бъдат / на той престол и да съдят?“ (Славейков 1978: 32 – 33). Ала дори и към средата на XIX век

екстремната нагласа към фигурата на турчина се проявява най-вече в рамките на устното слово, на ръкописа или в текстовете на „тайната“, емигрантска, посветена в бунтовното дело общност. Поради конспиративния си характер цитираните стихотворения остават по-неизвестни за широката публичност. Затова пък значителна социална видимост имат произведенията с „еволюционистка“ насоченост, които изпълват страниците на цариградската периодика. Особено популярни са, да кажем, стихотворенията, издържани в стила на т.нар. „даскалска поезия“, които възхваляват реформените инициативи на султана и са склонни да виждат вражески фигури или в полето на „своето“ (онези „родоотстъпници“, които по една или друга причина спират обществения напредък), или в лицето на гръцкото духовенство. Но и в двата случая тъкмо от султана се очаква да въздаде справедливост, което обгръща образа му и с определени месианистични очаквания: „Славний Абдул Меджит Хан / той от гръците ще ни избави / и що ще просими ще ни подари / както на верни подданици“ (Пазете ся, мили братия: 1860)². Едва в десетилетието, определено неслучайно като „комитетско“, революционните реторики, демонизиращи образа на „поробителя“, придобиват по-голяма обществена чувваемост. Неприемливостта на този образ е разчетена както в плана на властовата поставеност (която му отрежда статуса на „политическо чудовище“³), така и по линия на непоносимата ориенталска чуждост, прерастваща често в заплашителна агресия: „...А тиранинът върлува / и безчести край наш роден: / коли, беси, бие, псува / и глоби народ поробен!“ (Ботев 1978: 48).

Паралелно с тези антиосмански дискурси обаче продължават да звучат апологетични спрямо властта гласове: „Под султаново сенчес-то крило / ние трябва напред да вървим, / напред, напред към всичко мило / и народно добро да спешим!“ (Филипов 1871: 177). Тази – малко смущаваща за днешните ни представи – идеологическа разнопосочност се запазва и в първите следосвобожденски години, когато покрай все по-утвърждаващите се героично-епични произведения не липсват и текстове, чиито герои с носталгия се обръщат към „доброто старо турско време“, за да го противопоставят на несигурното „настояще“: „У турско време ще се случи, и то рядко, у година веднъж, по некая ата, та се убие, я нарани човек и никога не е останал убиецът

² Стихотворението, публикувано в „Цариградски вестник“, № 465, е неподписано.

³ Изразът е на М. Фуко. Вж. Фуко 2000: 96 – 125. Повече за моделираната в революционните текстове чудовищна природа на „поробителя“ вж. Алексиева 2010: 188 – 196.

неуловен, макар че турците имаха по-малко заптии, отколкото сега има началници... А сега на, нали виждате – всеки ден се убиват хора като мухи и па никому нищо!“ (Георгиев 1980: 436).

Наистина благодарение на поддържащите въоръжената борба позиции на Ив. Вазов, З. Стоянов, Д. Страшимиров и др. следосвобожденският канон постепенно успява да маргинализира подобни „еволюционистки“ носталгии. Тяхното наличие и след 1878 г. обаче показва, че легитимирането на „големия разказ“ за българската национална идентичност, в който образите на революцията, на „тирана поробител“ и на въставащите срещу него заемат основополагащо място, се случва с късна дата – не в самото възрожденско време, а още по-малко по времето на Паисий, което очевидно е ангажирано с други идеологически задачи и с други (не османотурски) фигури на враждебната чуждост. Неслучайно турците не присъстват като основен антагонистичен субект и в преписите на „История славянобългарска“, които продължават да конструират историческия разказ в „полза на българите и за похвала, а за пакост на *гърците и на сърбите*“ (поп Велико от Котел).

Поствъзрожденските прочити на „История славянобългарска“ обаче постепенно преакцентуват ролята на антагониста. Макар да отбелязва, че Паисий се терзае основно от духовното, а не толкова от политическото робство и че представата за турските злодеяния е изобщо слабо застъпена в текста, Боян Пенев все пак отбелязва, че тя се усеща имплицитно в него. Сравнявайки величавото минало, което Паисий описва, с безславното настояще, читателят няма как да не си е давал сметка, мисли Б. Пенев, и за своята политическа несвобода (Пенев 1918: 40 – 43). В студията си „Паисий Хилендарски“, публикувана през 1929 г., Никола Филипов обособява отделна част, посветена на чуждите етнообрази в текста, симптоматично назована „Ненавист към гърците; мнение за сърбите и русите“. В нея, както личи от заглавието, като основни противостоящи деятели са припознати гърците, които според Паисий „били злобни, хитри, лукави и завистливи“; сърбите, които, макар и да „не са пакостили на българите толкова, колкото гърците“, все пак проявявали прекомерна горделивост и преиначавали родната история; и русите, които по примера на сърбите „хулели българите“ заради тяхната простота и безкнижност, пренебрегвайки обстоятелството, че тя се дължи основно на „турското иго“. Така, макар и индиректно, турците навлизат като антагонистичен субект и в студията на Н. Филипов, а в други нейни части още по-категорично се описва непоносимостта към чуждото потисничество и дори се посочва, че

със своята История Паисий „намеква и за нашето политическо освобождение“ (Филипов 2003). За Петър Динеков този „намека“ вече приема измеренията на „демократична програма на националноосвободителното движение“. Според изследователя „Паисий е притежавал голяма смелост и забележителна гражданска доблест, за да може така открито, живеейки в пределите на Турската империя, да разобличи нейната грабителска и потисническа система“⁴.

Както изглежда, социалистическите интерпретации на Паисиевия текст вече съвсем радикално се опитват да изчистят разказа за чуждата история от неговите гръцки, сръбски, „латински“ и разбира се, руски версии и разглеждат „турския гнет“ като основно сюжетно ядро в произведението. Василий Конобеев например е крайно несъгласен „История славянобългарска“ да бъде четена единствено през нейната антигръцка насоченост, тъй като в нея звучи най-вече призивът за разрушаване на „турския феодален режим“ (Конобеев 1972: 59 – 79). Впрочем забелязва се тенденцията противогръцките акценти в текста да бъдат мислени не в техния буквален етнически смисъл, а най-вече в плана на заразна „фанариотска“ идеология, обхванала някои сегменти от „нашата“ история. Георги Бакалов, да кажем, смята, че негодуванието на Паисий против гръцизма е най-вече възмущение спрямо гръчеещото се българско буржоазно съсловие (Бакалов 1960: 33 – 37). Както се вижда, освен фигурата на турчина социалистическите интерпретации изобретяват и друг, нов образ на антагониста – този на класовия враг, който, макар и да обитава пространството на „своето“, е също толкова непоносимо чужд. Така, превръщайки Паисиевия текст в глас на простите „орачи, копачи и [...] занаятчий“ срещу феодализма на турската власт, въпросните соцпрочити чертаят образа на едно изчистено от противоречия, каузално обусловено Възраждане, подчинено изначално на революционната доктрина. Неин пръв идеолог е, разбира се, Паисий⁵, връчил на селяните „рапирата на революционната борба“ (Топенчаров 1959: 50 – 57), а делото му, продължено от Раковски, Левски и Ботев, не приключва с постигането на независимостта: то осветява по-късно

⁴ П. Динеков е автор на предговора към изданието на Историята от 1972 г., откъдето е и цитатът. Вж. Хилендарски 1972: 24.

⁵ В „Кратка история на България“ от Д. Косев, Хр. Христов и Д. Ангелов авторът на „История славянобългарска“ е наречен тъкмо „пръв идеолог на българското националноосвободително движение“, а неговият текст е разчетен като „позив към българския народ за национално свестяване и за борба срещу неговите робители“ (Косев, Христов, Ангелов 1962: 106).

пътя на героите комунисти, припознати за истински продължители на възрожденските завети.

Самите възрожденски завети и до днес се мислят колкото за „полза роду“, толкова и „на пакост“ някакъв противостоящ деятел. Този субект, разбира се, вече не съвпада с класовия враг. В националистично ориентираните академични дискурси той приема ту облика на етническият друг, който заплашва идентичностните устои на „свое-то“, ту образа на „родоотстъпника“, в чийто характер се търсят и психологически основания. Илия Тодев ги открива в „дълбоко заложения в българския дух самоубийствен nihilизъм“, в „самоотричането, самооплюването, рабското чуждопоклонство“. С извънредната си проницателност Паисий навярно е чувствал, че „отцеругателят дреме у всеки българин“, нещо повече – „дремел е може би и у самия него“, което обяснява страстния му национализъм. Изследователят не пропуска да подчертае полезността на този национализъм и днес, вероятно усетил застрашителната сянка на някакви актуализиращи се „отцеругателски“ атаки (Тодев 1999: 28 – 29). Пак във връзка с техния денационализиращ потенциал някои методики на образованието дори съветват изучаването на „История славянобългарска“ в часовете по литература да включва дискуссионни теми от типа на: „Чуждопоклонството днес“ или „Кога изучаването на чужд език не е знак на отродяване“ (Георгиев 2003).

Разбира се, подобни изследователски реторики са подчертано враждебни към една все по-забележима през последните десетилетия академична, но алтернативно възприемаща се насока, която е склонна да се усъмни в големите проекти за национална идентичност, в институционализираните идеологически построения и митологеми⁶. Тази академична линия също изобретява свои противодействащи субекти. Те обаче нямат общо нито с образа на етническият чужд, нито с този на „отцеругателя“. В режима на деконструктивистките интерпретации ролята на антагониста все по-отчетливо се пада на канона, на традиционния, митостабилизиращ поглед към Българското възрождане.

⁶ По отношение на Паисиевия текст подобна изследователска оптика се зададе от някои статии на И. Пелева и Вл. Трендафилов. Вж. Пелева 1999: 7 – 34, Трендафилов 2006.

ЛИТЕРАТУРА

- Алексиева 2010:** Алексиева, А. „Турски паша“ или неволите на добродетелта. // *Литературна мисъл*, 2010, № 2, 188 – 196.
- Атанасов 2011:** Атанасов, Д. Защо Косово? Сакрализацията на княз Лазар и Косовската битка в историята и фолклорното предание. // *Стефан Немања и Топлица (Тематски зборник)*. Ниш: Центар за црквене студии, 2011, 129 – 150.
- Бакалов 1960:** Бакалов, Г. *Избрани исторически произведения*. София: „Наука и изкуство“, 1960.
- Ботев 1978:** Ботев, Хр. В механата. // *Стихотворения. Публицистика. Писма*. София: „Български писател“, 1978.
- Георгиев 1980:** Георгиев, М. Разкумил кума си! // *Меракът на чичо Денчо. Избрани творби*. София: Издателство на БЗНС, 1980.
- Георгиев 2003:** Георгиев, Л. *Паусий Хилендарски в часа по литература*. 27. 10. 2003. Издателство LiterNet. 15. 12. 2012. <<http://liternet.bg/publish8/lgeorgiev/paisij.htm>>
- Геров 1980:** Геров, Н. Не дочакал ново лято. // *Българска възрожденска поезия*. Подб. и ред. К. Топалов. София: „Български писател“, 1980.
- Иванова 2007:** Иванова, Е. Падането на сръбското и на българското царство: юначество и мъченичество. // *Литературна мисъл*, 2007, № 1, 37 – 60.
- Конобеев 1972:** Конобеев, В. *Българското националноосвободително движение. Идеология, програма, развитие*. София: „Наука и изкуство“, 1972.
- Косев, Христов, Ангелов 1962:** Косев, Д., Хр. Христов, Д. Ангелов. *Кратка история на България*. София: „Наука и изкуство“, 1962.
- Пазете ся, мили братия 1960:** *Цариградски вестник*, № 465, 09.I.1860.
- Пелева 1999:** Пелева, И. *Възраждания. Българистични студии*. София: „Литературен вестник“, 1999.
- Пенев 1918:** Пенев, Б. *Паусий Хилендарски*. София: Царска придворна печ., 1918.
- Славейков 1978:** Славейков, П. Р. О, унуци цар Шишмана. // *Съчинения*. Т. 1. София: „Български писател“, 1978.
- Смит 2000:** Смит, А. *Националната идентичност*. София: „Кралица Маб“, 2000.
- Стефанов 2000:** Стефанов, В. *Участта Вавилон. Лица, маски и двойници в българската литература*. София: „Анубис“, 2000.
- Тодев 1999:** Тодев, Ил. *Към друго минало или пренебрегвани аспекти на Българското национално възраждане*. София: „Вигал“, 1999.
- Топенчаров 1959:** Топенчаров, В. *Портретът на Паусий*. София: „Народна младеж“, 1959.
- Трендафилов 2006:** Трендафилов, Вл. *Паусий – не конструктор, а конструктор на Възраждането*. 24.02.2006. Издателство LiterNet. 14.07.2013. <http://liternet.bg/publish8/vtrendafilov/za_ramkite/paisij.htm>

Филипов 1871: Филипов, Хр. Българщината в Македония. // *Читалище*, 1971, № 4.

Филипов 2003: Филипов, Н. *Паисий Хилендарски*. 29. 10 2003. Издателство LiterNet. 15.12.2012.

<<http://litenet.bg/publish10/nfilipov/philendarski.htm>>

Фуко 2000: Фуко, М. *Аномалните. Цикъл лекции в Колеж дьо Франс*. 1974 – 1975. София: ЛИК, 2000.

Хилендарски 1972: Паисий Хилендарски. *Славянобългарска история*. София: Български писател, 1972.

Чинтулов 1986: Чинтулов, Д. Къде си, вярна ти любов народна? // *Стани, стани, юнак балкански. Стихотворения, речи, писма, спомени за Добри Чинтулов*. София: „Български писател“, 1986.

ЕТНОСЪХРАНИТЕЛНАТА ФУНКЦИЯ НА НЕ/ИСТИНАТА В ПАИСИЕВИЯ РАЗКАЗ ЗА СЛАВЯНСКИТЕ ПЪРВОУЧИТЕЛИ

Ивета Рашева
Кирилометодиевски център – БАН

THE FUNCTION OF NON-TRUTH IN PRESERVING ETHNICITY IN PAISII'S STORY ABOUT THE FIRST SLAVONIC TEACHERS

Iveta Rasheva
Cyril and Methodius Scientific Centre – Bulgarian Academy of Sciences

The following report shows the ethnosaving function of the images of St. Cyril and St. Methodius in “History“ by Paisii. The interpretation includes an overlook of the possible sources used by the author, while he had been writing the chapter “For the Slav Teachers“; it gives short reports about the cult of Cyril and Methodius from the ninth century to 1762 and searches for the author’s purposes in his own cult project.

Key words: St. Cyril, St. Methodius, Paisii, “History“, cult

„История славянобългарска“ на Паисий Хилендарски е обект на многобройни изследвания на историци, езиковеди, литератори, философи, социолози и педагози още от края на Възраждането. Това само по себе си налага издаването на библиографски указател. Такъв е съставен от Илия Годоров и публикуван през 2003 г. – той включва 1279 труда, обнародвани между 1838 г. и 1981 г. (Годоров 2003). Естествено, днес броят на тези публикации е нараснал и продължава да расте, защото все още „вглеждането“ в написаното от Паисий е интересно и носи нови възможности за интерпретация или уточняване на фактологията (в светлината на откриването на нови възможни извори). Стойността на тази творба е не само историческа и литературна, в нея могат да бъдат открити множество пластове – обществено-политически, културен, национален и др.

Целта на настоящия доклад е да разгледа само един мотив от културния пласт на „История славянобългарска“, а именно етносър-

ранителната функция на разказа за св. Кирил и св. Методий в главата, озаглавена „За славянските учители“, която може да бъде интерпретирана контекстово в истината, в премълчаната истина и в неистината на сведенията за:

1. Произхода и делото на двамата братя;
2. Покръстителната мисия на св. Методий в България;
3. Уточняването на времето и мястото, в което и където се извършват съставянето на азбуката, славянския език и преводите на богослужебните книги.

Такова уточняване е невъзможно без конкретизирането на изворите, които ползва Паисий именно само в тези шест-седем страници на гореспоменатата глава. Без да изброяваме научните трудове, свързани с проблематиката на изворите на Паисий, които засягат общо цялото му писание и които могат да бъдат прочетени от всеки специалист след справка в цитирания аотиран библиографски справочник на Илия Тодоров, ще изброим възможните такива за разказаното относно славянските първоучители, споменавани спорадично от Б. Пенев (Пенев 1946), Б. Ангелов (Ангелов 1985 : 83 – 105), В. Велчев (Велчев 1943 : 60 – 101), Н. Драгова (Драгова 1962: 285 – 345), Д. Чешмеджиев (Чешмеджиев 2001), К. Иванова (Иванова 1987: 69 – 75) и др., но няма да ги разделяме по обичайния начин на домашни и чужди: Пространните жития на Кирил и Методий, известни като „Панонски легенди“, Храбровото съчинение „За буквите“, съчинението на Константин Костенечки „Сказание за буквите“, „Успение Кирилово“, „Солунска легенда“, Проложното житие на Константин-Кирил Философ, пространното житие на Климент Охридски от Теофилакт Охридски, „Повесть временных лет“, „Историография“ на Мавро Орбини, „Деяния церковная и гражданская“ на Цезар Бароний, Синодика на Борил, Легенда *Beatus Cyrillus*, Краткото житие на Климент Охридски от Димитър Хоматиан, Моравската легенда, Проложното житие на Методий, Второто старобългарско житие на Наум Охридски, византийската легенда за покръстването на Борис-Михаил, Хилендарското сказание за превода на Свещеното писание. Няма да се спираме и на въпроса какъв техен препис и къде е ползвал Паисий. Ще разгледаме проблема кои от тях са буквален или условен извор за Паисий и как залягат в различните сведения на разглежданата глава. Бихме могли да проследим нагледно това, използвайки цитати от Паисий в таблица и определяйки ги като истина, премълчана истина или неистина както спрямо изворите, така и спрямо сигурните факти, с които разполага днешната наука:

<p>„ЗА СЛАВЯНСКИТЕ УЧИТЕЛИ“ В „ИСТОРИЯ СЛАВЯНОБЪЛГАРСКА“ ОТ ПАИСИЙ ХИЛЕНДАРСКИ (Хилендарски 2002: 94 – 101)</p>	<p>ИЗВОРИ</p>	<p>ИСТИНА, ПРЕМЪЛЧАНА ИСТИНА, НЕИСТИНА</p>
<p>„Кирил и Методий живели във времето на цар Михаил Иконоборец.“</p>	<p>Пространно житие на Константин Кирил Философ: ¹ „Моравският княз Ростислав... изпрати пратеници при цар Михаил...“</p>	<p>ИСТИНА Император Михаил е на престола от 842 до 867 г.; Методий е роден през 815, а Константин – през 827 г.</p>
<p>„Родили се в град Солун от баща по име Лъв, високопоставен, богат и добродетелен човек.“</p>	<p>Пространно житие на Константин-Кирил Философ: „В град Солун имаше един благороден и богат мъж на име Лъв... беше благоверен и праведен...“</p> <p>Успение Кирилово: „Българин по род (Кирил), той се роди от благоверни и благочестиви родители. Името на баща му беше Лъв...“</p> <p>Мавро Орбини ² – „Книга историография“: „Кирилл был родом грек и родился в Фесалониках...“</p> <p>Проложно житие на Константин-Кирил: „В Солунския град имаше един благороден мъж по име Лъв... от него се роди...“</p> <p>Проложно житие на Методий: „Нашият преподобен отец Методий бе от Солунския град, роден от сановити и богати родители, баща Лъв...“</p>	<p>ИСТИНА Кирил и Методий са родени в Солун, баща им носи името Лъв.</p> <p>ПРЕМЪЛЧАНА ИСТИНА Остава отворен въпросът: какви са те по народност – българи, византийци, деца от смесен брак? Въпреки че има достатъчно податки в изворите си, Паисий не уточнява този въпрос, вероятно умишлено, въпреки че може да застане на страната на някой от изворите си.</p>

¹ Всички цитати от старобългарски творби са по преводите им в Стара българска литература. Том 2 – 4. София, 1982 – 1986.

² Всички цитати от Мавро Орбини и Цезар Бароний са от руските им преводи. В: <http://rutracker.org/forum/viewtopic.php?t=2010337>
<http://www.magister.msk.ru/library/tatisch/tatis003>

<p>„Свети Методий станал славянски или български войвода и научил славянски език.“</p>	<p>Пространно житие на архиепископ Методий: „...царят... даде му да управлява славянско княжество, като че ли предвиждаше..., че ще го изпрати за техен учител и пръв архиепископ, та да изучи всичките им обичаи...“</p> <p>Проложно житие на Методий: „Когато беше на 20 години, царят го постави за княз на славяните. И като прекара там 10 години, изучи славянския език...“</p>	<p>ИСТИНА Методий наистина става архонт на византийска област – вероятно Стримонската архонтия, населена със славяни.</p> <p>НЕИСТИНА Методий знае преди това езика на славяните, но Паисий предпочита да уточни, че го е научил покъсно. Тук специално има противоречие и в самия извор, в който, в по-късен момент от цитирания, авторът на Пространното житие на Методий казва, че според императора „всички солунчани говорят чисто славянски“.</p>
<p>„След десет години оставил военната служба и приел монашески чин.“</p>	<p>Проложно житие на Методий: „...прекара там 10 години...“</p> <p>Пространно житие на архиепископ Методий: „Като намери сгоден случай, той се освободи... и като отиде на Олимп..., подстрига се, облече черна дреха...“</p>	<p>ИСТИНА Методий наистина се замонашва през 851 г., вероятно след осемгодишна служба като архонт (закръглянето към десет в случая не може да се определи като неистина, а по-скоро като приблизителна истина).</p>
<p>„Свети Кирил бил по-млад Методиев брат, после учил философия в Цариград заедно с малкия цар Михаил, Теофилов син, и бил отличен и славен философ в Цариград.“</p>	<p>Похвално слово за Кирил и Методий от Климент Охридски: „По рождение блаженият Константин беше по-млад...“</p> <p>Пространно житие на Константин-Кирил Философ: „Като дойде в Цариград, дадоха го на учители да се учи... при Фотия... всички философски науки...“</p> <p>„И Константин му разкриваше философското учение, като изказваше дълбоки мисли с малко слова...“</p>	<p>ИСТИНА Няма спор по въпроса, че Методий е по-големият, а Кирил – по-малкият от двамата братя.</p> <p>Константин-Кирил наистина учи в Магнаурската школа в Цариград след 843 г. – т.е. след като навършва 16 години. Той наистина се прочува като славен философ и получава едноименното</p>

	<p>Проложно житие на Константин-Кирил: „...и усвои философията на четири езика...“</p> <p>Успение Кирилово: „...А той дойде в Цариград и тук се обучаваше с племенника на цар Михаил...“</p> <p>„...усвои цялото философско учение...“</p>	<p>прозвище след диспута си с Йоан VII Граматик, когато успява да обори.</p> <p>НЕИСТИНА</p> <p>По това време Михаил III е само тригодишен и няма как да учи заедно с Константин. Паисий иска да подчертае, че знанията, които получава Кирил, са същите, които получава византийският император. Сведението в Успението е грешно – император Михаил няма племенници.</p>
<p>„По съвета на своя брат Методий оставил света, приел и той монашески чин и водил свет живот.“</p>	<p>„И като се оттегли при Тясното море, стана монах...“</p> <p>Успение Кирилово: „И после прие монашески образ и тогава беше наречен Кирил. В този монашески образ прекара 50 дни...“</p> <p>Пространно житие на Константин-Кирил Философ: „Той се отдалечи от Тясното море и се скри тайно в един манастир...“</p> <p>„На следния ден той прие светия монашески образ..., нарече се с името Кирил. И в този монашески чин прекара 50 дни...“</p>	<p>НЕИСТИНА</p> <p>За да идеализира образа на Константин-Кирил, Паисий се придържа към твърдението, че Кирил се замонашва рано – по съвета на Методий. Тук той нарочно обърква фактите от различните си извори, които в повечето случаи са категорични, че Константин-Кирил се замонашва 50 дни преди смъртта си. Оттеглянето му в манастира „Полихрон“, където работи заедно с брат си върху глаголицата, не е свързано с подстригване.</p>
<p>„Във времето, когато в България царувал Муртагон, Методий дошъл в Търново, понеже тогава цар Муртагон поискал иконописец да му изпише дворците. Методий познавал това дело. Повече дошъл за това,</p>	<p>Мавро Орбини – „Книга историография“: „Омуртаг... построил новый дворец и приказал монаху Мефодию, превосходному живописцу родом из Рима, украсить весь дворец...он сказал лишь, что животные должны быть ужасным видом. Монах... написал Второе пришествие</p>	<p>НЕИСТИНА</p> <p>Паисий бърка Муртагон (Омуртаг) с Борис. Иконописецът няма как да отиде в Търново, той по всяка вероятност е отишъл в Плиска, освен ако князът е нямал някакъв неизписан дворец около Търново. Топонима Търново Паисий</p>

<p>за да може да научи и привлече българите към християнската вяра. Когато цар Муртагон му заповядал да нарисува в онзи дворец животни, птици и картини на лов, свети Методий изобразил пришествието Христово много умело и страшно. Когато видял тая картина, царят се изплашил и изпаднал в чувство на умиление. Тогава Методий улучил удобно време, говорил на царя, поучавал го да приеме християнската вяра и обърнал Муртагона към нея. Изпратил до царица Теодора и дошъл от Цариград епископ, изпратен от царицата, и кръстил цар Муртагона, нарекли му име Михаил...”</p>	<p>Христа... Болгарин, увидев..., решил целиком отказаться от предрассудков своих предков. Первые вельможи этой державы, возмущившись этим, хотели его свергнуть, но он, приказав нести перед собой крест... заставил их принять христианство...”</p> <p>Цезар Бароний – „Деяния церковная и гражданская“: „Богорис же повелел живописцу Мефодию, монаху, палату расписать, а тот же изобразил страшный суд Господень. И Богорис, видя, как праведницы приемлют венцы, а грешницы в огонь вметаются, устрашившись и отринув зловерие, принял веру Христову. И восстали на него подданные, но Богорис, побеждая их, некоторых из них крестил...”</p>	<p>използва по съвсем друга причина, която ще бъде уточнена по-късно.</p> <p style="text-align: center;">НЕИСТИНА</p> <p>Тук Паисий сам си противоречи – в главата „Историческо събрание за българския народ“ той разказва същата легенда, но дословно спазва данните от изворите си и нарича Методий „някой си монах иконописец“. Но сега неизвестният монах се препокрива с личността на свети Методий. Последният е иконописец. Нещо повече – именно той според Паисий обръща българския цар в християнската вяра и дори изпраща известие до Цариград, откъдето – по поръка на царица Теодора – пристига епископ, който извършва Муртагоновото свето кръщение.</p>
<p>„И многоброен български народ се покръстил в това време, понеже Методий им говорел и ги учел на български език.“</p>	<p>Кратко житие на Климент Охридски от Димитър Хомаиан: „...великият Методий, учител на мизийския народ в благоверие и православна вяра...”</p> <p>Пространно житие на Климент Охридски от Теофилакт:</p> <p>„Освен това великият Методий тогава непрекъснато дарявал с благодеянията на словото си и българския княз Борис, който живял през времето на византийския император Михаил и когото</p>	<p style="text-align: center;">НЕИСТИНА</p> <p>Покръстването в България е политическа мисия, то не се извършва с вяра от народа, защото новият „византийски“ бог е непознат. Хората могат да го опознаят и разберат само ако слушат за него на родния си език. Ето как Паисий утвърждава връзката език вяра девет века след старобългарските книжовници.</p> <p>В това житие на Климент за първи път Методий се</p>

	<p>по-рано бил направил свое духовно чадо и бил привлякъл чрез прекрасния си във всичко език. Този Борис изобщо бил и с много здрав ум и бил склонен към доброто. При него и българският народ започнал да се удосто-ява с божественото кръщение и да се християнизира. Когато тези светци, имам предвид Кирил и Методий, видели, че има много вярващи..., но че те напълно са лишени от духовна храна, те изнамерили азбуката и превели писанията на български език...“</p>	<p>посочва като покръстител на българите. Логично е точно то да е подсказало на Паисий възможната игра с имената на живописеца и първоучителя. И тук езикът (безписмен в началото) е с водеща роля – чрез него Методий сее вяра, а след покръстването разбира, че духовната просвета е немислима без инструмента на писмеността.</p>
<p>„След това, убедени от царицата и от други българи, Методий и Кирил възприели епископски сан да идат и учат българите и останалите славяни на християнска вяра и ги нарекли български апостоли.“</p>	<p>Пространно житие на архиепископ Методий: „...Моравците... пратиха писмо до папата: ...дай ни Методий за архиепископ и учител... И от тоя ден Божието учение започна много да се разраства, духовниците започнаха да се умножават... и езичниците да вярват в истинския бог...“</p> <p>Проложно житие на Методий: „...Когато Методий се върна в Константиновия град, патриархът го посвети за епископ и го изпрати в Моравия...“</p>	<p>НЕИСТИНА Кирил и Методий получават епископски санове в Рим (вероятно Паисий се е подвел от сведението в Проложното житие на Методий или нарочно пропуска сведението за Рим), не в Константинопол, както се намеква със споменаването на императрица Теодора.</p> <p>ИСТИНА Моравската мисия на Кирил и Методий може да бъде наречена едновременно християнизираща и просветителна.</p> <p>НЕИСТИНА За съжаление Кирил и Методий не са учили в буквалния смисъл на думите българите и са познати като славянски, а не точно като „български“ апостоли.</p>

<p>„Свети Кирил постил 40 дни, съставил 38 букви и съчинил писмо на славянски език.“</p>	<p>Пространно житие на Константин-Кирил Философ: „Философът си отиде и ... се отдаде на молитва.“</p> <p>Проложно житие на Константин Кирил: „А той, след като пости 40 дни, молейки се на Бога, написа им 38 букви...“</p> <p>Черноризец Храбър – „За буквите“: „...Кирил, праведен и истинолюбив мъж... им състави 38 букви...“</p>	<p>ИСТИНА</p> <p>Глаголицата наистина има 38 букви.</p> <p>В „Солунска легенда“ обаче се твърди, че буквите са 32. Колкото до точната бройка на дните, прекарани в пост и молитва, Паисий се придържа към Проложното житие, но цифрата 40 винаги има сакрална стойност.</p>
<p>„Най-напред написали евангелието на Йоана „В началото бе словото“ и го показали на царя и на другите, и на патриарх Игнатий. И те им казали да учат българите и славяните на техния език и да превеждат от гръцките книги на славянски.“</p>	<p>Кратко житие на Климент Охридски от Димитър Хоматиан: „... свещеното писание... с Божие съдействие бе преведено на този български език от Кирила...“</p>	<p>НЕИСТИНА</p> <p>Действително след 867 г. патриарх Игнатий е възстановен на поста си. Но по принцип благославянето на славянските книги се извършва в Рим през 867 г. от папа Адриан II.</p>
<p>„И те отишли в Охрид при архиепископ Климент. Той бил родом българин, но четял на гръцки.“</p>	<p>„Този велик наш отец и български светилник бе по род от европейските мизи, които обикновеният човек нарича българи.“</p> <p>Второ житие на Наум Охридски: „Този преподобен и велик отец Наум отрасна в Мизия и се присъедини към равноапостолите Константин Философ и брат му Методий...“</p>	<p>НЕИСТИНА</p> <p>Кирил и Методий не са ходили в Охрид. Климент наистина е изпратен там и създава Охридската книжовна школа, но след смъртта им.</p> <p>ИСТИНА И ПОЛУИСТИНА</p> <p>Съвременната наука приема българския произход на Климент Охридски и Наум Охридски, но родните места на Сава и Ангеларий са неизвестни, а Горазд е роден във Великоморавия.</p> <p>Паисий повтаря, че петимата са „родом бъл-</p>

		<p>гари“ и в главата „Тук събрахме накратко имената на българските светци...“.</p>
<p>„И там се събрали петима философи от българския род, знаели елинските премъдрости и писание-то. Климент, Сава, Наум, Еразъм, Ангелария – това се всичките свети пет учители, искусни и премъдри. Така събирали избрани и прави думи от българите, от сърбите, от русите, от московите, от словените, от леховете. Много време събирали думи от тия народи, докато съставили псалтира, евангелието и други книги. Предали го първо на българите и книгите били наречени български...“</p>	<p>„Повесть временных лет“: „А словенский язык и русский одно есть“ Константин Костенечки „Сказание за буквите“: ·Въ началѣ во хощещен издатн въ словѣнскѣмъ языкѣ, гавѣ е тако не възмогаше българскѣмъ языкѣмъ, аще н глѣбѣтъ нѣцѣн тако снм изда, се како во тѣмъ-кѣта еллинскаа или сѣрѣнскаа или евренскаа можаше издатнсе девелѣншнмъ языкѣмъ; нъ нн сѣрѣвскѣмъ языкѣмъ високѣмъ глосом н тѣскѣмъ тѣмъ же по-разсѣднѣше добрѣн шнн н днвнѣн мѣжѣе, н избравше тѣмъчншнн н краснѣншнн рѣшкѣмъ языкѣмъ, къ нѣмосѣже помощь вѣда се българскѣмъ н сѣрѣвскѣмъ н коснѣнскѣмъ н словѣнскѣмъ н чешкаго н хорватскѣмъ языкѣмъ, въ еже вѣмѣстннн... снце възеше во издающен глѣ грѣчѣнскаго языка... ...того во радн н кннжевнѣн снн нн българскѣ н сѣрѣвскѣ снн нарѣчуютъ нъ словѣнскѣ...“</p>	<p>НЕИСТИНА Теорията за изкуственото създаване на славянския език Паисий взима от Константин Костенечки. Тя е особено удобна в края на XVIII век, когато славянофилството е в апогея си. Но тук текстът на Костенечки пак не се използва дословно, а три пъти се подчертава българската следа: петимата свети учители са българи, вземат се думи първо от българския език, книгите са предадени първо на българите и затова се наричат български. Пренебрегва се дословното сведение от Теофилакт Охридски, че книгите са преведени от равноапостолите първо на български език.</p>

От сравнителната таблица ясно се вижда кои от изброените преди нея извори използва Паисий и най-вече как ги използва.

Оставеният умишлено неизяснен въпрос за произхода на Кирил и Методий има своето обяснение. Паисий не иска те да бъдат точно българи или точно византийци (гърци). Ако искаше да ги нарече българи,

той нямаше да отделя цифрово българския произход на останалите пети от т. нар. седмочисленици. Ще си позволим да изкажем следната хипотеза: може би Паисий държи светите равноапостоли Кирил и Методий да са „наднационални образи“. Те са божи пратеници и трябва да бъдат „неутрални“. Затова и по-късно подчертава, че първоначално Методий не знае славянски език, а го научава, когато е пратен сред славяните (реминисценцията тук е лесно доловима: апостолите на Христос проговарят на различни езици на Петдесетница и тогава се отправят към отредените им в дял земи). В Пространното житие на архиепископ Методий се твърди, че царят е предчувствал, че съдбата ще свърже Методий със славяните и затова го е изпратил сред тях – авторитетната фигура на владетеля изпълнява сякаш божията заръка. Денационализирането – в два аспекта: светски и религиозен – засяга и Кирил – той учи едновременно с бъдещия император Михаил, макар че това не отговаря на информацията от нито един от изворите: цар и бъдещ апостол са заедно и получават най-доброто възможно земно знание; по-късно обаче, още много млад, Кирил се замонашва (и то, вслушвайки се в съвета на по-големия си брат!!!), защото Паисий държи вече дал обета си свят човек да измоли след 40-дневен пост и да получи свише идеята за 38-те букви на славяните. Той пренебрегва всички извори и променя информацията, обърквайки умишлено Кириловото оттегляне в „Св. Полихрон“ с подстригването му в манастир дни преди края на живота му.

Във връзка с това ще приемем мнението (Станчев 1977: 50), че прототипът на апостол Павел е приет като модел в целия средновековен кирило-методиевски агиографски цикъл, и ще допуснем, че Паисий го следва дори подсъзнателно винаги като коректив и налага едно „изравняване“ на заслугите на солунските братя. По принцип винаги по-големи почести се отдават на Кирил – той съставя азбуката, той води диспутите и мисиите; Методий е неотлъчен негов помощник и го следва навсякъде. В „История славянобългарска“ Паисий отделя за всеки от братята по равен дял: Методий покръства българите и славяните, Кирил им съставя азбуката. В повечето апокрифни текстове Кирил самичък покръства българите, в други текстове – това е общо дело на двамата братя, а тук – на Методий.

Самото съвпадение на името на художника и първоучителя Методий е твърде удобно за Паисий. В близкото до фолклора авторово съзнание дарбата на зографа също е част от ореола на светостта. Легендата с идентичното име, разказана от Орбини и Бароний (позната им от Хронографията на Продължителя на Теофан и Хрониката на Псевдо-Симеон от X в.) е удобен повод Методий „да попадне“ в Тър-

ново, но Паисий не спира дотук. Той допълва, че Методий е приел поръчката, за да привлече българите към християнската вяра. Погрешното използване на топонима Търново също не е случайно. Паисий знае, че Търновград се въздига по времето на Асеневци. В края на XVIII век обаче, след дългото робство, ако има жив спомен за славното минало у съвременниците му, то той непременно е обвързан с Търново, а не с Плиска или Преслав, които отдавна са забравени. Така топонимът се превръща в топос. Паисий сигурно познава Разказа за възстановяване на българската и сръбската патриаршия и е въодушевен от месианизма му. Ако ли не, то със сигурност познава т.нар. Сказание за превода на Свещеното писание, достигнало до нас в хилендарски препис от XVI в., в което се твърди, че Кирил и Методий, заедно с Наум, Климент, Горазд, Ангеларий и Лаврентий, са превели богослужебните книги на български език по времето на Иван Асен вероятно по същата причина: за да се свърже великото дело с великото му време и престолнината му.

Интересно е, че през XVIII век още един автор „разпознава“ в монаха живописец на княз Борис първоучителя Методий. В шестте си тома на „Календари на вселенската църква“ Йосиф Асемани проследява историята на славянската църква. Според М. Кискинова (Кискинова 1987: 43) основни извори на Асемани са Италианската легенда и Моравската легенда, както и някои сведения на Анастасий Библиотекар. Асемани обаче твърди, че Методий е ромейски живописец монах, брат на Кирил Философ, на когото Борис е поръчал да нарисува Страшния съд. Тъй като възможността Паисий да познава труда му е изключена, тук сме свидетели на т. нар. от Карл Густав Юнг „синхронен феномен“, който има своята вътрешна логика: за този автор, както и за Паисий, езикът и вярата са неразривно свързани и той държи да включи по някакъв начин братята първоучители не само в просветителната, но и в покръстителната история на славяните. В това семантично поле на размисъл Паисий не остава по-назад: той подчертава, че българите са се покръстили, защото Методий им е говорел на български език. Така всъщност профанизирано и наивно, вероятно за да стигне до умовете и сърцата на бъдещите си читатели, той продължава голямата полемична тема, залегнала в творчеството на старобългарските книжовници от Златния век – защитата на славянската писменост от триезичната догма; правото на славяните да разберат и славят Бог на собствения си език.

Прави впечатление „усилието“ на Паисий да не спомене нито веднъж Рим. Той свързва събитията от дейността на първоучителите с

източното православие и Цариград – непрекъснато се споменават византийският император и императрицата (наричани цар и царица), както и патриархът. Паисий дори пропуска Орбиниеровото уточнение, че зографът Методий е родом от Рим, и сведението в Пространното житие на архиепископ Методий за молбата на моравците до папата. Това вероятно също не е случайно, още повече, че при сравняването на цитатите се вижда колко тенденциозно се ползват едни, а се пренебрегват други извори. Сякаш „зачеркването“ на центъра на западното християнство приближава образите на светите братя Кирил и Методий повече до българщината. Те, всички останали славяни, се назовават у Паисий обобщително – след етнонима „българите“: „И те им казали да учат българите и *славяните* на техния език“ или „Методий и Кирил възприели епископски сан да идат и учат българите и *останалите славяни*“...

У Паисий е тенденциозно и изброяването на езиците, от които се черпят думите при съставянето на славянския. Макар и да защитава тезата за общия славянски език, за да вмени на читателите си силата на многобройните славяни, ползвайки Сказанието на Костенечки, Паисий не споменава изобщо неговото твърдение за базисната роля на „рашкия език“, а „подрежда“ славянските езици, започвайки с българския и изброявайки след него първо езиците на източноправославните славяни, а след тях – езиците на славяните католици.

Някои от сведенията на Паисий в разглежданата глава на „История славянобългарска“ проникват по-късно в произведенията на българските възрожденски автори дословно или интерпретирани контекстово – според задачата на текстовете. Например в съчинението си „Болгарские книжники или какому славянскому племени собственно принадлежит Кирилловская азбука?“, публикувано през 1841 г. в Одеса, Васил Априлов защитава тезата за българския произход на Кирил и Методий и веднага след това добавя наученото от Паисий, че те, Кирил и Методий, после отишли в Охрид и заработили с петима учени – българи (Наум, Климент, Сава, Ангеларий и Еразн), за да извършат преводите на славянските книги. Почти същата информация срещаме и у Марин Дринов. В съчинението си „За новобългарското азбуке“ той също поддържа тезата за българския произход на братята първоучители, но тук тя е последвана от твърдението, че най-главните нужни богослужебни книги са били преведени на български език с помощта на „Наум, Климент, Савва, Ангелар и Горазд“. Т. е. прочетеното от Паисий е интерпретирано недословно и контекстово. Най-близо до Паисий е Добри Войников, в чийто разказ „Българско

кръщение“ княз Борис е покръстен лично от Методий. Последният е даровит зограф, нарисувал Страшния съд, който, подпомаган от новопокръстената сестра на княза – Ирина, се грижи за българите езичници, Михаил и идолопоклонниците и успява да ги спаси чрез християнската религия. Паисиевата следа може да бъде открита не само при възрожденските писатели, но и във възрожденското изкуство, но това вече е тема, която може да бъде обект на самостоятелно изследване.

След направения преглед се налага да се върнем към поставения в началото въпрос за функцията на истината и неистината в образите на Кирил и Методий в „История славянобългарска“. Началото на отговора несъмнено трябва да бъде потърсен назад във времето. Специално изследване по темата за средновековния българския култ към св. Кирил и св. Методий прави гореспоменатият автор Д. Чешмеджиев. Той самият напомня мнението на Пирволф, че този култ се национализира в България през XI в. Естествено, за зараждането на тази етническа претенция (намираме, че все още е много рано да се говори за нация!) важна роля играят произведенията на старобългарските книжовници от Златния век, които след покръстването, защитавайки правото на съществуване на славянската писменост и език, изграждат прототипа на образите на светите първоучители. Тогава тези образи са натоварени индиректно с етносъхранителна функция дотолкова, доколкото трябва да утвърдят авторитета на цялата новопокръстена славянска общност и в частност на държавата, приела и спасила писмеността, чиято книжнина по-късно се превръща в „посредница“ между Византия и всички останали славяни. През XI – XII в., както твърди К. Иванова (Иванова 2006: 65 – 74), акцентът вече не е в културната опозиция „славянски – чуждоезичен“, а в опозицията „българите – другите народи“. Тогава месианизмът достига върховата си точка – българите получават от Кирил вяра, закон и писменост („Солунска легенда“) и благодарение на това стават избран господен народ и постигат много. Всъщност от XI до XIII в. ролята на Кирил и Методий отново е опорна точка – образите им повторно са натоварени с етносъхранителна функция, защото отстояването изобщо (България е под византийска власт) се извършва с помощта на изначалното отстояване на делото им. Във връзка с това може да разгледаме и конкретната роля на мотива за покръстителната дейност на братята. Горещитираният Д. Чешмеджиев обобщава, че покръстител на българите или други славяни в Солунската легенда, Проложното житие на Константин-Кирил, Успение Кирилово, Повесть временных лет, Чешката легенда и Моравската легенда е Кирил; двамата заедно, Кирил и Методий, са покръстителни само във Второто старобългарско житие на Наум, а

Методий е покръстител в Пространното и Краткото житие на Климент, ето защо авторът приема хипотезата, че тази традиция е охридска. Паисий използва последната трета традиция (вече се опитахме да обясним защо), но със същата цел. И за него отстояването изобщо (България е под турска власт) може да се позове на авторитета на Кирил и Методий и гордостта от великото им изначално дело. Т.е. това е същата етносъхранителна функция на образите, но вече модернизирани, наистина национализирани, етноразграничаващи, етноопределящи. Компонентите ѝ *истина* и *неистина* са в относително равен дял, с лек превес на втория; но преплитайки се, я обогатяват така, че тя успява да заживее нов – трети – самостоятелен живот през Възраждането.

ЛИТЕРАТУРА

- Ангелов 1985:** Ангелов, Б. *Паисий Хилендарски*. София: „Наука и изкуство“, 1985, 83 – 105.
- Велчев 1943:** Велчев, В. *Отец Паисий Хилендарски и Цезар Бароний. Принос към изследване изворите на Паисиевата история*. София: Печ. С. М. Стайков, 1943.
- Драгова 1962:** Драгова, Н. Домашни извори за „История славянобългарска“. // *Паисий Хилендарски и неговата епоха*. Сборник от изследвания по случай 200-годишнината от „История славянобългарска“. София: БАН, 1962, 285 – 345.
- Иванова 1987:** Иванова, К. По следите на един недостигнал до нас текст на Методиевото проложно житие. // *Кирило-Методиевски студии*, № 4, 1987, 69 – 75.
- Иванова 2006:** Иванова, К. Мессианские мотивы в болгарской книжности XI – XII вв. // *Jews and slavs. V. 18., Jerusalem-Sofia*, 2006, 65 – 74.
- Кискинова, съст. 1987:** *Календари на светата вселенска църква*. Съст. М. Кискинова. София: „Наука и изкуство“, 1987.
- Пенев 1946:** Пенев, Б. *Паисий Хилендарски*. София: „Хемус“, 1946.
- Станчев 1977:** Станчев, К. За някои основни принципи на средновековната естетика. // *Литературна мисъл*, 1977, № 8.
- Тодоров 2003:** Тодоров, И. *Паисий Хилендарски. Анотиран библиографски указател*. София: Народна библиотека „Св. св. Кирил и Методий“, 2003.
- Хилендарски 2002:** Хилендарски, П. *Славянобългарска история*. София: „Захарий Стоянов“, 2002, 94 – 101.
- Чешмеджиев 2001:** Чешмеджиев, Д. *Кирил и Методий в българската историческа памет през средните векове*. София: АИ „Проф. Марин Дринов“, 2001.

**НЯКОИ ЩРИХИ ОТ ОБРАЗА НА СВ. ПРЕП. ПАИСИЙ
ХИЛЕНДАРСКИ НА БАЗАТА НА ЛИТУРГИЧНИТЕ
И ЖИТИЙНИТЕ ИЗВОРИ**

Стоян Чиликов

Пловдивски университет „Паисий Хилендарски“

**FEATURES OF THE IMAGE OF SAINT VENERABLE PAISII
HILENDARSKI BASED ON LITURGICAL
AND HAGIOGRAPHICAL SOURCES**

Stoyan Chilikov

Paisii Hilendarski University of Plovdiv

The proposed theme „Some outlines from the image of St. rev. Paisii Hilendarski on the basis of Liturgical and hagiographical sources“, accept on the harmony between the sanctity and teacher’s spirit on the personality on the rev. Paisii Hilendarski. How far the spiritual and height moral image to the saint man is corresponding with his national-teacher’s image and is it permissible the nationalism on the Church. That are the two basic ideas, which i searching answer on the submit theme on the basis of the Divine service of the St. Paisii Hilendarski and its life who was composed from Bishop Partenii Levkiysky.

Key words: Church, Paisii Hilendarski, schism, sainthood, nationalism, Orthodox faith

Във връзка с личността, живота и просветителското дело на св. преп. Паисий Хилендарски, което дава начало на Българското възраждане, са известни немалък брой научни публикации¹. Заслугите на преп. Паисий Хилендарски за възраждането на българската идентичност и самосъзнание са безспорни, което допринася за решението на Светия Синод на Българската православна църква от 1962 г. да канонизира преподобния Паисий Хилендарски във връзка с двеста години

¹ Настоящият текст е написан по повод на двеста и петдесет години от създаването на „История славянобългарска“ и тридесет години от смъртта на епископ Партений Левкийски – автор на житието на св. преп. Паисий Хилендарски.

от написването на „История славянобългарска“. В настоящия текст ще разгледам и ще предложа на вниманието на читателите някои щрихи от образа на св. преп. Паисий Хилендарски, които досега са убягвали от вниманието на изследователите.

В личността на св. преп. Паисий Хилендарски се обединяват светостта и просветителско-националният дух. От една страна, той е монахът, който се подвизава, който се спасява и се осветява в църквата Христова, а от друга – той е човекът, който пише „История славянобългарска“, който я разпространява и съдейства за възраждането на националния дух у българския народ. Основният аргумент за канонизацията на св. преп. Паисий Хилендарски през 1962 г. бе неговият принос в пробуждането на националния дух у българите по време на османското робство. Как съществуват светостта и просветителският дух в личността на преп. Паисий Хилендарски, е въпросът, върху който ще спра вниманието на читателя в този текст. Допустим ли е национализмът в църквата и дали е възможно да се преодолее? Това са основните въпроси, на които ще потърся отговор с настоящия текст на базата на литургическите и житийните извори, които се отнасят за св. преп. Паисий Хилендарски и по-конкретно: неговото богослужебно последование и житието му, съставено от епископ Партений Левкийски.

1. Светостта и канонизацията от църквата

Светостта се ражда в църквата. Християните се подвизават и живеят в Христос, усвояват благодатта на Светия Дух, която съзижда в тях „храм Божий“ според израза на св. апостол Павел (1 Кор. 3, 16)², прави ги хриstopодражателни, христонравни и изпълнени с християнските добродетели. Човек се осветява, като пази Божиите заповеди, освещава се, като живее с Христос в църквата, богоуподобява се, става по благодат това, което е Синът Божий по естество. Този процес на осветяване на човешката личност е непрекъснат в историята на християнската църква – от нейното раждане до наши дни. През апостолската епоха, а и след нея, християните се считали за светии, както е засвидетелствано в Свещеното Писание и в някои от съчиненията от древната християнска писменост. Богочовекът Христос осветява цялата църковна общност, всеки един християнин е свят. Осветява се в Кръщението, освещава се с Евхаристията, осветява се с християнския подвиг и с православния начин на живот.

² Сrv. Йо. 14, 21: „ако някой Ме люби, ще спази словото Ми, и Моят Отец ще го възлюби, и ще дойдем при него и жилище у него ще направим“.

Светиите, които първи влизат в църковния календар, в църковните диптихи, са мъчениците за вярата. Следват преподобните – християни, прославили се с благочестивия си и свят живот. Първоначално за литургическата им прослава се отслужва само божествена Евхаристия, но по-късно започва и съставянето на отделно богослужебно последование, посветено на самия светец. При много от мъчениците са запазени мъченическите актове и други исторически свидетелства за живота и смъртта на светеца, които са използвани при съставянето на житието му. Ранната църква не познава официална канонизация, каквато е съвременната църковна практика. В първите векове църковното съзнание определя светостта на основата на свидетелствата на своите членове, които са съвестта на църковния организъм. Поместната църква изпраща на останалите църкви името на светеца, за да го включат в своите църковни диптихи. С развитието на християнската църква църковната канонизация става по-мощна и потържествена. Оформят се основни правила и принципи за канонизация, които определят условията за извършването на официалния акт и най-общо се състоят в следното: след като църковното съзнание познае светостта на предложението за канонизация, засвидетелствана от чудесата, случили се по неговите молитви, се изготвя документация, която се представя до местния епископ (митрополит) и до събранието на епископите, които от своя страна следва да вземат решение за официалната канонизация. Съставя се житие и богослужебно последование, изписва се икона. През 1962 г. Светият Синод на Българската православна църква извършва канонизацията на преп. Паисий проигумен Хилендарски, като официално обявява мотивите за своето решение: „Преп. Паисий е светъл образ на благочестие, отразен в съзнанието на българския вярващ народ като светец; ...той е възсиял с благочестие и святост и духовно озарил българския народ“ (Озарен свише 2012: 20).

2. Литургически и житийни извори за св. преп. Паисий Хилендарски и за техните автори

По решение на Светия Синод на Българската православна църква епископ Партений Левкийски е натоварен да напише житие и да състави богослужебно последование на новопрославения светец. Така епископ Партений съставя житието на преп. Паисий Хилендарски, но по необясними причини видният български църковник, духовник и учен – епископ Партений Левкийски – не съставя богослужебно последование в чест на преподобния Паисий. То се появява едва през 2004 г., когато в Стара Загора е издадена „Служба на светия преподо-

бен отец Паисий Хилендарски“, съставена от иподякон протопсалт Аргир Сотиров Малчев. Досега няма никакви публикации във връзка със службата на св. преп. Паисий Хилендарски. На 17. 05. 2012 г. на конференция в Ягелонския университет, посветена на св. Паисий Хилендарски“, проф. Александър Наумов (преподавател в университетите на Венеция и Краков) представя службата на преп. Паисий, която все още е неизвестна за много от изследователите.

Службата се състои от малка и велика вечерня, утринна, като към тях са прибавени акатист и молебен канон към преподобния отец наш Паисий Хилендарски. В канона на утринната авторът е вплел акростих: „Паисия Хилендарского восхваляю, Аргир“ (Паисий Хилендарски възхвалявам, Аргир). Още един акростих се съдържа в молебния канон към преподобния: „Просветителю, Паисие, прати ни светлина. Аргир“.

Авторът на богослужебното последование в чест на св. преп. Паисий Хилендарски – иподякон протопсалт Аргир Сотиров Малчев, е роден в гр. Пловдив през 1931 г. Завършва Френския католически колеж в Пловдив, Висшия селскостопански институт и византийско пеене в Богословския факултет на Университета в Атина. Автор е на няколко неизследвани още служби на български светии.

Вторият извор за личността и прославата на св. преп. Паисий Хилендарски е житието, съставено от епископ Партений Левкийски. Съставено по всички правила на житийната литература, то отразява по-важните моменти от живота и просветителското дело на св. преп. Паисий Хилендарски, допринесли за неговата канонизация. Авторът на житието е емблематична фигура от живота и най-новата история на църквата в България.

Стоян Стаматов Стоянов – бъдещият епископ Партений Левкийски, е роден на 7 март 1907 г. в Провадия – Варненска област. Завършва Богословския факултет на СУ „Св. Климент Охридски“. Защищава докторати в чужбина и става доктор по философия и доктор по църковно право. От 1936 г. до 1944 г. е протосингел на Неврокопския митрополит Борис, който е убит от комунистическия режим. Арестуван е от комунистическата власт и измъчван в Централния софийски затвор. След застъпничеството на екзарх Стефан е освободен и на 2 април 1945 г. ръкоположен за Левкийски епископ. Викариен епископ е за около две години на нюйоркския митрополит Андрей. Въпреки заплахата от комунистическата власт кръщава синовете на цар Симеон – Кирил и Кардам. Преследван е от комунистическата диктатура заради църковните си позиции, отстояване на православна-

та вяра, непримиримост към атеистичния режим и несъгласие за сътрудничество със специалните служби. Твърдят му и непоколебим отговор на предложението да стане сътрудник на Държавна сигурност остава завинаги ясно запечатан в църковното съзнание и памет: „Аз имам едно лице, казва той, служа на Църквата“ (Друмева 2007: 170 – 171). Изключителен духовник, всепризнат учен и авторитет в областта на старобългаристиката, известен в целия свят. Съставя житията и службите на петнадесет български светии. През 1946 г. получава орден от руския патриарх Алексий I, след това получава орден „Княз Владимир – II степен“ от руския патриарх Пимен за трудовете си в областта на агиографията. През 1981 г. е награден и в България с почетния знак на Българската академия на науките – „Марин Дринов“. През същата година получава и орден „Св. св. Кирил и Методий – I степен“ от Държавния съвет на Народна република България (Друмева 2007: 171). Малко по-късно умира – на 2 март 1982 г., като всепризнат учен и духовник. В личността на Левкийския епископ Партений има отражение на истинския православен дух, който в известна степен кореспондира с някои характеристики от литургическия образ на преп. Паисий Хилендарски според неговото богослужебно последование и според житието му, съставено от безкръвния свещеномъченик и „духовника с едно лице“ – Левкийския епископ Партений.

3. Основни идеи в литургическия образ на преп. Паисий Хилендарски

Житието на св. преп. Паисий Хилендарски е съставено от епископ Партений Левкийски и е публикувано в „Жития на българските светии“ (С., 1974 г.). В него авторът много ясно и точно предава съчетанието на светостта и просветителския дух в личността на преп. Паисий. Като описва просветителското дело и приноса за възраждането на българското самосъзнание на св. преп. Паисий Хилендарски, житието превъзмогва национализма, който в богослужебното последование на св. Паисий на определени места е силно изразен. Епископ Партений Левкийски поставя акцент на основната функция на „История славянобългарска“ и ролята на св. преп. Паисий Хилендарски за възкресяване на духовността и възраждане на националната идентичност на православния български народ. „Тя е написана – свидетелства житиеписецът за собственоръчно написаните Паисиеви слова – за полза на българския народ и за слава и похвала на нашия Господ Иисус Христос“ (Партений 1974: 139).

Тези думи и мотиви изтъква и Светият Синод на Българската православна църква при вземане на решение за канонизация на пре-

подобния Паисий. В името на Светата и Божествена Троица той завършва своята „История славянобългарска“ (Озарен свише: 20).

За в полза на българския народ, казва св. преп. Паисий Хилендарски, защото вековното турско робство обезличава българския народ и православната вяра. Невъзможността да се разбира богослужението на гръцки език и истините на вярата от Божественото писание, от които християните черпят Божията благодат за спасението си, довеждат българския народ, както се изразява житиеписецът, „до крайна беда и униение“ в „тъмнина и смъртна сянка“ (Партений: 139).

Светостта и просветителският подвиг на преп. Паисий се илюстрират и в богослужебното му последование. „За ходещите в агарянската тъмнина си бил огнен стълб, преподобне – се казва в службата на св. преп. Паисий Хилендарски, – който озарява със светлината на пребожествената Троица пътя на благочестието през мрачното море“ (Малчев 2004: 30)⁴. Химнописецът тук прави съпоставка с Червено море, през което израилтяните минават като през сухо. Тази аналогия е често използвана в църковната химнография, като морето, през което минават християните, се разбира образно – това е животът с трудностите, препятствията, опасностите, изкушенията, греха. Божествената Троица помага на християните да преодолеят греха, да преминат през мрачното море на греха, озарявани от светлината на Пребожествената Троица.

В хвалитните стихирни на утринната св. преп. Паисий Хилендарски е сравнен със св. Йоан Кръстител и Предтеча Господен: „като Предтечата си викал, казва химнописецът, че дойде денят на спасението“ (Малчев 2004: 57)⁵. Св. Йоан Кръстител подготвя пътя на Господ Иисус Христос преди идването на Спасителя, проповядва учението за покаянието, чрез което човешкият род ще се спаси. Покаяние, което се състои в отдалечаване от греха, от злото, от дявола и приближаване към Бога, към доброто и добродетелта. Св. преп. Паисий Хилендарски не проповядва покаяние в точно този смисъл, а по-скоро осъзнаване на християнското достойнство, възраждане на спомена за светиите, които са се подвизавали и умрели на земята, на която живее българс-

⁴ Ходящии во тмѣ агарѣнскогѣ быль еси пале столпъ огненный озрачай светомъ пребожественныя троицы и пѣть благочестїа сквозѣ мрачныѣ моря.

⁵ И такъ предтечѣ възвалъ еси: такъ предѣ денъ спасенїа.

кият род, проповядва възраждане на родолюбивото и патриотично самосъзнание. Историята на преп. Паисий напомня за достойнствата на християнската духовност на българските светии, които допринасят за пробуждането на национално-патриотичния дух у българите. През тази епоха християнската вяра, култура и просвета са тясно свързани с национално-патриотичните чувства. Ето защо след Възраждането на българска земя просияват нови светци. „История славянобългарска“ упражнява огромно въздействие върху българския народ, в резултат на което при Божията благодат след 1762 г. просияват Хилендарските мъченици Дамаскин Габровски (1772 г.), Онуфрий Габровски (1818 г.) и други светогорски монаси като Йоан Български (1784 г.) и Игнатий Старозагорски (1814 г.)

В богослужебното последование на св. преп. Паисий Хилендарски е трудно да се разграничи ясно национализмът от православната вяра и святост на Хилендарския монах. Националистическият, родолюбив и патриотичен мотив се съдържа на много места в службата: в стихирите на вечернята, в канона на утринната, в хвалитните стихирни. Много по-малко се възхваляват неговите добродетели, православната вяра и светостта му, които всъщност имат значение за църковното съзнание и за цялостната литургична богослужебна традиция. Св. преп. Паисий Хилендарски заради вярата си в Божествената Троица се освещава, както и заради вярата си във Възкръсналия Христос се заема със своето възродително и просветителско дело. Защото вярата в Бога просвещава душата на човека, неговото съзнание и мисли. Тя го облагородява и го осветява. Прави го – от една страна – свят, добродетелен, христонравен, а от друга страна – поражда любовта му към всичко добро и позитивно в света. Християнската вяра допринася за изграждането на правилно патриотично мислене, защото християните обичат своя род, семейство, държава и полагат душите си за ближния по примера на Христос. В този смисъл се разбира първата стихира от литията на службата на св. преп. Паисий Хилендарски, където се казва, че преподобният е приел свише благодат, за да просвети българските родове, ставайки по този начин просветител за България, слава, похвала и апостол за България (Малчев 2004: 28). В богослужебното последование на св. преп. Паисий Хилендарски на няколко места е наречен апостол и равноапостолен, сравняван с делото на равноапостолния Кирил, славянобългарски просветител. В първата песен на канона св. преп. Паисий Хилендарски е наречен „божествен апостол“, когото Бог е избрал с мъдрия си промисъл за българския народ (Мал-

чев 2004: 41)⁶. Във втората стихира на великата вечерня (Малчев 2004: 23) е наречен „единоравен на апостолите“ – едно определение, което е присъщо на литургичната възхвала на светите братя Кирил и Методий⁷. Химнописецът по този начин иска да предаде вярата на църковната общност, че както апостолите са проповядвали вяра в Божествената Троица на езичниците и с нея са просвещавали „седащите в тъма и сянка“, така и св. преп. Паисий Хилендарски със своето дело и с „История славянобългарска“ просвещава българския народ в неговата вяра в Христос, възобновява и укрепва националното му самочувствие. Във вековете на турското робство е било изключително важно отстояването на вярата и на националността. Всеки българин смятал, че трябва да пази православната вяра и в този смисъл вяра и народност се препокривали.

Заради своето смирение св. преп. Паисий Хилендарски получава от Бога възможност да Го прослави със словото си сред българите (Малчев 2004: 32), заради своите добродетели става съсъд на Светия Дух и равен на ангелите (пак там: 22 – 23). Службата на св. Паисий е озаглавена „служба на преподобния и богоносен наш отец Паисий Хилендарски **равноапостолен** и просветител Български“. Приносът на св. Паисий Хилендарски за просвещението на българския народ го въздига до отличието да бъде равноапостолен, прави делото, служението и мисията му равноапостолни. Тази идея се съдържа и в тропара на светеца, където се казва, че той е защитил езика на равноапостолния св. Кирил и чрез него се е започнало делото на освобождението на нашия род (пак там: 21 – 22).

Св. Кирил създава азбука на родния говор на славяните, за да разбират божествените истини. Преводът на разбираем език на Свещеното Писание, на богослужебните книги и на светоотеческите съчинения просвещават славяните и българите в християнската вяра, правят ги възприемчиви за божествените истини. В този смисъл св. преп. Паисий Хилендарски действително е защитил езика на равноапостолния Кирил и е продължил мисията на славянобългарските просветители. „Избран от божествения промисъл“, както се изразява житиеписецът, обичащ Бога, възлюбил ближния си, св. преп. Паисий Хилендарски пише „Славянобългарска история“, сам я разпространява и ражда огъня на Българското възраждане. Тази идея е развита в икоса на службата на св. преп. Паисий Хилендарски, който е едно от

⁶ Срв. Трета песен на канона (Малчев 2004: 42).

⁷ Срв. Тропар на св. св. Кирил и Методий: „като единоравни на апостолите и учители на славянските страни“.

най-интересните и значими места в богослужебното последование. Св. преп. Паисий Хилендарски е сравнен със св. пророк Боговидец Мойсей, като химнописецът го нарича „нов Мойсей“ (Малчев 2004: 49). Както св. пророк Мойсей бе избран въпреки волята си, за да изведе израилския народ от Египет, след което се възкачи на планината Синай, говори с Бога, прие скрижалите на Завета, които трябваше да предаде на избрания народ Божий, така и св. преп. Паисий Хилендарски, бягайки от тъмните клопки на света, отиде да се подвизава на Света гора Атонска, където се предаде на богосъзерцание, очиствайки сърцето си. Но Божият промисъл го избра, за да слезе от планината Атон при българския народ със скрижалите на боговедението и „История славянобългарска“, които да го водят в пътя на благочестието и истината (Малчев 2004: 49 – 50).

Св. преп. Паисий Хилендарски е имал добродетелен живот – неслучайно е бил проигумен на Хилендарския манастир на Света гора. В осма песен от канона на преподобния неговите подвизи се сравняват с тези на древните отци и сподвижници, които са просияли в пост и подвизи (Малчев 2004: 53). В четвърта песен от същия канон има отново анонс към основната идея от богослужебното последование, че съставянето и разпространението на „Славянобългарска история“ е основният подвиг на св. преп. Паисий Хилендарски, с който той се уподобява на древните подвижници (Малчев 2004: 45)⁸. „Не си дал сън на очите си и дрямка на веждите си“ е стихът, заимстван от псалтира на св. цар Давид, който често се използва в богослужебните последования, за да се опише подвигът на преподобните, тяхното подвизаване за вярата, подвигът им в Христос, проповядване на Евангелието и живот в Христос. В четвърта песен на канона на св. преп. Паисий Хилендарски стихът се отнася за писането и разпространението на „История славянобългарска“. По този начин св. преп. Паисий изразява своята християнска любов към спасението на ближния, към православния български народ.

В шеста песен от канона се съдържат интересни елементи от житието на св. преп. Паисий Хилендарски, свързани с разпространени-

⁸ Не далъ еси сна очесем твоимъ и дреманнѣ вѣждѡмъ твоимъ, дондеже преподобне всемъ не воспровѣдалъ еси исторію и житіахъ свѣтѣхъ...

ето на „История славянобългарска“⁹. Епископ Партений Левкийски пише, че св. преп. Паисий Хилендарски дава на монах Никифор от Рилската света обител да препише „История славянобългарска“, след него я преписват свещ. Алексей Велкович от град Самоков и свещ. Стойко в град Котел, който по-късно става епископ Софроний Врачански – продължител на Паисиевото дело и радетел за възраждането на българската духовност и християнската вяра. Написаното от еп. Партений кореспондира със съдържанието на шеста песен от канона на св. преп. Паисий Хилендарски.

В житието, съставено от Левкийския архиерей, не се посочва ясно къде и кога умира преп. Паисий. Епископ Партений привежда написаното в кондиката на Хилендарския манастир, че „йеромонах Паисий поклонник, старец Хилендарски, умря в Самоков и вече не се завърна на Света гора, и го положиха в гроба на отца Николая иерея“, но по всяка вероятност не става дума за автора на „История славянобългарска“. В богослужебното последование се посочва, че св. преп. Паисий Хилендарски е починал и е погребан в Амбелино в Зографския скит (Малчев 2004: 53). Вероятно става дума за махалата Амбелино в Станимака (днешния Асеновград), където действително е имало Зографски скит. Съществува предание, че св. преп. Паисий Хилендарски е починал там.

Заклучение

В богослужебното последование на св. преп. Паисий Хилендарски наред с възхваляването на добродетелите на светеца, на неговия христородажателиен живот, въз основа на който той е канонизиран, извънредно силно се подчертава неговият принос в историята на Българското възраждане с написването на „Славянобългарска история“ и нейното разпространение. Книгата на св. преп. Паисий дава ход на Българското възраждане, на възстановяването на националното самочувствие и националната памет на българския народ. Тя създава ново мислене у българите, ражда новото поколение радетели за българска култура и националност, става причина за борбата за национална независимост. Наред с това тя е в основата на борбата за национална църковна независимост или автономия на Българската православна църква. Впоследствие православната църква в България е обвинена, че създава и подхранва ереста на филитизма и е обявена за схизма-

⁹ горѣ ревностноу шеходѣ землю болгарскѣю и настаблѣѣ всѣ, обрелъ еси Іерешвз: Стопка, Алексѣа, обучителѣ Никола и монаха Никифора и чтемъ Історію славѣноболгарскѣю штдалъ еси кз прочитанію народѣ болгарскомѣ (Малчев 2004: 47 – 48).

тична на Всеправославния събор в Константинопол през 1872 г.¹⁰. Схизмата е вдигната много късно – едва през 1945 г. В догматическо отношение позицията на Вселенската патриаршия е правилна. Църквата не може да се дели нито по етнически признак, нито по класов, нито по икономически, нито по полов. Св. апостол Павел казва, че в Христа Иисуса няма ни мъжки пол, ни женски, ни елин, ни скит, ни роб, ни свободен, защото всички едно сме в Христа Иисуса, нашия Господ (срв. Гал. 3: 28). Всички, които се кръщаваме в Христос, се обличаме в Христос. Кръщението прави всички ни еднакви по достойнства пред Бога, равни по права, братя в Христос, членове на едното Христово тяло, с едни и същи права и достойнства. За Христос няма абсолютно никакво значение дали човек е грък, българин, американец, дали е служител в министерство, или в университет, дали е богат, или беден. За Бог има значение не националната принадлежност, а това, дали някой принадлежи на Христовото тяло и какъв начин на живот има. Светостта не може да се дели или да бъде нито сръбска, нито гръцка, нито българска, нито японска, защото Христос е, Който прави човека свят и християнин. „Звезда българска“, възхвалява химнописецът св. преп. Паисий Хилендарски (Малчев 2004: 20). Подобен изказ е типичен за много от службите на най-новите светии – възхвалява се и се възпява светецът заедно с отечеството му и се призовават вярващите да изпросват молитвите на светеца за земята, в която е живял, и за народа, към който принадлежи. Светците обаче на първо място са членове на едното Христово тяло и граждани на Царството небесно и след това граждани на една или друга страна. За Бог няма значение дали светостта е българска или гръцка, а да освети човека с християнския подвиг, да премахне страстността в човешкото естество, да го освети и да го обожии. И както освещава човека и го прави свят, по същия начин освещава всеки един, който се моли и за когото светецът се моли без оглед на националния му признак. Защото църквата, освен че е свята, е и една и съборна (Никео-Цариградски Символ на вярата). Наименованията Българска православна църква, Руска православна църква, Румънска православна църква се използват в църковните и обществените среди, но са догматически неправилни. Това е една и съща свята, съборна и апостолска църква, която пребивава временно в България, Русия, Румъния и т.н. В този смисъл наци-

¹⁰ Първа в схизма влиза Гръцката църква (1833 г.), която след основаването на гръцката държава се откъсва от Вселенската патриаршия точно на същия принцип – етнофилитизма (църквата се конституира по национален признак, а не по териториално разпределение).

онализмът в църквата не само че е неправилен, но е вреден и опасен за единството на църковното тяло. Разбира се, във вековете на турското робство вярата се отъждествява с националността: турците – с исляма, българите, гърците, сърбите – с православната християнска вяра. Да запази някой вярата си, означавало да запази същевременно и рода си, и националното си съзнание. В този смисъл делото на св. преп. Паисий Хилендарски е действително просветителско. С написването и разпространението на „История славянобългарска“ той проповядва и работи не само за запазване на националното самосъзнание, но и на православната вяра, която възражда човешкия дух и спасява човека.

В житието на св. преп. Паисий Хилендарски, съставено от Левкийския епископ Партений, се прави твърде интересна съпоставка. Житиеписецът предава, че св. преп. Паисий Хилендарски идва на Света гора през 1745 г., година по-късно там идва и се заселва неговият прочут съименник – великият подвижник св. Паисий Величковски. Двата живеят по едно и също време на Света гора и вероятно са се познавали. Св. преп. Паисий Хилендарски през 1762 г. написва „История славянобългарска“ и напуска Света гора, за да я разпространява и за да разпалва огъня на националното родолюбиво чувство и вяра у българите. Отново година по-късно, през 1763 г., великият атонски светилник св. Паисий Величковски напуска Света гора и с учениците си се заселва в Румъния (Молдовлахия). Св. преп. Паисий Хилендарски запали искрата на Българското възраждане, а неговият велик съименник и съвременник св. Паисий Величковски възкреси православното монашество, православната вяра и духовност на Атон, Молдовлахия и Русия, като стана причина за възраждането на православната духовност в целия православен свят. Св. Паисий Величковски превъзмогна национализма и възроди православната монашеска традиция, православната вяра и духовност в целия православен свят. При личността и почитта към св. преп. Паисий Хилендарски национализмът не е превъзмогнат и остава един от проблемите както в тогавашната епоха, така и в наши дни. Това обаче не може да промени структурата, характера и идентичността на църквата, която си остава една и съща, а именно: „една, свята, съборна и апостолска църква“.

ЛИТЕРАТУРА

- Друмев** 2007: Друмева, В. *Български свещеномъченици и изповедници за вярата от най-ново време*. София: Славянобългарски манастир „Св. вмчк Георги Зограф“, 2007.
- Малчев** 2004: Малчев, Ар. *Служба на светия преподобен отец Паисий Хилендарски*. Стара Загора: „Инфоспектър“, 2004.
- Озарен свише**. Канонизиране на преподобния наш отец Паисий Хилендарски и Български. Протокол от тържественото заседание на Св. Синод, 26.06. 1962. За буквите 36, януари 2012. 26 юли 2012. <http://www.zabukvite.org/-newspapers/36-January-2012.pdf>
- Партений** 1974: Партений, епископ. *Жития на българските светии*. София: Синодално издателство, 1974.

**„ХИЛЕНДАРСКИЯТ МОНАХ“ НА ДИМИТЪР ТАЛЕВ
КАТО ЛИТЕРАТУРЕН ПОГЛЕД ВЪРХУ ИДЕЙНОТО НАЧАЛО
НА БЪЛГАРСКОТО ВЪЗРАЖДАНЕ**

*Марина Йорданова-Еттелдорф
Университет Трир*

**THE MONK OF HILENDAR AND DIMITAR TALEV'S LITERARY
SEARCH FOR THE ORIGIN
OF THE BULGARIAN RENAISSANCE IDEA**

*Marina Jordanowa-Etteldorf
University of Trier*

Dimitar Talev's novel „The Monk of Hilendar“ is a literary interpretation of the history about the origin of the Bulgarian-Renaissance idea. Light and darkness, white and black colours represent dualism as a principle in this novel.

Key words: „The Monk of Hilendar“, Talev, Dualism, Light and Darkness, the Idea of the Bulgarian Renaissance

„Появата на Паисий и на неговата история в нашата и чуждата литература се обяснява по много различни начини. Една група автори от по-старо време отдават Паисиевото вдъхновение на манастирското спокойствие и дълбокия размисъл в лоното на тишината. Други приемат като обяснение това, което сам той свидетелства, че се е заел да напише история на българите, защото у него се е събрала много ревност, като слушал как гръцките и други монаси укорявали българския народ. Трета група историци, между които М. Дринов, обясняват Паисий като месианско явление, като възкресител на мъртвата вече българска народност.

Съвременната история се опита да обясни Паисиевото дело с появата на новите обществени сили и преди всичко на буржоазията, т. е. да изведе Паисий от стопанските и социалните промени.

Много автори разглеждат Паисиевия мироглед като отражение на идеите на Ренесанса и Просвещението в нашата история. Чужди специалисти се противопоставят на подобно обяснение и смятат, че нито Паисий, нито балканските будители от неговото време са свързани с

европейския духовен преврат, че те принадлежат към една славянска патриотична струя, която все още не е разделена от Средновековието. Тези многобройни обяснения на Паисий и неговото дело свидетелстват за сложността на това голямо явление в българската и балканската история през XVIII в.“ (Генчев 1988: 86 – 87).

Едно от малко изследваните литературни произведения, посветени на Паисий, е историческо-психологическият роман на Димитър Талев „Хилендарският монах“¹, в който се проследяват както историческо-обществени процеси на биографичното време на Хилендареца, така и психологическата картина на една епоха от българската история. Нейното задълбочено изследване може да бъде проследено и в бъдеще чрез проучването на автентични документи и пътеписи на европейци, оставили сведения за пътешествията си по Османската империя².

Талев развива на базата на познатите му исторически факти своята теория за Българското възраждане. Чрез фигурата на Паисий той представя възникването на *Идеята*, довела до написването на „История славяноболгарская“. Според Талев това произведение се ражда от личните разсъждения и емоционални преживявания на монаха от Хилендар, който преминава през един духовен и телесен катарзис, за да се превърне в една морално извисена над останалите си съвременници личност. Така създадената Паисиева/Талева философия се стреми подсъзнателно към изразените още в Европейския ренесанс идеали: човешко достойнство, безсмъртие на душата, единство на истината³.

¹ „Хилендарският монах“ излиза от печат през 1962 година. Под ръкописа са поставени две дати: 14 март 1961 и 4 юли 1961. За по-подробна информация във връзка с появата на романа, както и за историческите извори на Талев вж. Огойска 2012. Би могло да се направи и предположението, че Талев включва този роман в своята сага за Македония, което дава още един аспект като потенциална тема за интерпретация на произведението – историческото възобновяване на македонските земи в ранния VII век. Цитатите ще бъдат направени по „Събрани съчинения“ на Димитър Талев под редакцията на Братислав Талев, „Хилендарският монах“. Том 10 от „Събрани съчинения“, София, 1975. При следващите позовавания ще бъде използвано съкращението СС 10.

² Поставената тема предполага един по-широк културологичен поглед, който би обхванал различни аспекти на Ренесанса като понятие. Поради ограниченото място фокусът ще бъде насочен само към споменатото произведение. Настрани ще остане дискусиата както по периодизацията, така и по въпроса за съотнасянето на Българското възраждане и Европейския ренесанс. Тези проблеми са класифицирани в многобройни изследвания на български и на чужди езици.

³ За теорията на Европейския ренесанс виж Кристелер 1986.

Идейното начало на Българското възраждане тук е поставено в пробуждането предимно на чувството за индивидуално (човешко) и национално достойнство. То се изразява в духовното проглеждане на един монах, решил да просвети българския народ, като му припомни славното му минало. В своята ренесансова теория повествователят набляга предимно на развитието на духовната страна на тази епоха, олицетворена чрез нейния главен носител. Противоречивото, криволичещо развитие на Паисиевите *моно-/диалози*⁴ подчертава дуалистичното и циклично изграждане на действието като ключов принцип в романа, който се прилага в най-различни форми и метафори. За да се ограничи тази иначе много обемна тема, накратко ще бъдат разгледани три осевни линии, водещи разказа към кулминационната точка – идеята за създаването на национална история. Това са: пространството (времево и локално, затворено/отворено), ролята на светлината/мрака, и не на последно място – на теорията за доброто/злото⁵.

Според изказвания на самия Талев може да се предположи, че той се е стремил към максимална историческа достоверност на представените събития. Чрез точните проучвания на епохата и на обществените нрави на българина през предвъзрожденското време той иска да попълни празнината между мита, реалността и сказанията за един от най-влиятелните български ренесансови творци. Така в „Хилендарският монах“ проследяването на литературното превъплъщение на исторически факти от реалната биография на Паисий се превръща в сравнителна студия между реалната история и литературната фикция⁶.

⁴ Под *моно-/диалози* разбирам използвания в този роман особен род „вътрешен монолог“, който често преминава в диалог с другия *Аз*. Този метод е познат в европейската литература под термина „stream of consciousness“ („Bewusstseinsstrom“), който свободно би могъл да бъде преведен като „поток на мислите/съзнанието“. За разлика от обърканите мисли на Одисей от познатия роман на Джеймс Джойс Талевият Паисий проявява ясна логика, която се стреми да доведе съзнанието му до точно решение или избистряне на чувствата. (За определение на понятието „Bewusstseinsstrom“ срв. Фон Вилперт 1989.)

⁵ Ако се предположи обаче, че „Хилендарският монах“ е само литературна биография на Паисий, то този роман може да бъде разгледан като пример за формата на възпитателния роман (*Bildungsroman*), получил голямо разпространение в немската литература особено по време на Просвещението. Основната тема на този вид роман е узряването на личността, която преминава през многобройни перипетии и конфликти с различни сфери на живота. Целта в края на романа е една зряла – физически и морално – личност, готова да поеме определената си от обществото (или съдбата) роля.

⁶ Попитан за историческите извори, които е ползвал за създаването на своето произведение, Талев твърди, че е черпил своето вдъхновение предимно от самата Паисиева „История“. При това той премълчава един друг извор: възможно е да е

Дуализмът и цикличността в повествованието се изразяват първо в присъщия на много Талеви произведения принцип на преплитане на историческите събития с ролята на индивида в историята. До голяма степен действието в романа е ясно разграничено във времево и пространствено отношение, но на места разказът бива прекъсван от вътрешни моно-/диалози, изразяващи предимно философските размисли и духовните преживявания както на повествователя, така и на самия Паисий. Тези мисловни лутания на разсъжденията в различни по сложност лабиринти показват трудния път на истината, по който върви героят, стремящ се да запази у себе си човешкото достойнство във всяка негова форма и проява. Така трансформацията на Пенко в Паисий е продукт на философско обмисляне и рефлектиране върху обграждащия го свят. Чрез превръщането на историята в литература (фикционализиране) Талев цели преплитането точно на вече споменатите идеи на Европейския ренесанс, за да мотивира появата на личността Паисий като закономерна предпоставка за възникването на Българското възраждане⁷.

познавал книгата и на Йордан Иванов, откривателя на Паисиевия оригинал, публикувана през 1914 година, която най-вероятно също му е послужила като извор на идеи за пресъздаването на исторически вярна обстановка. „Моята идея за един роман за Паисий Хилендарски беше идея преди всичко за неговия образ и после за неговата епоха. [...] Писателят трябва да допълни и тук всичко, що е нужно, що липсва у читателя, да внесе повече яснота, да изпълни със съдържание ... разпокъсаните представи и знания, да превърне в жив образ едно останало в паметта име.“ „Верен на практиката си, първо се запознах с епохата, в която е живял Паисий [...]. След това прочетох усърдно „История славяноболгарская“ и житието на Паисия.“ (Цитат по Дафинов 2008: 297. Многооточия, които не са маркирани с ъглови скоби, са в цитатите.) Талев за съжаление не посочва кое „житие“ на Паисий е ползвал. При възникналата дискусия бе изказано мнението, че преди 1962 г. житие на Паисий Хилендарски не е съществувало. Най-вероятно Талев има предвид различни легенди от живота на Хилендареца, в които като родно място на Паисий се посочва град Банско, тъй като в романа е развита точно тази версия за произхода на Паисий. Това дава допълнителна мотивация на автора да подчертае значението на неговата Македония за духовното развитие на българското общество.

⁷ Фигурата на героя, който иска да събуди и поведе своя народ към просвещение и светлина, Талев вече е реализирал в „Железният светилник“. В структурата на „Хилендарският монах“ могат да бъдат констатирани и изброени множество общи елементи с „Железният светилник“. Това са например както самият железен светилник, знак не само на епохата, но и метафора на светлината, играта на светлина – тъмнина, бяло – черно, зрящ – незрящ, вътрешно зрение и вътрешни монолози, целящи проникването в психологически обоснованите действия на фигурите, вписващи се в теорията на Талев за дуализма. Явно интересът към фигурата на народния будител не е изчерпан и след появяването на Лазар, както и на тайнствената фигура на Рилския монах, проявяваща в романа също някои общи

Талев въвежда героя като млад мъж в разцвета на своите сили. Избраното място – гората, свободната природа – символизира и зараждащата се жажда за освобождаване в сърцето на младия мъж⁸. Преместването на действието в заможната къща на Баанови се пресича със завръщането на по-големия брат, хаджи Вълчо, от търговско пътуване до Немско. Така семейството е обединено (тук е третият брат, Лаврентий), за да се представи завръзка на действието посредством подаръка: „два лъскави пищова с дълги цеви“, поставени в кутия, „подплатена с черно кадифе“ (СС 10: 18). Израз на дуализма в тази сцена е пресичането на пътя и дома, които ще станат по-късно придружаващите елементи на Паисий: напускайки дома, той трябва да извърви много пътища, за да реализира своето призвание. Но според Талев това призвание в никакъв случай не е съдба, а жизнената цел, която Пенко отчаяно търси, защото той „бие на очи“, избран е за „нещо голямо“, тъй като освен физически той се отличава от братята си предимно чрез духовното си прозрение.

Първото ниво в процеса на неговото узряване ще го отведе в Рилския манастир⁹. Това преминаване в едно ново, както географско, така и духовно пространство, може да бъде интерпретирано като първата степен на „залостване“ в определени рамки, затварянето на *първата* манастирска порта в живота на Пенко. Сблъскването с новата действителност, усвояването на добра грамотност и на манастирския

черти с Паисий. Талев формулира ясно тази своя идея: „Да излезе някой пред целия български народ и да каже: „Не се страхувай толкова, освободи сърцето си, не се оставяй!“ Може би ти, Пенко, искаш да излезеш пред народа, тегли те сърцето ти...“ (СС 10: 115).

⁸ Тази на вид незначителна „входяща“ картина може да бъде интерпретирана като приближаващата за българския народ буря, която ще го освободи от тъмнината на незнанието. А човекът, който ще извърши това епохално дело (но още неосъзнаващ тази своя роля), е младият мъж, страдащ все за онези, които са бедни и онеправдани. Към тези негови качества например са насочени мислите на майката Баанова, която оправдава поведението на най-малкия си син: останал отрано без баща, той все се стреми да помогне на бедни и онеправдани (срв. СС 10: 26). Талев конструира по този начин типичния образ на положителния герой, но скоро той ще го подложи на изпитанията на съдбата. С това авторът скрито ще деформира нормите на социалистическия реализъм.

⁹ Сред изследователите на биографията на Паисий е неоспорим фактът, че той е познавал Рилския манастир много добре. Талев „изпраща“ своя герой там по нареждане на брата хаджи Вълчо, а мисията изпълнява отец Лаврентий. Пътуването до Рила ще се превърне в още един ключов момент, повлиял на отношението към турците. Описаните срещи и прекеждия по време на пътуването са по-скоро „помощен“ аргумент, обясняващ защо Паисий по-късно проявява особено отношение към тях в своята „История“.

ред, са само загатнати елементи със съдбоносно значение. Талев подготвя почвата за бъдещия Паисий чрез подчертаването на неговото дерзание и желание за бързо напредване в поставените му задачи. Тук се появява и вторият дуалистичен елемент: антитезата *светлина – мрак*. Тя става неделима част на Паисиевата душа и обръща „мислите му в друга посока“ (СС 10: 48). Просветлението започва чрез онази тайнствена книга, която завинаги ще промени живота на Пенко/ Паисий: *Стематографията* на Жефарович¹⁰.

Това първо впечатление ще продължи да се оформя и наслажда у Паисий в една трайна идея за Възкресение на българския род и дух. Въмъкната е някак си между редовете случката с книгата, но тя е първата искра, идейното начало, което на този етап на разказа е само неосъзнато предчувствие, загатнато в следния цитат: „в самото му сърце *остана смесено чувство на тъга и незадоволство, на унижение и страх*. Всичко това остана в сърцето му като неизкупена *вина*“ (СС 10: 49, курсивът е мой – М.Й.Е.). Сприятеляването с монаха Матей в Рилския манастир разпалва копнежа и „голямата му душевна жажда“, но и „тъгата му за християнския народ“ (СС 10: 52).

Пребиваването на Пенко в Рилския манастир ще бъде свързано не само с учение и просвещение, но и със споменаването на още един важен за историята топоним: Света гора, Хилендар – така се представя брат му Лаврентий, запитан откъде идва. По този начин разказът насочва вниманието върху бъдещето на Пенко и хвърля мост към познатото от фактите: Хилендарския манастир.

Тежката порта на Хилендарския манастир е прагът, който Пенко трябва да премине към своя нов житейски път. Нишка по нишка той ще загуби окончателно връзката с предишния си живот. Прощаването с приятеля Митко (в края на десета глава) затваря завинаги портите към стария живот и отваря малкото прозорче към първите стъпки на монаха Паисий и това повествователят подчертава с пространствено-то *отграничаване*, почувствано като затвор и подсилено чрез „затварящите се порти“ на планината (СС 10: 185).

Новото убежище представлява една мнима сигурност, кореняща се в отдалечеността на манастира и в неговите непревземаеми стени, с нови граници, които очертават теснотата на неизвестното Пенково бъдеще. При това не се има предвид само затвореното пространство на манастирската килия, а теснотата на битието, налагано от другите. Първоначалното чувство на сигурност и безопасност, което пренася героя

¹⁰ Лъвът, появил се в мислите на Пенко, е ясно изразена метафора за славния някога български народ. Паралелът Пенко/български народ служи като интерпретация на още незрялото индивидуално и колективно съзнание за историята.

отново в защитеното пространство на бащината къща и невинността на детството, не може да измести дълбоките усещания на голяма скръб и нарастваща самота. Така манастирът става не само преграда между световите, „щит срещу голямата опасност, която го застрашаваше в другия свят“ (СС 10: 160), но и затворено място, където човешките емоции с много по-голяма сила избухват и променят мирогледа на младия мъж, който започва да оформя своята лична философия за битието.

Хилендар е мястото на промяната за Паисий. Под мъдрите наставления на отец Борис, който напомня и на липсващата фигура на бащата, започва метаморфозата в мислите и поведението на Пенко. Телесното и душевното изкупление на греха ще водят героя към осмислянето и съзнаването на целта на човешкия живот – стремеж към истинска и праведна честност: „Бог не обича измамата, бог познава човешкото лицемерие“ (СС 10: 159). Воден от нестихващата си душевна болка, но и някак си от една „неясна мисъл“, Паисий *преминава* един прекрасен ден „колебливо и плахо“ през прага на манастирското книгохранилище и влиза в простора на своето призвание: библиотеката на манастира.

Пространствата, които Пенко/Паисий прекосява в течение на повествованието, се пресичат с пътя, който криволичи и се вие до момента, в който Паисий взема своето съдбоносно решение¹¹. Затворе-

¹¹ След срещата с гръцкия му колега отец Макарий по време на обедна пред Паисий ще се отвори пътят както към гръцкия език, така и към науката. Както в „Железният светилник“, така и тук Талев разработва важната за него тема за езика, който е един от основните повествователни елементи, водещи до разбирателство или вражда между общуващите. Въмъкването на гръцкия монах Макарий като „учител“ на Паисий може да бъде разглеждано от много перспективи. Тук Талев описва сработването им като основа за натрупване на знания у Паисий предимно обаче в областта на овладяването и на езика, и на историческия метод на работа. В разговорите на двамата монаси Талев вмъква разсъждения за ролята на историята и на литературата като например: „Който народ има история и е записана по книгите, името му никога няма да се затрие“; „Когато човек дружи с книгите, времето минава бързо. В книгите човек намира радостен покой за душата си“ (СС 130: 231). Тематичната връзка при първата книга, с която Хилендарецът се докосва извън религиозните четения, е историята на Александър Македонски. Така е поставена нова стрелка към родната Македония. Като допълнителен исторически момент Талев вплита в своето повествование пребиваването на сръбския монах Йован Рачич в Хилендар, за да свърже изворите на славянската история. Тук е конструирана разпра, в която става ясна целта на сърбина – той иска да напише история на своя народ, да събере „неговия разрушен и разпилян дом“, да събере „разкъсаната му душа, разкъсаното му тяло“, която ще бъде „щит срещу враговете на сръбския народ“ (СС 10: 249). Появява се метафората за светлината, която в този момент е просветлението за Паисий. Той открива своята собствена жизнена мисия, поста-

ното на пръв поглед помещение на манастирската библиотека е в опозиция с безкрайността на познанието, което съхранява. Тази неизмеримост разкъсва ограничеността на това пространство и строи новата сграда на просветлението. Паисий започва все по-ясно да проумява своето призвание: „Преписвай! Препиши всяка хубава, поучителна книга и я предай да се чете. Така ти ще бъдеш като *слънце, което разпръсква светлината* си по цялата земя¹²“. Отново започват Паисиевите брожения, пътувания, трескавите сънища и интензивната работа над „Историята“, свързана със събирането на материали и тяхното съвестно изследване¹³.

Кръгът на Пенковия/Паисиевия живот като духовно пространство се затваря, когато той посещава родното си Банско, освободен от предишния страх. Връщането към родното носи дълго желаното успокоение: „Исках да се върна още еднаж тука, в родното село, да вляза още еднаж в родната къща. Нямах друго желание за себе си и вече нямам¹⁴“.

Осъзнаването, че случилото се е безвъзвратно и че е невъзможно да се пресекат свободно границите на пространството, ще води Пенко

вена вече като централна тема в поестта: „Щит... Сега знам и аз. – Той дигна глава и продължи отчетливо, дума по дума: – Знаем. *Светлина* изгря пред погледа ми и в самата ми душа. И аз ще изкова щит за моя народ. Ще напиша и аз история българска“ (СС 10: 250, курсивът е мой – М.Й.Е.). Свидетел на тази епохална идея е само брат му Лаврентий, който обаче не може да оцени значението на този исторически момент и реагира равнодушно на думите на Паисий. Процесите на вътрешните брожения, търсения, горене отново са индивидуални, затворени в кръга на личното. Осъзнаването на значението на тази идея не може да бъде изисквано даже и от просветени тогава хора. Талев отключва чрез този Паисиев монолог новата насока на неговата работа, въпреки че Хилендарецът все още не осъзнава значението на своето дело. Обясненията за това могат да бъдат например търсени в скромността на средновековния монах, който е криел името си зад делото си, но и в още неузрялото съзнание за историческата значимост на визията.

¹² СС 10: 234, курсивът е мой – М.Й.Е.

¹³ За Талев няма съмнение, че Паисий е работил като истински ренесансов учен, който проверява и най-малкия детайл в неговата достоверност: той „не пренебрегваше ни една истина от тия, които откри в чуждите писания за българския народ, не скриваше истината дори и когато беше тя против българите, против старите български царе и боляри, за да бъде писанието му източник на мъдрост и поука“ (СС 10: 284).

¹⁴ Огромна ще да е била носталгията по родния край и у самия Талев, който е оставил да говори героя си като негов литературен двойник: „На див и гладен вълк приличам, който обикаля около кошарата... Дали не ме гони и проклетие някакво от милото ми родно място?...“ (СС 10: 296). Затова не могат да бъдат изключени напълно биографичните сравнения с автора, който изказва по този начин своята собствена носталгия по родния Прилеп.

по пътеката към духовното му узряване, изразено чрез семантически опозиции като светлина – тъмнина, живот – смърт, сън – действителност, просветление – незнание, добродетел – пошлост, физически свят – духовен свят, и не на последно място е опозицията добро – зло. Тук Талев се придържа към класическото значение на тези елементи само с едно изключение – черното расо на Паисий не е символ на смъртта, а на знанието и струящото от него просветление.

В „Хилендарският монах“ светлината¹⁵ може да бъде разглеждана като втори главен протагонист в разказа. Освен че това е един от най-разпространените митологични и библейски елементи, тук тя се представя синонимно чрез цветове (доминиращ е предимно белият цвят), физически носители (фигурите на Сандра и отец Борис), метали (злато в „златните коси“ на Сандра), предмети (свещ, светилник), църковни празници (Великден, празникът на св. Климент Охридски) и не на последно място – чрез просветилия се Паисий. Така самият той се превръща в носител на светлината, но сравнението му с Прометей би било необосновано. Много по-близки са препратките към библейски и религиозни цитати, защото според Библията началото на света произхожда от онази първоначална светлина, която се идентифицира със словото божие (Логос)¹⁶.

Както пространството, така и светлината, духовна и видима, определя развитието на повествованието. Тя извежда героя от тъмнината към прозрението, многобройните нейни форми (тя струи ту от кандилото, което дава утеха на Паисий, ту от мъждукащите свещи в църквата при нощните бдения или изгряващата зора) са онези нишки, свързващи се в момента на проникновението в сноп от лъчи, озаряващи великата идея у монаха – да създаде българска *История*.

Но не само материята и субстанцията могат да бъдат носители на светлината, а и „сакралното маркиране на времето“ (Толстой 2009: 565). Към тези времеви маркери се причисляват високите църковни празници, описани и в „Хилендарският монах“. Особено място е отделено в романа на Великден като доминиращ времето и пространството елемент, ден, в който събитията достигат поредната кулминационна точка и обособяват Паисий вече като „светец“. Талевата версия се от-

¹⁵ Срв. за значението и произхода на лексемата в славянските езици Толстой 2009: 565.

¹⁶ Срв. книга Битие, глава 1.

нася точно до това сакрално значение на теологическата интерпретация на Пасхата¹⁷.

За да подчертае още веднъж ролята на светлината в различните ѝ проявления, Талев превръща посещението на Паисий в Охрид в една от кулминационните точки на романа: монахът пристига там на празника на „охридския светител Климент и стоя [Паисий] в тоя град през цялата зима и пролетта до **Великден**“ (СС 10: 292). Талев избира три върхови момента, които концентрира в една сцена, за да маркира началото на духовното разкрепостяване у българите: Охрид като център на духовна дейност, Великден като най-голям църковен празник за православните християни (символ на пробуждането, светлината и възкръсването) и деня на св. Климент, чиято роля за българската литература и история тук е излишно да се коментира. Нагледно действието намира израз в прогонването на гръцкия свещеник¹⁸. Веригата от символи Талев удължава чрез натрупване на препратки към различни библейски мотиви (напр. семейството, у което е поканен, се занимава с риболов).

Пренесеното действие в Самоков няколко години по-късно кулминира в сцената на Паисиевото брожение „между световете“. Отново е преди Великден, когато Паисий се разболява тежко¹⁹. Загубилият съзнание ще се лута *три* седмици между действителност, сън, видение и спомен. Тези сцени, описващи преминаването от света на съня и виденията към реалността и повторното връщане, напомнят отново на онази криволичеща река, която го отнася към миналото и към любимите нему хора²⁰. Паисий е в транс и е пак малкият Пенко²¹. Отново е

¹⁷ „Богословският смисъл на Пасхата е победата на живота над смъртта и на сакралната светлина над тъмнината, което се подчертава от необходимостта да се осветява културното пространство през празнични дни“ (пак там).

¹⁸ Вж. СС 10: 293. Между другото тази сцена напомня по своята композиция на изпъждането на Архимандрита в „Железният светилник“.

¹⁹ Разказвачът не назовава болестта му (та и своята), но описаните симптоми свидетелстват за старата язва (или стомашен рак?) у Хилендареца.

²⁰ Сънят като метод за изразяване на определено състояние на духа и на тялото е един от най-разпространените похвати от Античността до днес. Алегорията на съня се появява още при Цицерон в *De republica* и се обособява през Средновековието като разпространен литературен похват за проекцията на морално-философски размисли. Значението на съня от психологическа гледна точка е предимно в разделящото значение между постоянен и подсъзнателен сън. Сънят може да бъде и огледален образ на подсъзнателните желания (Юнг), който допълва реалното съзнание. „Чрез съня човек получава връзка с мъдростта на архетиповете на колективната памет.“ Теорията на Ф. Перлс от своя страна поставя тезата, че всяка част на съня е – в повечето случаи – отрицаваща сънуващия.

със своя приятел Митър Душев и лови риба, онзи символ в християнския контекст, закодиран като знак за взаимно опрощаване, случващо се обикновено на прага на смъртта²². Повтарящите се елементи – светлина, бял цвят, озареност, надземност, издигат бълнуващия Пенко/Паисий до небесното – той явно е намерил изкупление, като е изстрадал греха си, постигнал абсолютната чистота на плътта и мислите: „Човекът трябва да се освободи от всяка болка. От всяка алчност, гордост и злоба. *Да бъде чист лъч от божията светлина*“ (СС 10: 307, курсивът е мой – М.Й.Е.).

На Великден Паисий достига своето Спасение. В противоречие с библейското падение на мъжа чрез изкушенията на Ева тук жената е символът на доброто. Талев е красноречив: от всички чувства, които човек преживява, единствено неопетнената и чиста любов остава в него: „Събуди го сладкия глас на Сандра. Никога не беше чувал похубав глас; и никога не беше го забравял. [...] От всички сънища и видения, през които мина до тоя час на пълно облекчение, остана само гласът на Сандра“ (СС 10: 307).

Ако се вземе под внимание и божествената природа на светлината, която е присъща на висшите сакрални същества, на светиите и на невинно пострадалите, то Талев избира за нейни човешки представители отец Борис и сляпата Сандра. Епитетите, с които тези две фигури са характеризирани, обхващат многобройни лексеми: *светлина, бели и нежни [ръце], засяло лице, засял поглед, озаряване* и т.н. Минималните отклонения от „перфектното“ правят двете фигури реални.

Чрез съня спящият попълва по този начин подсъзнанието си. (Срв. Дрезен 2001: 1277). В „Хилендарският монах“ Талев използва често съня или преминаването между сън и реалност като похват за изразяване на спомени, мисли, чувства или за преработването на спомените. Тъй като за по-задълбоченото изследване на отделните елементи, използвани в романа, ще трябва да се обърне внимание и на психоанализа, на това място може да се направи само забележката за значението на съня като трансцендентален и структуриращ романа елемент.

²¹ Метафората на спомена, който обхваща дълги периоди от човешкия живот, често се прилага като психологически анализ в онези моменти, в които човекът е на прага на смъртта. Едно по-подробно изследване специално на така наречените „дневни сънища“ би дало по-конкретни отговори на душевните вълнения на Хилендареца. Тази тема се приобщава към въпроса за съня и сънуването, при което сънят в библейски контекст често е наричан „брат на смъртта“.

²² Реката като символ, ако тук Талев такъв е търсел, е един от най-старите митологични и символични елементи. Между многото значения на реката е преминаването в отвъдното и обещанието към починалия, че след смъртта си ще се озове в рая. Рибата, от теологична гледна точка, и хлябът, представени заедно, са символи и на духовната храна. Затова в „Хилендарският монах“ е особено интересен изборът на тези два елемента, които са в тясна връзка с фигурата на Митър.

Опозицията *светлина – тъмнина* се отнася както до физическата, така и до духовната възможност на (про-)зрението. Ако незрящият е синоним на мъртвеца, защото у живия човек очите блестят, то Талев обръща тази метафора в положителното ѝ значение чрез фигурата на сляпата Сандра. Тя е носителка на сияйност, светлина, лъчи, на божествена мъдрост. Сравненията, използвани при нейното описание, са еднозначно свързани и с ролята ѝ на прозряваща мислите и чувствата на хората около нея. Тя е неговата връзка с миналото и щастливо време на младостта, но и неосъщественият друг живот.

Тъмнината е опонент на светлината и нейното митологично значение е закодирано в представата за злото и демоничното. Талев отново интерпретира посвоему тъмнината, черния цвят на мастилото и на расото – нощта е времето за творене, а мастилото е Паисиевият „щит и меч“ срещу онези, които са хулели народа му, защото черните букви носят светлината на просвещението, присъстват като контрасти на духовното прозрение, реализирано в светлината на словата, написани за българския народ: „тъмнина се чернееше около тия светнали като огън думи, глуха тишина поглъщаше далечните гласове“; „някъде пламтеше огънят, чиито искри се виждаха и сега в тъмнината, ето и началото на пътеката, по която трябваше да се тръгне“ (СС 10: 253).

Символичното значение на тъмнината е интерпретирано и в диалога между игумена на Зографския манастир, отец Пимен, и Паисий. Тъмнината е синоним на непроходната гора, метафора за идейните и научните лутания на Паисий, който би искал „целият български народ да тръгне“ към светлина (СС 10: 264 – 265).

Както за повествователя, така и за Паисий идва времето за последната фаза на работата, реализирането на Идеята²³. Особено подробно, с болезнена точност, е описан процесът на текстовото сътворение, придружаван от играта между сенки и светлина, светлина и мрак. Дълго той търси подходящите слова за началото на труда си²⁴. Чрез запалването на светилника се избистря и мисълта на Паисий, „негли с това се разтури някаква магия“²⁵. Възелът на мислите се разнища и

²³ Талев дава информация за времето и основните извори на Паисиевата „История“: След Рождество (1760?) „дошло бе време да седне на своята писмена маса...“ (СС 10: 269).

²⁴ „Колко трудно е човек да изпише с чернило на хартия това, което тежи на сърцето му, което хваща всичките му мисли, колко трудно е да се изкаже с тия черни знаци човешката мъка, човешката преголяма скръб и справедливият гняв, който превръща човека в разярен горски звяр“ (СС 10: 274).

²⁵ СС 10: 270. Талев предава в изброяване съдържанието на „История славяноболгарская“ и реконструира по този начин липсващите според него звена между

под перото на монаха започват да се редят „черните знаци“, носещи просвещението и просветлението²⁶.

Последната опозиция *добро–зло* Талев ще развие под формата на морална философия, поставяща в центъра на разсъжденията достойнството на човека [die Würde des Menschen]²⁷. Духовното израстване на Пенко/Паисий под мъдрите слова на отец Борис е рожба на постоянната проповед за смирението и „правото слово“ като мощно оръжие в борбата срещу злото (СС 10: 176). Страници наред Талев разсъждава чрез словата на отец Борис за това как може да се победи злото, за да установи, че самият човек трябва да се пребори със злото в самия себе си и по този начин, „в тая борба“, да се роди „най-великата любов, любовта не към себе си, а към другия човек“ (СС 10: 177). Темата за злото е дълбоко психологическо обяснение за действията на човека, ръководещ се от своята омраза. Вмъкнатият библейс-

историята на възникването на тази книга и самите биографични данни и исторически събития. Тази нощ Талев сякаш описва от собствен опит – във фигурата на Паисий той вмъква всички творчески елементи от собственото си вътрешно виждане, при което (по изказвания на него самия в интервюто му с Ганка Найденова-Стоилова), преди да опише една фигура, тя му се е мяркала с това как изглежда, как говори, какъв е тембърът на гласа и т.н. По същия начин пред Паисий се явяват не само починалите му роднини, но малката килия се изпълва от хора, „които бяха дошли в нощта тук, пред масата му...“ (СС 10: 274). Талев ще установи в името на Паисий, че процесът на творчеството е свързан не само с физическо и умствено натоварване, а той е преди всичко откровението на най-съктаните човешки мисли и мечти (СС 10: 274).

²⁶ Пред вътрешното зрение на Паисий (и на Талев) оживяват всички образи, за които пише. Отново проличава опитът на самия Талев, към който той прибъгва в творческия си процес. Срв. подробния цитат (СС 10: 275). Не може съвсем да се отрече биографичната съпоставка между Талев и Паисий, с когото авторът явно е чувствал много дълбока връзка. Цитираните места свидетелстват за това, че Талев чрез Паисий споделя своите най-съкровени творчески похвати. Целта на творчеството е „да предаде с думи и тия нови гласове (които Талев ще реализира в последния си роман, поместил ги даже в заглавието си „Гласовете ви чувам“), както идваха от самото му сърце – да призове с тях, да насърчи, да поучи, да укори, да вдъхне смелост и добри надежди“ (СС 10: 276). При това прави впечатление, че съществителното име „гласове“ е използвано в множествено число. Талев чрез пресъздаването на „Историята“ представя своего рода собствено съставен „Царственик“, при това той сам интерпретира Паисиевата книга: „Тъкмо в това бяха неговите най-големи усилия – да проясни замъглената памет на същия този народ, да разгори в него някогашното му безстрашие, някогашната негова гордост, да разкрие през тъмнините на далечното време блясъка на някогашната слава“ (СС 10: 277).

²⁷ Според дефиницията на някои немски философи ненакърняването на човешкото достойнство е едно от основните права на индивида.

ки цитат влиза в сферата на философията: чрез премахването на насилника не може да се премахне завинаги злото и насилието между човечеството, единствено словото божие носи светлина в мрака и живот. Чрез цитата от книгата *Битие* Талев тематизира отново ролята на светлината и на познанието, водещи човека към добро²⁸.

В противовес на светлината и доброто се оказва животът в манастира. Пенко започва да се замисля за неговата идейна и материална роля като институция и като обител. Разговорите му с другите монаси му откриват нови познания за хората и той все повече се убеждава, „че животът в манастира беше лъжлив и погрешен“²⁹.

Смъртта (Ленка, Митро, Алексо, Сандра³⁰) като един от изразите на злото, на тъмнината, сполетели човека, се появява в романа – и това е повече от логично – като най-дълбоката точка на разказа, тласкаща действието към все по-ясно поставяне на границите. Паисий се оттегля все повече в една физическа и духовна, доброволно наложена изолация. Ролята на тази вътрешна емиграция е създаването на творческа атмосфера, но и изтриването на илюзията. Преминавайки през тъмнината, Пенко ще се събуди като монах Паисий: „той отговори, чу собствения си глас: – Пенко е вече мъртъв... Аз съм Паисий, отец Паисий, слуга и раб божий...“ (СС 10: 198). Така нощта се превръща във

²⁸ СС 10: 169. Запазвам си правото да продължа разнищването на това наблюдение при друга възможност. Преди всичко ще бъде интересно изследването на веригата от думи *просветление – просвета – просвещение*, които в българския език имат многопластово значение. Във връзка обаче с просветната дейност на Паисий проявите на *Светлината* във всички нейни багри и светлосенки е и символ за пробуждането на индивида в човека от Средновековието, символ на духовното прозрение, което често се описва с метафората на проглеждащия човек, който дълго време е живял в тъмнина.

²⁹ СС 10: 170. Тези думи биха могли да бъдат тълкувани по идеологията на социалистическия реализъм като клеймо над религията, но по-скоро това е тъжната констатация на един разочарован от предишните си представи млад човек: сричането на представите относно *vita communio*, относно традиционната представа за живота в манастира като идеал на обществото, но и като затвор за свободомислещия.

³⁰ Талев прибъгва до познат похват: в началото на пролетта смъртта да споходи млада девойка, която е вече годеница (срв. например Божана в „Железният светилник“). По този начин „се отваря пътя“ на героя, който трябва да изпълни житейската си задача, поставена му свише. Той трябва да зачеркне всички индивидуални (и според повествователя – недостойни) цели и да жертва собствените си мечти и щастие в името на общественото дело. И в този случай може да бъде направено сравнение при изграждането на образите на Лазар и Борис от „македонската тетралогия“ и на Пенко/Паисий.

време на инициация, на преход, на трансформация, а смъртта на старото alter ego става начало на пътя към *Идеята*.

Взетото решение за приемането на монашеството стои в началото на една „непрестанна борба със себе си, непрестанен спор с някого друго в себе си“, води до „най-голямото задължение – да усмири човек най-напред себе си, да се покори пред волята божия до пълно себеотрицание“³¹, което напомня на вътрешната колизия между добро и зло. Себеотричането и изтощаването на тялото са елементите на отшелниците, на божии мъже, посветили своя дух на една висша идея. Така например усмиряването на човешката суета, на яростта и злобата не цели изтриването на човешкото достойнство, а е стремежът у Паисий чрез аскетизъм да постигне просветление за разума си и духовно прозрение. Не остава съмнение, че чрез своите усилия Паисий се стреми към доброто. Той цели пълното сливане на плътта с първичната божествена мисъл.

„И най-сетне тоя миг дойде. На последния лист на своя ръкопис отец Паисий написа: амин. Той сложи с разтреперана ръка гъшето перо настрана и отпусна глава на гърдите си. Беше през лятото на 1762 година“ (СС 10: 286). С това Талев поставя и *рождената дата* на „Историята“, която ще бъде новият щит на българския народ и ще му донесе просветление и знание³² (СС 10: 295 – 296). Делото на Паисий е доведено до положителен край.

Преминал през много кръгове на изкупление и страдание, Хилендарецът се изгубва в залеза на историята. Този „тих“ край на романа е предшестван от загара на есенната вечер, в която „изведнъж“

³¹ СС 10: 202 – 203. Трансформацията забързва темпото на превръщането на младия мъж в примерен монах, който до края ще се бори със своя буен темперамент, за да постигне желаното от него смирение. Това ще се открие в предимно външни действия, засягащи ежедневните молитви и обреди на монасите. Чрез телесното изпитание Паисий се стреми да се докосне до душевното просвещение. Молитви, песнопения и празнични церемонии изпълват всекидневието му, а той самият ден след ден, година след година усъвършенства своите познания по църковния ред. Особено експресивно е описано прогонването на мрака от светлината в сцената на празника на Успение Богородично, видяно през очите на застаналия в ъгъла на тъмната църква Отец Паисий. Символичното значение на тази сцена, която хвърля мост към просветителската дейност на Паисий, представя набожно въодушевление, вече извиращо като че ли от самия него (напр. СС 10: 207).

³² Паисиевата идея за разпространение на написаната история Талев реализира като литературен пътеводител из любимата му Македония: местности, градове, села, гори, хора – всичко носи възторга на разказвача. В лицето на българите по тези земи Талев прави апотеоз на своята измъчена от историята родина. Не учудва фактът, че точно Македония е избрана като онзи край, който ще омае и прелъсти Хилендареца, та да не иска той повече да се връща в тесните рамки на манастира.

блясва сърпът на „новата месечина“ в тъмнината на настъпващата нощ (СС 10: 312).

След тъмнината идва светлината и това значение се отнася както към външния свят, така и към вътрешното просветление: живот, изцеляване, щастие, даже почти блажено упование от претърпените страдания. Прогонването на тъмнината чрез запаления светилник носи искрата на просветлението, което, под формата на възкръсналата История, трябва да бъде направено достъпно за всеки. Чрез творческия акт Паисий тръгва от тъмнината на небитието към светлината на прозрението и знанието. Преплитането на светлина и тъмнина, добро и зло, недостатъци и положителни черти в една-единствена личност са изрази на дуализма на човешката природа. Маркирани във фигурата на Паисий, те сочат към факта, че човек може да се стреми към светлината, доброто, свободата, но пътят към тях е труден, криволичещ и невинаги водещ направо към тях.

Включването на старобългарски цитати (изписването на заглавието на *Историята* Талев поставя (или навярно издателите) със старобългарски букви) цели подкрепата на историческата истина чрез представената фикция. Паисий оживява като мъж от плът и кръв, но и като монах, посветил се на една огромна историческа мисия – да върне на един и от Бога забравен народ име и история. Паисий е единборец, който прокарва и реализира своите идеи с много саможертви, с много страдания, целящ да остави след себе си нещо велико и много значимо. Дали наистина е искал да остане анонимен писател? Дали наистина е бил воден от скромност? Отговорът на Талев е по-скоро *не*, затова не може да бъде действително изключено емоционалното преплитане на разказвача и автора Талев, който като човек влага цялата си душа в литературната биография на една историческа фигура, почувствана като душевен двойник, за да подчертае за пореден път своето призвание като „последния възрожденски писател“.

Така вътрешните монолози на Паисий откриват идеите и убежденията на самия автор, който има вече зад гърба си страданията на затворите и извоюваната писателска реабилитация. В „Хилендарският монах“ Талев осъществява поредната част на своята жизнена философия, водеща го винаги към самотата, даже и да е изпълнен животът му с близки хора. Така и Талев може да бъде разглеждан като един *философ на човешката самота*, произлизаща от дълбоки психологически анализи и наблюдения на реалния живот.

Талев успява да изгради една перфектна композиция от допълващи се един друг исторически елементи, философски идеи и литературни представи, свързани с фактите от действителността, и да под-

чертае така достоверността на описаните събития. Вплетените в повествованието препратки към християнските и библейските мотиви се основават до голяма степен на факта, че е описан душевният, емоционалният и физическият живот на един станал легенда още приживе монах. Пробуждането и просветлението на средновековния човек, който открива своето достойнство, са изразени предимно чрез метафората на светлината във всичките ѝ разнообразни проявления. У читателя остават да звучат емоционалните струни като незаглъхващия звън на великденските камбани, напомнящи за възкресението Христово и за пробуждането от тъмен и дълбок сън. Така Талев дава един силен израз за епохалното значение и за ролята на св. Отец Паисий и неговата „История“.

ЛИТЕРАТУРА

- Бити 1997:** Biti, V. *Pojmovnik suvremene književne teorije*. Zagreb: Matica Hrvatska, 1997.
- Гандев 1976:** Гандев, Хр. *Проблеми на българското Възраждане*. София: „Наука и изкуство“, 1976.
- Георгиев 1966:** Георгиев, Е. Паисий Хилендарски. // *История на българската литература. Том 2: Литература на възраждането*. Ред. Стойко Божков и др. София: БАН, 1966, 30 – 58.
- Генчев 1988:** Генчев, Н. *Българско възраждане*. Трето допълнено и преработено издание. София: „Отечествен фронт“, 1988.
- Дафинов 2008:** Дафинов, З. *Последният възрожденец. Автентичният Димитър Талев*. София: „Изток-Запад“, 2008.
- Дрезен и др. 2001:** Drehsen, V. et al. (ed.) *Wörterbuch des Christentums*. München: Verl.-Haus Mohn [u.a.], 2001.
- Конев 1983:** Конев, И. *Българското възраждане и Просвещението*. София: Издателство на Българската академия на науките, 1983.
- Коселек, Щемпел 1973:** Koselleck, R., Stempel, W.-D. (ed.) *Geschichte – Ereignis und Erzählung*. München: Fink, 1973.
- Кристелер 1986:** Kristeller, P.O. *Acht Philosophen der italienischen Renaissance*. Weinheim: Acta Humaniora, 1986.
- Ликова, 1962:** Ликова, Р. Към по-широки хоризонти. // *Пламък*, 1962, кн. 12, 56 – 63.
- Огойска 2012:** Огойска, М. За „Историята“ на Паисий и „Паисий на македонците“ в юбилейната 1962 година. // *Литературен вестник*, 13./19.06.2012, 12 – 13.
- Рьод 1994:** Rödl, W. *Der Weg der Philosophie*. München – С.Н. Beck, 1994.
- Толстой, ред. 2009:** *Славянские древности. Этнолингвистический словарь в пяти томах*. Российская академия наук, Институт славяноведения. От-

- ветственный редактор Никита Толстой. Москва: „Международные отношения“, 1999 – 2012.
- Талев 1975:** Талев, Д. *Хилендарският монах*. Събрани съчинения, том 10, София: „Български писател“, 1975.
- Фон Вилперт 1989:** von Wilpert, G. *Sachwörterbuch der Literatur*. Stuttgart: Kröner, 1989.
- Хайнц-Мор 1998:** Heinz-Mohr, G. *Lexikon der Symbole. Bilder und Zeichen der christlichen Kunst*. München: Diederichs, 1998.
- Шишкоф 1991:** Schischkoff, G. *Philosophisches Wörterbuch*. Begründet von Heinrich Schmidt. Neubearbeitet von Prof. Dr. Georgi Schischkoff. Stuttgart: Kröner, 1991.
- Шишманова, ред. 1994:** Шишманова, М. *Речник по нова българска литература*. София: „Хемус“, 1994.

ЩЕ БЪДЕ ЛИ ПРЕИМЕНУВАН ВРЪХ МУСАЛА НА ХИЛЕНДАРСКИ ВРЪХ?

Пело Михайлов
Аграрен университет, Пловдив

IS MUSALA PEAK TO BE RENAMED HILENDARSKI PEAK?

Pelo Mihaylov
Agrarian University, Plovdiv

The article presents various interpretations of the name of Musala Peak. The discussion focuses on Anton Strashimirov's idea that the peak be named after Paisii Hilendarski as well as the way that could be done. It has been analyzed whether that could generally lead to the renaming of Musala.

Key words: Musala Peak, Paisii Hilendarski, oronym

Целта на публикацията е да установи необходима ли е промяна на името на връх *Мусала* и ако отговорът е „да“, възможно ли е да бъде наименуван *Хилендарски връх* в памет на Паисий Хилендарски (1722 – 1773). В основата на изследването стоят интервю на политика Волен Сидеров, статия на писателя Антон Страшимиров и фактът, че през 2012 г. се отбелязва 250-годишнината от написването на „История славянобългарска“.

През 2010 г. в протоколно интервю за вестник „24 часа“ лидерът на партия „Атака“ Волен Сидеров, коментирайки поведението на изселническата организация „Бултюрк“, между другото казва: „Предлагаме например вр. Мусала да се прекръсти с българско име. Първанов може с указ да го направи.“

Въпрос: Как да се казва?

– *За това ще се проведе дискусия. Има истории и компетентни хора, които да кажат. От турското иго са останали и други имена на селища, реки и местности. И те трябва да се сменят...*“ (Велкова 2010).

Няма съмнение, че провокативното заглавие на интервюто „*Волен Сидеров: Да сменим името на Мусала – турско е*“, е на редакцията на вестника. Именно то предизвика все още нестихващ дебат в обществото.

Настоящата статия се явява като част от търсената от Сидеров дискуссия.

Промяната на името Мусала не е новост. От 1949 до 1962 г. върхът се е наричал *Сталин*, като преименуването му е станало приживе от епоним (по фамилното име на Йосиф Висарионович Джугашвили – Сталин) (6.XII.1878 – 5.III.1953).

Какво означава името „Мусала“?

Пъръв за значението му пише Иван Вазов: „*Името на тая планина повечето пишат и изговарят Мусалла, мнозина – Мусаллах... Порано и аз го тъй пишех, мислейки, че тая турска реч е съставена от Муса (Мойсей) и Аллах (Бог) – Мойсеев Бог! Но едвам сега, подир нарочна справка, аз видях, че първата форма на името е вярната, макар че с това то губи своето величествено значение и добива друго, доста строго. В турско-френския речник на Сани бей думата «Мусалла» е обяснена тъй: «Публично място, дето се молят през лятото. Камък, въз който слагат ковчега, докато се молят за покоя на душата на умрелия, преди да го заровят»¹. Узнах, че при всяка джамия съществува такава плоча: «мусала таши», за слагане мъртвите“ (Вазов 1901: 144 – 145).*

В подкрепа на второто тълкувание се изказва и Антон Страшимиров: „«Мусаллах» на турски значи «отдаване на Бога». Така се нарича поставената върху два възправени каменни стълбове плоча, върху която мохамеданите опяват своите мъртвци... Турците... огледали... с наблюдателно око най-високото планинско чело в нашия полуостров, оприличили са го на обичайната у тях плоча за опъване на мъртвците и така са го назвали – «Мусалла»“ (Страшимиров 1930: 111 – 113).

Значенията на думата мусала се потвърждават в няколко по-късни речника. В турско-българския речник на БАН е записано: „**musalla** араб. място за молитва; **musalla taşı** мох. голям камък, върху който се поставя ковчегът с мъртвец през време на погребалния обред“ (Романски, ред. 1952: 377; Романски, ред. 1962: 383). В изданието в Анкара турско-български речник е коментирана само думата мусала таишъ: „**musalla taşı**: голям камък, върху който се поставя ков-

¹ Преводът на френския текст е според Колев 1986: 11.

чегът с мъртвец през време на погребалния обред“ (Сюлейманоглу 2007: 64). В Академичния турско-български речник думите са пояснени така: „**musalla** *същ. ар.* мусала (място за молитва на открито); мусала (място в джамията за поставяне на покойника и за молитва пред него); **musalla taş** *същ.* мусала-ташъ, пригробен камък (за покойника)“ (Добрев, ред. 2009: 935).

Две от трите тълкувания на Павел Делирадев също са свързани с място за молитва: „*На арабски думата Мусала се пише с две ле-та и значи: а) открито място, годно за молитва; б) каменна поставка в джамията, върху която се слагат мъртъвците; и в) високо място, откъдето муезининът вика правоверните за молитва. Рилският първенец е наречен Мусала, защото е високо, много високо и най-високо място, годно не само за призоваване правоверните към молитва, ала и за извършване на самата молитва, стига да им помогне Аллах да се качат на него*“ (Делирадев 1936: 10 – 11).

С молитва са обвързани и тълкуванията на журналистката, най-често призоваваща за преименуване на върха, Магдалена Ташева, която пише: „*Значението на Мусала е ясно – място за ислямска молитва на открито или молитвена зала*“ (Ташева 2010: 8; Ташева 2011: 18).

Интересна е интерпретацията на името от Светослав Колев: „*Арабската дума мусалла произлиза от съществителното салат – молитва. Тя е производна, изникнала по законите на словообразуване на думи за място. Подобно явление има и на български при думите с наставка «-ще»: пладне > пладнувам > пладнище; игра > играя > игрище. Като съществително означава открито място, където правоверните се събират за дружна молитва. Като прилагателно има смисъла на молитвен, например молитвен килим, молитвена розозка, молитвен камък, молитвен площад*“ (Колев 1986: 11; Колев 2006: 9; вж. и Колев 1971: 9). Оттук той прави тълкувание, добило голяма популярност, защото фигурира в трите издания на книгата му за Мусала: „*Не изглежда прекалено неправдоподобно предположението, че рилските юруци, закърмени с предислямски суеверия, от една страна, и мюсюлмански обреди, от друга страна, потърсили свое място за дружни молитви. Изглежда също логично изборът им да се е спрял на най-личния от чаловете, по които пасели стадата си. Така може би още в първите десетилетия от преселването си на Балканите намерили своята свещена планина и своята мусала, където се събирали, за да правят жертвоприношения... Под този зрителен ъгъл арабското име Мусала би могло да се преведе като молитвено място, молитвено сборище или малко по-разширено – като молитвен*

врѣх, жертвен врѣх“ (Колев 1986: 12 – 13, Колев 2006: 10 – 11; вж. и Колев 1971: 10 – 11).

Светослав Колев трикратно цитира чешките географи Арнощ Черник и Йозеф Секира, които превеждат името като „Аллахов трон“ (Колев 1971: 5; Колев 1986: 9; Колев 2006: 7). Но във второто и третото издание на книгата си за Мусала Колев отхвърля твърдението: „Срещу становището... може да се възрази веднага. На арабски трон не е мус, а курси..., а предлогът към е на арабски ла“ (Колев 1986: 10, Колев 2006: 8).

И други изследователи свързват името Мусала с Бог (Аллах).

При първия си опит да го тълкува Антон Страшимиров пише, че „най-високият и царствен врѣх от планините на Балканския полуостров [турците] са нарекли Мусала, т.е. Мус-Аллах – Велик Бог“ (Страшимиров 1925). Според Методи Георгиев „тълковници и учени твърдят, че в превод началният смисъл на думата означавал «най-близо до бога»“ (Георгиев 1961).

Иван Батаклиев пояснява, че „името... е дадено от някогашните пастири юруци... Може би има произхода си от израза «Мус аллах», което означава «Към аллах» («към бога»). По онова време споменатите кръстници едва ли са могли да измислят по-подходящо име на най-високия планински врѣх у нас“ (Батаклиев 1970).

Версия за връзка с бога публикува и Живко Радучев: „някои автори смятат, че върхът е наименуван от пастирите юруци, които като мохамедани са си служили с доста арабски думи, особено с такива, отнасящи се до религията. И тъй като преобладава схващането, че името Мусала е свързано с арабската дума «аллах», повечето автори го превеждат «към бога» или «близо до бога» (Радучев 1984: 173 – 174; Радучев 1988: 118).

Второто от двете тълкувания на езиковедката Юлия Кирилова също насочва към Аллах: „Името е свързано с религиозния обред намаз. Намазът е молитва, отдаване на почит към бога, която вярващите мюсюлмани извършват рутинно 5 пъти на ден. Той може да се отслужва и при специални поводи. Името Мусала е представено в речниците главно с две значения: «1. Място в джамиите, където се извършва намаз при погребение; 2. Място на открито, подходящо за извършване на намаз». Възможно е втората част от това име да е името Аллах. Първата съставка мус може да е форма на арабския глаголен корен «мсс» с най-общо значение «докосвам, допирам». Така тълкуването на Мусала би могло да е «докосващ бога»“ (Кирилова 2010: 21).

Специално внимание заслужава мнението на двама езиковеди – Моско Москов и Борис Симеонов, които независимо един от друг и в една и съща година правят сходно тълкуване на името Мусала – *властващ, господстващ, доминиращ*. Москов е по-подробен: *„Първите негови покорители след падането на България под османско робство... го нарекли с арабската заемка в техния език мусаллат – «дадена му е воля да властва, предоставена му е власт; господстващ, властващ, доминиращ»... Формата мусаллат представлява страдателно причастие, образувано с представка му- от арабския глагол салита, салута (корен с-л-т) със значение «господствам над нещо, вземам власт над нещо, налагам волята си, говорейки, имам остър език». От същия корен са образувани и думите султе, султан «власт, господство, управление, властител», като втората е заета в турски като царска титла. Следователно Мусала и султан са сродни думи от един и същ корен... Характерната за книжовния османски език арабска заемка мусаллат с течение на времето е отпаднала от говоримия език и запазена като име на върха, става неясна. Местното турско население край Рила по аналогия я заменя с друга почти еднаква по звуков вид заемка – мусалла – «място за молитва, молитвеница», образувано от арабския глагол салла «моля се», която като религиозен термин се е запазила в съвременния турски език. Досегашното обяснение, че върхът е наречен направо с думата мусалла «място за молитва», е неприемливо, понеже географският и историческият (не са строени молителници) ареал на върха не оправдава назоваването му с такава дума. Обратното, географският ареал на върха Мусала – властващ над другите върхове, най-висок между тях – подхожда изключително точно на предложеното обяснение“ (Москов 1967).*

Симеонов е по-кратък, но тълкуванието му е идентично: *„Мусала, Мусалат, безспорно от арабски произход, в многобройните арабски диалекти [e] преминала у нас чрез турски. Musallat означава «господстващ, доминиращ, най-висок», какъвто е в действителност и връх Мусала“ (Симеонов 1967: 197).*

С причастиято като глаголно-именна форма е свързано и тълкуванието на М. Христов: *„В арабски мусалла значи «място за молитва». С това значение думата е минала в турски... В арабски има и причастна форма (сегашно действително причастие) мусален, в разговорна реч мусалли, което значи «молещ се, който се моли». В думата първата част «му» е като представка, а втората е от арабския глагол салла – моля се. Ето от тези значения – място за*

молитва или молец се, иде старото име на рилския първенец“ (Христов 1961).

Още един автор приема името Мусала за арабско, но не го тълкува: „Според нашия турколог Владимир Тодоров-Хиндалов **Мусала** е арабска съществителна дума и трябва да е преминала в тюркските говори заедно с мохамеданството, както много византийски и еврейски думи съпътстваха разпространението на християнството“ (Делирадев 1936: 10²).

Лиляна Димитрова-Тодорова смята името Мусала за турско. Тя го класифицира в групата „**Ороними от османотурски произход**“ и пише: „Броят на планинските названия от турски произход не е голям. Това се дължи на факта, че османските турци, както и тюркските племена, са предпочитали равнините пред труднодостъпните и неплодородни планински местности. Турските ороними са останали предимно от юруците – тюрски номадски пастирски племена, обитавали през летните месеци високите планински дялове на някои планини. Такива са оронимите Белмекен, Бузлуджа, Ел тепе, Кара тепе, Картала, Мечит, Мусала и пр.“ (Димитрова 2011: 145).

Тракийска версия за произхода на името лансира Павел Делирадев, който пише: „Според устно изказано пред мен мнение, покойникът г[осподин] Баласчев смяташе, че името Мусала е от тракийски произход и че е образувано от думите **муса** – бързо, и **сала** – движение, течение, във връзка с буйните ветрове, които бушуват по високата връх“ (Делирадев 1936: 9 – 10). Ще отхвърля това тълкуване по две причини. Първо: самият автор – историкът и археологът Георги Баласчев (1869 – 1936), не е успял приживе да го публикува, за да може да приведе доказателства за него. Второ: трудно може да се обясни изпадането на втората сричка „**са**“ в съчетанието **муса-сала**.

Тракийска версия обаче донякъде приема Светослав Колев, който трикратно разказва следното: „В... смисъл на «върховен съдник», «арбитър» е чувал да се употребява думата мусала нашият известен художник график... професор Васил Захариев. В една сказка... през 1969 г. [той] съобщи, че преди години в родния му град Самоков е слушал многократно как, когато между слезлите от летните си паници на пазара каракачани изниквал спор, те се отнасяли до някой свой старейшина с думите:

– Янко кехая, ти ще ни бъдеш мусала. Ти ще отсъдиш!“ (Колев 1971: 8; вж. и: Колев 1986: 6 – 7, Колев 2006: 6).

² В книгата си „Мусала“ Павел Делирадев не посочва откъде е взел мнението на Хиндалов.

Във второто и третото издание на книгата си за Мусала Колев продължава със следния коментар: „*Както е известно, мнозина наши изследователи са на мнение, че каракачаните са потомци на траките и че в говорите им могат да се открият тракийски елементи... Не е невъзможно думата мусала, имаща смисъл на съдник, арбитър, да е остатък от езика на някое тракийско племе. Това предположение обаче усложнява още повече загадката, защото трудно можем да обясним как съществителното се е превърнало в название на върха*“ (Колев 1986: 7, Колев 2006: 6).

Прабългарската версия за произхода на името, изказана от Божидар Димитров, ще спомена единствено заради научната коректност: „*Името [Мусала] едва ли е турско, най-вероятно е от прабългарски произход. Още повече че турци не са се заселвали нито във високата Рила планина, нито в непосредствените ѝ околности*“ (Димитров 2010).

Ще обобщя, че според публикуваните различни тълкувания *Мусала* означава:

– място за молитва на открито, открито място, където правоверните се събират за дружна молитва, молитвено място, молитвено сборище;

– (в исляма:) голям камък, върху който се слага ковчегът, докато живите се молят за покоя на душата на умрелия;

– молитвен връх, жертвен връх;

– високо място, откъдето мюезинът вика правоверните за молитва;

– молещ се;

– молитвена зала;

– велик бог, отдаване на бога, към бога, най-близко до бога, докосващ бога;

– властващ, господстващ, доминиращ, най-висок;

– върховен съдник, арбитър.

Най-мотивирано звучи тълкуванието на Москов и Симеонов за ’властващ’, ’господстващ’, ’доминиращ’, ’най-висок’. Възможно е също името да се тълкува направо от турската дума **musalla** ’място за молитва’.

Колкото тълкувачи, толкова и тълкувания. Прав е Светослав Колев, който още преди 41 години е написал: „*Незнайните кръстници на балканския първенец са отнесли със себе си тайната за точното значение на името. Днес можем да правим само догадки върху неговия*

смисъл“ (Колев 1971: 4). Категорично е само едно – името е от арабски произход, а впоследствие думата е проникнала и в турския език.

В такъв случай Волен Сидеров е прав. След като наименованието е от чужд произход, уместно е да се замени с българско име.

След консултациите си с президента Росен Плевнелиев на 22.III.2012 г. Сидеров поиска името Мусала, след съответна дискусия, да се промени на Свети Иван Рилски, духовния покровител на България, православния светец, тачен от всички страни в православния свят³.

В неподписана статия във вестник „Атака“ се предлага „*първенецът на Рила, най-високият връх на Балканите, да носи името на аналогичен връх в българската история, литература или вяра. Как ще бъде наречен – дали на Свети Иван [Рилски] – покровителя на българската нация, дали на най-великия българин Васил Левски (понисичкия старопланински връх, който носи сега това име, може да бъде преименуван), или на Цар Борис Покръстител, или Вазов връх, или ще се казва Преображение, не е толкова важно. Имаме специалисти по онимна политика, историци, езикови археолози, които да изберат най-доброто. Включването на това име в географски атласи, карти, регистри ще направи световноизвестна тази личност или събитие, представляващо връх в цивилизацията на българите*“ (Нашите земи 2012: 13, вж. и: Ташева 2010: 8; Ташева 2011: 18).

Две от имената – Свети Иван и Левски, трябва веднага да се отхвърлят с два мотива. Първият – не бива да се дава вече съществуващо название (Свети Иван и Левски) на друг обект, а по-старото име да се променя, защото ще настъпят сериозни обърквания. Вр. Левски има в Стара планина, в Рила пък вече има връх Свети Иван. Намира се в Белмекенския дял на Източна Рила, югоизточно от с. Костенец и е висок 1165 метра (Радучев 1984: 228). Вторият – предложенията за нови имена на Мусала, състоящи се от повече от една дума – Свети Иван, Васил Левски, Цар Борис Покръстител, са нефункционални, защото впоследствие от тях трябва да се образуват прилагателни, за да се преименуват и няколкото географски обекта, съдържащи в името си **Мусаленски (-а, -о)**: река Мусаленска Бистрица, Мусаленски дял, седемте Мусаленски езера, Мусаленски циркус и Мусаленско било (вж. Радучев 1984: 175 – 176).

И тук ще се позова на идеята на писателя Антон Страшимиров. През 1930 г. той предлага „*да се преименува върхът Мусала например на «Будител», ако не и пряко «връх Паусий»*“ (Страшимиров

³ Novini.bg, 22.03.2012 <<http://www.novini.bg/video/1909-сидеров-да-прекръстим-връх-мусала-на-св-иван-рилски.html>> (30.IX.2012).

1930: 115) в памет на Паисий Хилендарски. Предложението най-вероятно е своеобразен „поклон“ на автора към съюза „Отец Паисий“⁴, в чийто едноименен печатен орган е публикувана статията на Страшимиров. Защото 5 години по-рано той предлага друго име за върха: „*Защо най-после «Мусала» да не наречем например «Светители»? Върховната поднебна висота в нашия полуостров може достойно да се осмисли с родените в страната ни всеславянски учители*“ (Страшимиров 1925). Интересно е, че съвременникът на Страшимиров – географът Гунчо Гунчев, не е изтъквал правилно номинацията. Според Гунчев „[Страшимиров] предлага... *«Мусала» да се нарече «Светители» в чест на Св. Иван Рилски и редица други просветители, родени около Рила*“ (Гунчев 1931: 32), докато името *Светители* ясно е обосновано в словосъчетанието „*всеславянски учители*“, което визира братята Кирил и Методий.

Какво да бъде новото име на Мусала, което да е свързано с Паисий Хилендарски? Възможните названия са няколко: Паисий, Отец Паисий, Паисий Хилендарски, Хилендарски връх. Отхвърлям второто и третото име заради нефункционалността им, когато от тях трябва да се образуват прилагателни. Смятам за най-приемливо последното – *Хилендарски връх*. В българската топонимия не са рядкост ороними от вида прилагателно плюс апелатива *връх*. Такива са например първенецът на Витоша *Черни връх*, най-високата точка на Ездимирска планина *Големи връх* (Николов 1997: 83 – 84), *Силни връх* в Земенска планина (Николов 1997: 107), първенецът на Малешевска планина *Ильов връх* (Николов 1997: 130), *Тодорин връх* в Пирин (Николов 1997: 154), най-високата точка на планината Славянка *Гоцев връх* (Николов 1997: 165) и др. Изобилни са примерите на такива наименования и в самата Рила: *Ангелов връх* (Радучев 1984: 16–17), *Додов връх* (Радучев 1984: 82), *Павлев връх* (Радучев 1984: 187), *Радовишки връх* (Радучев 1984: 206), *Царев връх* (Радучев 1984: 278), *Шшиманов връх* (Радучев 1984: 295) и др.

Евентуалната „двойна“ мотивация на новото име и по Хилендарския манастир в Света гора лесно може да бъде разсеяна, когато в указа на Президента изрично бъде записано: „На основание на чл. 98, т. 13 от Конституцията на Република България преименувам връх

⁴ Всебългарски съюз „Отец Паисий“, създаден на 16 окт. 1927 с цел да съдейства за националното обединение на българския народ, да се бори срещу несправедливия Ньойски договор (1919), да запознава европейското обществено мнение с българския национален въпрос. Ръководители: митрополит Стефан I и проф. Г. П. Генов. Съюзът издава списание „Отец Паисий“ (1928 – 1943). Разформирован е през септември 1944 г. (Гюзелев, ред. 2012).

Мусала в Рила на Хилендарски връх⁵, в памет на Паисий Хилендарски (1722 – 1773)⁶.

Прилагателните за другите географски обекти, подлежащи на преименуване, ще бъдат съответно **Хилендарски (-а, -о)**: река *Хилендарска Бистрица*, *Хилендарски дял*, седемте *Хилендарски езера*, *Хилендарски циркус* и *Хилендарско било*.

Преименуването на Мусала в Хилендарски връх обаче е затруднено от обективна и субективна причина.

Обективна е липсата на ясен законодателен път, по който да стане това. Последният цялостен закон по темата е Указ № 1315 за наименованията, обнародван през 1975 г. В него се казва:

Раздел I. Общи разпоредби

Чл. 1. (1) Този указ урежда наименоването и преименуването на обекти от национално и местно значение...

Раздел II. Обекти от национално и местно значение

Чл. 7. От национално значение са следните обекти:

1. планини, планински дялове, върхове, възвишения...

Раздел III. Ред и органи за наименоване и преименуване на обекти

Чл. 9. (1) Обектите от национално значение се наименоват и преименуват от Държавния съвет...

Чл. 11. (1) Предложения пред Държавния съвет за наименоване и преименуване на обекти от национално значение могат да правят централните ръководства на обществените организации, ведомствата и изпълнителните комитети на окръжните народни съвети...

(3) Предложенията трябва да бъдат обосновани – да съдържат сведения за обекта и причините, които налагат да се наименова или преименува.

(4) Гражданите могат да дават мнение за наименоване и преименуване на обекти пред органите по предходните алинеи...⁶ (Указ 1975: 1).

⁵ По време на представянето на доклада на 2 ноември 2012 г. бях запитан: *А не е ли Хилендар гръцка дума?* Единственото тълкувание до този момент е на Михаил Ковачев: *„Думата хилендар на гръцки език значи уста на лъв“* (Ковачев 1967: 85). Т. Балкански и М. Парзулова предполагат, че Хилендар първоначално е бил топоним, на мястото после е построен манастирът, по чието име Паисий става известен с еклезиоантропонима *Хилендарец*: *Хилендарски*, 'бил монах в Хилендар, дошъл от Хилендар' (Балкански 2008: 173). В случая обаче предложението за *Хилендарски връх* се явява мемориален ороним по личността на Паисий, без на това да пречи гръцкият произход на името Хилендарски.

⁶ Указ № 1315 за наименованията // *Държавен вестник*, № 55, 18.VII.1975, с. 1.

Съгласно с Решение № 9 на Конституционния съд от 1993 г.⁷ (Решение 1993: 2). Указ № 1315 е престанал да действа през 1990 г. след влизането в сила на Закона за изменение и допълнение на Конституцията на Народна република България⁸ (Закон 1990: 4). Администрацията на президента Желю Желев обаче се позоваваше на негови текстове чак до 1996 г. и ги вписваше в мотивите на указите за преименуването на населени места.

В момента единственият законов текст по темата е член 98, точка 13 от Конституцията на Република България, който гласи: „Президентът на републиката наименува обекти с национално значение и населени места“. Но няма яснота кой може да внася предложения пред президента за преименуване на обектите с национално значение. Липсата на точна законодателна норма относно механизма за преименуването на други географски обекти от национално значение, различни от селищата, задълго блокира желанията на различни гласове от българското общество за промени в топонимията. Необходимо е Народното събрание в кратък срок да приеме закон за наименуване на населени места и на обекти с национално значение.

Субективната причина пък е отсъствието на политическа воля. За да мисля така, освен политическото говорене, което се разрази след интервюто на Сидеров, основание ми дава и едно косвено доказателство. След политическите консултации между Росен Плевнелиев и Волен Сидеров на 22.ІІІ.2012 г. всички интернет медии изведоха в заглавията на репортажите си искането на Сидеров да се преименува Мусала на връх Свети Иван Рилски. Само в сайта на президента в съобщението за състоялите се консултации тази тема беше премълчана⁹. Според репортажите от пресконференцията Плевнелиев все пак е отговорил: „По отношение преименуването на каквито и да било обекти има комисия, тя ще се произнесе по всеки казус, който бъде поставен на дневния ред на институцията и след това аз като президент ще взема решение“¹⁰.

⁷ Решение № 9 на Конституционния съд. // *Държавен вестник*, № 47, 4.VI.1993, с. 2.

⁸ Закон за изменение и допълнение на Конституцията на Народна република България. // *Държ. вестник*, № 29, 10.IV.1990, с. 4.

⁹ Приключи „месецът на политическите консултации“, инициран от президента Росен Плевнелиев, 22.03.2012, <<http://www.president.bg/news.php?id=4606>> (30.IX.2012).

¹⁰ Инф. агенция „Стандарт“, 22.03.2012, <http://www.standartnews.com/bulgariya--politika/musala_da_stane_na_sv_ivan_rilski_predloji_siderov_na_plevneliev-141077.html> (30.IX.2012); ♦ Бълг. нац. радио, 22.03.2012, <<http://bnr.bg/sites/horizont/Politics/Bulgaria/Pages/2203AtakaPlevneliev.aspx>> (30.IX.2012).

Коректно трябва да се каже, че едно от първите действия, които новият президент Росен Плевнелиев направи при встъпването си в длъжност през януари 2012 г., бе да издаде указ за създаването и на Комисия по наименуване на обекти с национално значение и населени места¹¹, каквато цели 10 години в предишните два мандата на Георги Първанов нямаше. Този орган ще се произнесе по всеки казус, но сам няма да инициира каквато и да е промяна.

Едва ли за преименуването на връх Мусала на Хилендарски връх ще има по-подходящ повод от 250-годишнината от написването на „История славянобългарска“, чествана през 2012 г. Но предложението за преименуване на върха, дошло от лидера на българската националистическа партия Волен Сидеров или от парламентарната група на „Атака“, не би било прието единодушно от различни партии и прослойки на българското общество.

Каузата би била успешна, ако интелектуалният елит на това общество, бил той в лицето на Академическия съвет на университета, носещ името на Паисий Хилендарски, или в лицето на Организационния комитет на научната конференция, посветена на 250-годишнината от написването на „История славянобългарска“, мотивирано предложи на Президента преименуването на вр. Мусала на Хилендарски връх, задължително свързвайки го с кръглата годишнина от сътворяването на Паисиевата история.

Така няма да се намери българин, който да е против това преименуване. И чак тогава, както преди 87 години го е написал Страшимиров, „*върховната поднебна висота в нашия полуостров достойно ще се осмисли*“ с името на онзи монах, накарал българския род да почувства, че „*история има и става народ!*“

ЛИТЕРАТУРА

Балкански 2008: Балкански, Т., М. Парзулова. *Имената на известни българи. Просопографичен антропонимикон*. Бургас: „Димант“, 2008.

Батаклиев 1970: Батаклиев, Ив. Побратими на облаците. // *Отечествен фронт*, № 8088, 4.X.1970.

Вазов 1901: Вазов, Ив. Мусала. // Вазов, Ив. *Видено и чуто. Разкази, спомени, пътешествия*. София: изд. на Хр. Олчевата книжарница, 1901, 95 – 158.

¹¹ Президентът Росен Плевнелиев подписа първите си укази, 24.01.2012, <<http://www.president.bg/news.php?id=4510>> (30.IX.2012).

- Велкова 2010:** Велкова, К. Волен Сидеров: Да сменим името на Мусала – турско е. (Интервю). // *24 часа*, № 198, 20.VII.2010, с. 13.
- Георгиев 1961:** Георгиев, М. Нека си остане Мусала. // *Отечествен фронт*, № 5384, 23.XII.1961.
- Гунчев 1931:** Гунчев, Г. Антон Страшимиров като географ и народовед. // *Антон Страшимиров. Личност и дело. 1872 – 1931*. Юбилеен сборник по случай 60-та година от рождението, чествувана на 15 ноември 1931 г. София, 1931, 26 – 46.
- Гюзелев, ред. 2012:** *Голяма енциклопедия България. В 12 тома. Т. 8. Момпан.* Гл. ред. В. Гюзелев. София: БАН, „Труд“, 2012.
- Делирадев 1936:** Делирадев, П. *Мусала*. София: „Гладстон“, 1936.
- Димитров 2010:** Димитров, Б. Урдовиза звучало турски – хайде Китен. Кутловица – селски, става Монтана. // *24 часа*, № 209, 31.VII.2010, с. 20.
- Димитрова 2011:** Димитрова-Тодорова, Л. *Собствените имена в България (Изследвания, анализ, проблеми)*. София: „Емас“, 2011.
- Добрев, ред. 2009:** *Академичен турско-български речник. 45 375 речникови единици*. Под ред. на Ив. Добрев. София: „Рива“, 2009.
- Кирилова 2010:** Кирилова, Юл. Леко замъгленият Бузлуджа и още 23 места от картата. // *24 часа*, № 209, 31.VII.2010, 20 – 21.
- Ковачев 1967:** Ковачев, М. *Българско монашество в Атон*. София: Синодално изд., 1967.
- Колев 1971:** Колев, Св. *Мусала. 1. изд.* София: „Медицина и физкултура“, 1971.
- Колев 1986:** Колев, Св. *Мусала. 2. изд.* София: „Медицина и физкултура“, 1986.
- Колев 2006:** Колев, Св. *Мусала. 3. изд.* София: „Картография“, 2006.
- Москов 1967:** Москов, М. Мусала – властуваш! // *Турист*, 1967, № 5, с. 14.
- Нашите земи 2012:** Атака: Да заличим турските имена от нашите земи! – *Атака*, № 10, 30.III.–5.IV.2012, 12 – 13.
- Николов 1997:** Николов, В., М. Йорданова. *Планините в България*. София: Акад. изд. „Проф. Марин Дринов“, 1997.
- Радучев 1984:** Радучев, Ж. *Рила. Географски речник*. София: „Наука и изкуство“, 1984.
- Радучев 1988:** Радучев, Ж. *Рила. Пътеводител. 2. изд.* София: „Медицина и физкултура“, 1988.
- Романски, ред. 1952:** *Турско-български речник*. Под ръковод. на Ст. Романски. София: Изд. на БАН, 1952. Авт.: Н. Ванчев, Г. Гълъбов, Г. Класов, Тр. Попов, В. Шанов.
- Романски, ред. 1962:** *Турско-български речник*. Под ръковод. на Ст. Романски. 2. изд. София: „Наука и изкуство“, 1962. Авт.: Н. Ванчев, Г. Гълъбов, Г. Класов, Тр. Попов, В. Шанов.
- Симеонов 1967:** Симеонов, Б. Топонимия и география. // *Изв. на Бълг. географско дружество*, № 7 (17), 1967, 191 – 197.

- Страшимиров 1925:** Страшимиров, А. Pro domo sua. // *Развигор*, IV, № 184, 16.V.1925.
- Страшимиров 1930:** Страшимиров, А. География и народ. // *Отец Паусий*, III, № 8, 30.IV.1930, 111 – 115.
- Сюлейманоглу 2007:** Süleymanoğlu (Yenisoy), Н. *Türkçe-bulgarça sözlük*. Ankara: МЕМ, 2007.
- Ташева 2010:** Ташева, М. Защо град Кърджали трябва да носи това позорящо име, вместо собственото си – Жерково? // *Атака*, № 1467, 10.XI.2010, 8 – 9.
- Ташева 2011:** Ташева, М. Географските названия са геополитика. Най-високият връх на Балканите заслужава българско име. // *Дума*, № 31, 7.II.2011, с. 18.
- Христов 1961:** Христов, М. За името на планинския първенец. // *Отеч. фронт*, № 5382, 21.XII.1961.

**ЕЗИКЪТ ВЪВ И ОТВЪД
„ИСТОРИЯ СЛАВЯНОБЪЛГАРСКА“**



**ИМЕТО НА ГРАД ПЛОВДИВ
В ПАИСИЕВАТА „ИСТОРИЯ СЛАВЯНОБЪЛГАРСКА“**

Пеньо Ст. Пенев
Пловдивски университет „Паисий Хилендарски“

**THE NAME OF THE CITY OF PLOVDIV IN PAISSII'S
SLAVONIC-BULGARIAN HISTORY**

Penyo St. Penev
Paisii Hilendarski University of Plovdiv

The author makes the distinction that the town mentioned in Paisii's „Slavonic-Bulgarian History“ as Philippopolis is not the town of Plovdiv, but the town Philippi whose ruins are located between the towns of Drama and Kavala. Other names of the town of Plovdiv are commented on, such as Eumolpia, Philippopolis, Pulpudeva, Trimontium, Plovdin, Puldin, and Filibe.

Key words: Paisii, „Slavonic-Bulgarian History“, Eumolpia, Philippopolis, Pulpudeva, Trimontium, Plovdin, Puldin, Philippi, Drama, and Kavala

*„Ти, българине, не прелъщай се – знай свой род
и език и учи се по своему език“*
Паисий

Пряката задача, която си поставя Паисий с написването на своята „История славянобългарска“, е „да пробуди у българския народ съзнание за свой език, за своя българска земя и да му внуши, че е имал бляскаво историческо минало, което му дава право да се мери с другите народи“ (Пенев, II, 1976: 480 – 481). За автора на „История славянобългарска“ най-главните атрибути на народността са езикът, земята и миналото.

Времето, в което живее Паисий, е тягостно и мъчително – турците владеят българската земя, гърците презират българския език и вещаят неговото отмиране и пълно унищожение, а славното историческо минало е забравено и потънало в мрак.

Първата цел на Паисий е да пробуди у българина съзнание за ценността на родния му език така, както е запазен в писмо и слово, и да убеди своите сънародници, че майчиният им език има право на съществуване, както гръцкият и езиците на другите цивилизовани народи. Той е първият книжовник в новата българска литература, който има ясна представа за стойността на националния език, за когото „език и народност образуват една неделима цялост“ (Пенев, II, 1976: 481).

Целия си ентусиазъм и творческа енергия Паисий насочва към проучване и възкресяване на славното историческо минало на българите с цел да събуди тяхното национално самоосъзнаване. Хилендарският монах създава първата оригинална творба на новата българска историография, в която възславя еднакво и българската земя, и българския народ, и неговите величави водители.

В новата българска литература Паисиевата „История славянобългарска“ събужда постоянен интерес и тя е една от най-проучваните и анализирани книги. Усилията на изследователите са насочени най-вече към установяване на нейните извори, домашни и чужди, и към конкретния анализ на нейните две предисловия и послесловието.

И като историческо съчинение Паисиевата „История“ е едно новаторско произведение, защото тя е посветена на цялостната българска история и първото нейно системно изложение, но с нейните две предисловия и послесловието тя може да бъде определена като ярка публицистична творба.

От запознаването ми с по-важните изследвания върху Паисиевата „История“ имам основание да твърдя, че сравнително скромен е броят на конкретните проучвания върху творбата. Ще отбележа, че основният въпрос, който възниква при тези изследвания, е как трябва да се определи езикът на произведението – черковнославянски или новобългарски. Съществуващите становища са противоположни – в едната или в другата посока (подробно вж. Андрейчин 1977: 173 – 183; Георгиева 1962а: 345 – 375; 1962б: 47 – 139; 1962в: 520 – 529; Динеков 1970: 561 – 568; Кириянов 1962: 379 – 399; Тодоров 1962: 5 – 16).

Склонен съм да приема, че не може да се даде еднозначен отговор на този въпрос, тъй като езикът в отделните части на творбата не е единен. Отбелязва се, че се наблюдават три езикови струи: срещат се места, където преобладават елементи на черковнославянския език, в други черковнославянският характер не е спазен докрай и няма строго единство в граматично и лексикално отношение, а в трети има подчертано надмощие на народните елементи (Георгиева 1962а: 350).

Предмет на тази статия е уточняване на мястото, където е употребено името на град Пловдив в текста на Паисиевата „История славяноболгарская“ – Зографска чернова, 1762 (Райков 1989). Успоредният новобългарски текст се дава по Паисий Хилендарски. Славяноболгарска история. Под редакцията на П. Динеков 1963.

Ѡн (царь грѣчьскїи) го приелъ (Іванко) и благодарилъ емѸ многа за збиенїе цѣра Асена и назвалъ егѡ събѣ ѡца, далъ емѸ въ женѸ свою матеръ старѸ и въдовѸ АннѸ и поставилъ егѡ въ Филипополъ стари и Драма генерала. (31 б)

„Този (грѣцкият цар) го приел (Иванко) и му благодарил за убийството на цар Асен, нарекъл го свой баща, дал му за жена своята стара майка и вдовица Анна и го поставил за генерал на стария Филипопол и Драма“ (64).

Макар в текста да е написано Филипопол, градът не е Пловдив, а някогашният град Филипи в Беломорието. Името на този грѣцки град е известно от текста на богослужебната книга Апостол, където е поместено Послание на ап. Павел до жителите на Филипи, наречени филипийци или филипяни.

И всталъ с велика яростъ Іванъ Ка[л]иманъ и разорилъ градовѣ грѣцкїи множество ѡ основание. И до нинѣ пѣсти ѡ нихъ има – Филипополъ, Марулъ конечно пѣсти ѡ време стоатъ, а други градове нихъ Драма, Серезъ, Кавала, Демиръ Исаръ, Нено, Ѡрванъ, Тасо, ини многи по нисии. (32 б)

„Иоан Калиман (Калиман) се вдигнал с голяма ярост и разорил множество грѣцки градове от основи. И досега някои от тях са пусти; от това време Филипопол, Марул (Марония) стоят съвършено пусти, а други техни разорени градове са: Драма, Серес, Демир Исар, Нено, Оран, Тасо и много други по Нисия (нисия ‘островите’)“ (66).

И тук името Филипопол е употребено вм. Филипи, и на двете места в Зографската чернова Филипопол (вм. Филипи) се споменава заедно с Драма, от който отстои на 23 км. Развалините на Филипи се намират между Драма и Кавала (Бешевлиев 1963: 47). В края на текста трябва да се отбележи употребата на грѣцката дума нисии (мн. число) от τὸ νησί ‘остров’ (вж. Бешевлиев: пак там). В приведения новобългарски текст из изданието от 1969 г. нисии ‘острови’ е написано с главна буква и погрешно възприето като име на град.

В изброените по-горе градове с изключение на Нено, който е идентифициран, във всички споменати градове и досега се намират поголеми или по-малки остатъци от някогашни антични или средновеков-

ни селища (Бешевлиев 1963: 48). Не всички географски имена в Паисиевата „История“ са идентифицирани, малка част от тях са отъждествени и обяснени от Разбойников в една кратка статия (1936: 200 – 210).

Паки църъ Крънъ и Михаилъ взели ѿ грци епархиа Софиска, Филибелиска, Самоковска, Щипска, Струмичка, Едрене и насели по тиа страни и епархии народъ болгарски. (11 а-б)

„Сетне цар Крун (Крум) и Михаил завзели от гърците епархиите Софийска, Филибелийска, Самоковска, Щипска, Струмишка, и Едерне (Одрен) и заселили по тия страни и епархии български народ“ (42). Тук притежателното прилагателно Филибелийска (епархия) е от Филибе, турцизираната форма на Филипопол – по-старото име на град Пловдив. Интересно е да се отбележи, че беломорският град Филипи често е бил смесван с Филипопол от чужди пътешественици. Такава замяна се открива у римския географ Страбон в неговата книга „География“ в 17 тома, срв. „... в долината, която започва от Ейдомене (при Джевит хисар) са разположени градовете Калиполис, Ортополис, Филипополис (касае се за Филипи), Гареск“ (Непресъхващи извори 1975: 47).

Същата замяна срещаме у Едмънт Спенсер, английски пътешественик, написал двутомно съчинение „Пътувания из Европейска Турция“, 1850 г.

„Филипополи или Филипи, както го нарича местното население, е разположен по височината и в подножието на един изолиран хълм, сред просторна, плодородна долина“ (Непресъхващи извори 1975: 292).

Подобна е замяната и у Адам Веннер фон Крайлсхайм, австрийски посланик, написал „Един пълен нов пътепис от Прага до Константинопол“, 1622 г.

„Филипополи, наречен от турците Филибе и по-преди Филипи, е съграден най-напред от Филип Македонски“ (Непресъхващи извори, 1975: 224).

От посочените по-горе примери става ясно, че пренасянето на името Филипопол върху Филипи от Паисий не е било нещо необичайно за онази епоха.

Впрочем заслужава да се отбележи, че град Пловдив е може би селище с най-много регистрирани имена. Късноримските историци Алиан Марцелин и Руфус Фетус съобщават, че името на селището преди идването на Филип Македонски е **Евмолпиада** или **Евмолпия** от **евмолпос** ‘сладкопоен, благозвучен’. Това име се свързва с легендарен герой и певец или митичен тракийски цар **Евмолп** (Велкова 1975: 4, срв. и Кацаров 1901: 654). Филип II Македонски през 342/341 г. предп-

риел поход, който довел до покоряване на Тракия и най-големият средищен град получил името **Филипополис** или **Филипуполис**. Името Филипополис се среща у Полибий, II в. пр. н. е. (Велкова 1975: 4).

Местното тракийско население възприело преводния (калкиран) вариант на Филипополис – Пулпудева, от дако-мизийското **-dava**, **-deva**, ‘крепост, град’, а първата съставка наподобява личното име Филип, срв. Филипо-дава. Много по-късно историкът Йорданес (средата на IV в.) отбелязва, че местното население наричало града Пулпудева (вж. Дринов 1971: 359).

Теполит, историкът на Филипите походи, отбелязва като име на града Понерополис ‘град на престъпниците, престъпнически град’ (Младенов 1992: 189; Велкова 1975: 4).

Римляните кръстили града Trimontium ‘Трихълмие’ (съединените тук тепета Джамбазтепе, Небеттепе и Таксимтепе). Към името **Тримонциум** било добавено *Ulpia Trimontium* по името на императора *Ulpus Trajanus*; вероятно името се извежда от *ulpicum* ‘праз, лук’. По време на управлението на Флавиите е добавено името *Flavia trimontium* (*Philippopolis*); от *flavus* ‘златистожълт, златен’.

Славянското население адаптирало тракийското Пулпудена или Пулпудева като Плъпъднвъ; варианти Пловдинъ, Плодинъ. По всичко личи, че от двете форми води началото си днешната форма Пълдин.

Интересно е да се отбележи, че по народна етимология формата Плодинъ се свързва с плодъ, заради голямото плодородие на околностите на града, а Плоудинъ се свързва с **полуден**, **пладне**. Турците адаптирали **Филипополис** или **Филипопол** под формата **Филибе** по подобие на Орхание ‘Ботевград’; жителите се наричат филибелии. В разговорния език се срещат вариантите Юлбю, Хилбю.

По предание на град Пловдив се приписват и други имена, някои от които са твърде неясни по произход. Такива са:

Тракийското име **Кендрѝсос**, **Кедрѝсос** по име на племето **кендрѝси**.

Гръцкото **Калибе** от *καλύβη* ‘колиба’ е било име на един от хълмовете – Сахаттепе, това име е приписвано и на главния град.

От монетите се разбира, че градът носи и презимената Метропол Тримонциум, Неокор Тримонциум.

По ръкописи и в записките на чужди пътешественици името Филипопол е записано под различни варианти, преосмислени по народна етимология, срв. Финепоплъ, Принепоплъ, Синоплъ и др. Интересно е да се проследи има ли варианти на името на град Пловдив в

многого на брой преписи на Паисиевата „История славянобългарска“, но това е предмет на други по-нататъшни проучвания.

ЛИТЕРАТУРА

- Андрейчин 1977:** Андрейчин, Л. Езикът на Паисиевата „История славянобългарска“ и началото на новобългарския книжовен език. // *Из историята на нашето езиково строителство*. София: „Народна просвета“, 1977, 173 – 183.
- Бешевлиев 1963:** Бешевлиев, В. Кой град е град Филипопол у отец Паисий. // *Български език*. София: Изд. на БАН, XIII, 1963, 1, 47 – 48.
- Велкова 1975:** Велкова, Ж. Имената на Пловдив през вековете. // *Векове*, Пловдив, 1975, кн. 1, 79.
- Георгиева 1962а:** Георгиева, Е. Наблюдения върху езика на Паисиевата Славянобългарска история. // *Паисий Хилендарски и неговата епоха (1762 – 1962)*. Сборник от изследвания по случай 200-годишнината от *История славянобългарска*. София, 1962, 345 – 375.
- Георгиева 1962б:** Георгиева, Е. Синтаксисът в Славянобългарската история на Паисий. // *Известия на Института по български език*. София: Изд. на БАН, IX, 1962, 47 – 139.
- Георгиева 1962в:** Георгиева, Е. Някои словообразователни типове в езика на Паисиевата Славянобългарска история. // *Български език*. София: Изд. на БАН, XII, 1962, 6, 520 – 529.
- Динеков 1963:** *Паисий Хилендарски. Славянобългарска история*. Под редакцията на П. Динеков. София, 1963.
- Динеков 1970:** Динеков, П. Отношението на Паисий Хилендарски към въпроса за езика. // *Известия на Института за български език*. София: Изд. на БАН, XIX, 1970, 561 – 568.
- Дринов 1971:** Дринов, М. По въпроса за названието на Пловдив. // М. Дринов. *Избрани съчинения*. София 1971, II, с. 359 – 361.
- Кацаров 1901:** Кацаров, Г. Бележки върху античния Пловдив. // *Сборник за народни умотворения, наука и книжнина*, кн. XVIII, I. Научен отдел, 1901, 653 – 658.
- Кирянов 1962:** Кирянов, А. Народностни елементи в езика на „История Славянобългарска“. // *Паисий Хилендарски и неговата епоха*. Сборник от изследвания по случай 200-годишнината от „История славянобългарска“. Под ред. на Димитър Косев и др. София: БАН, 1962, 379 – 399.
- Младенов 1992:** Младенов, Ст. Имената на седем български столнини. // *Избрани произведения*. София: „Наука и изкуство“, 1992, 184 – 189.
- Непресъхващи извори 1975:** *Непресъхващи извори. Документални материали из историята на Пловдив и Пловдивско*. Издирила, подбрала и ре-

дактирала К. Възвъзова-Каратеодорова. Пловдив, 1975, 45 – 48, 54 – 55, 82 – 89, 96 – 98, 223 – 224, 291 – 293.

Пенев 1976: Пенев, Б. *История на новата българска литература. Лекции, т. 2.* София: „Български писател“, 1976, 480 – 481.

Разбойников 1936: Разбойников, А. Отец Паисий и българската география. // *Известия на българското географско дружество.* София, IV, 1936, 200 – 210.

Райков 1988: Паисий Хилендарски. *История славяноболгарская 1762. Зографска чернова; Б. Райков. Паисиевият ръкопис на „История славяноболгарская“ 1762.* София: „Наука и изкуство“, 1988.

Тодоров 1962: Тодоров, Л. Езикът на Паисий Хилендарски. // *Език и литература.* София, 1962, 6, 5 – 16.

**ЕЗИКОВО-ЛЕКСИКАЛНА СЪПОСТАВКА
НА ЗОГРАФСКАТА ЧЕРНОВА С РАННИТЕ ПРЕПИСИ
НА ПАИСИЕВАТА „ИСТОРИЯ“**

Христина Тончева
Пловдивски университет „Паисий Хилендарски“

**LEXICAL COMPARISON OF THE ZOGRAPH DRAFT
TO THE EARLY COPIES OF PAISII'S HISTORY**

Hristina Toncheva
Paisii Hilendarski University of Plovdiv

The article presents linguistic proof of the phonetic, morphological and lexical characteristics of three texts from Paisii Hilendarski's *Slavonic-Bulgarian History* which are closest to Paisii's original. The contrastive analysis describes a curious picture of mixing of Church-Slavonic rules of language with West-Bulgarian dialect features from Samokov region.

Key words: history of Bulgarian language, dialectal description, new suggestion about Paisii's birthplace

През последния половин век в науката неведнъж са изнасяни данни за многобройните преписи на едно от най-популярните и най-значими четива в българската книжнина – „История славянобългарска“, създадено от йеромонаха Паисий. Голяма част от тези преписи са публикувани, придружени от обстойни коментари и някои езиково-текстови анализи. Различни изследвачи описват тези текстове с разнообразни, невинаги достатъчно ясни в терминологично отношение названия: преписи, преправки, сглоби, компилации, редакции, варианти и други подобни (напр. Златарски 1899, Ангелов 1961, Ангелов 1966, Караджова 1997, Драгова 2004, Перчеклийски 2009, Димитрова 2011 и мн. др.). В най-ново време колективът към научния проект „Четвърт хилядолетие *История славянобългарска*“ се обедини около термина *царственик*, предложен от проф. Надежда Драгова, понеже проучваните произведения не са преправки на Паисиевата „История“,

а представляват нови истории със свое значение и функции, в съдържанието им е включена голяма част от текста на „История славянобългарска“ (подробно вж. у Перчеклийски 2011).

През последните години отново се водят разгорещени спорове около окончателното установяване на родното място на родоначалника на Българското възраждане – Банско, Разложко, с. Кралев дол, Пернишко, с. Доспей, Самоковско (Ненов 2011, Деянова 2012). За да бъде решен този въпрос, трябва да се вземат предвид не само краеведските, историческите и етнографските доводи на защитниците на различните тези, а да се направи и цялостен и задълбочен езиков анализ на писмените свидетелства, който да бъде прецизно и обективно съпоставен с диалектоложките особености на всички „претендиращи“ за високата чест селища.

Тази толкова драгоценна за българския народ „История“ е въведена в научно обръщение с факсимилното издаване на т. нар. „Зографска чернова“ (нататък ЗЧ), която не само се смята за изписана от ръката на самия Паисий, но и за подложката, от която той е сътворил знаменателното си съчинение. Тя се съхранява и днес в Светогорския манастир „Св. Георги“ – Зограф, и според приписката в началото на текста е датирана през 1762 г. (Топалов, Христова, Вутова 1998). Факсимилното издание съдържа 77 листа.

Прието е да се смята, че през 1771 г. Отец Паисий е посетил Самоков, където е направен вторият препис на „История славянобългарска“ (след този на свещеник Стойко Владиславов от Котел през 1765 г.). През тази година по самия оригинал на „Историята“ е създаден Самоковският препис (нататък СП) – дело на поп Алекси Велкович Попович от Самоков (Първо фототипно издание, 2004 г.). Изказано е предположение, че Паисий лично се е срещнал с йерей Алекси (Ангелов 1964: 173, Темелски 2000: 277). Днес този препис се съхранява в Библиотеката на Църковноисторическия и архивен институт (ЦИАИ) под инв. № 137. Той съдържа 125 пагинирани листа с още един допълнителен, на който е приписката на самия поп Алекси (т.е. 126 листа). Изписан е с правилен и доста четлив почерк, съдържанието му е описано, както и добавките в текста, съпоставян е със ЗЧ и Котленския (Софрониев) препис (вж. напр. Ангелов 1961: 7). Всъщност терминът „Котленски“, който толкова масово се употребява от различни изследователи, е неточен, защото е произведен от Котел, следователно би трябвало да бъде „Котелски“.

Според сведенията на самия поп Алекси той е преписал историята въ славной зѣмли македонстей въ граде ѿ ѿтѣчствии моѣмъ нарицаемъ

самоковъ. Той посочва и своята възраст, на която е извършил преписа – 28 години.

Една година по-късно, през 1772 г., по СП е направен Рилският препис от монаха Никифор, известен като Никифоров препис (нататък РП). Рилският монах Никифор е един от най-ревностните и трудолюбиви книжовници, изключително грамотен, под неговото перо са излезли няколко големи ръкописни книги (напр. Требник от 1767 – 1768 г. – Райков, Кодов, Христова 1986: 80 – 81; Сборник с църковни поучения, молитви и песни от 1764 г. – Стоянов, Кодов 1964: 368 – 369 и др.). Бил е ученик на Йосиф Брадати, родом е от Търновско, но е работил в Рилския манастир. Именно там Никифор е преписвал „Историята“ по нареждане на игумена на манастира Герасим (Ангелов 1961: 16). Ръкописът първоначално е бил от 123 листа (121 + 2 листа за приписката), но днес се състои от 119 листа (117 + 2 листа за приписката), съхранява се в Библиотеката на БАН.

От приписката се разбира, че инок Никифор е следвал преписа на самоковеца Алекси: преписа сѣю исторїю славе́ноболга́рскѣю, ѿ изво́дъ кѣр по́пъ а́лѣѣю самоко́вицѣ, по́пъ ве́лковичѣ. И в двете приписки категорично е определено родното място на поп Алекси – Самоков. В своите публикации върху преписите на Паисиевата „История“ обаче Мария Деянова убедено определя поп Алекси като „доспеец“, т.е. родом от с. Доспей, Самоковско (Деянова 2012: 94).

Върху трите източника досега са правени наблюдения предимно по отношение на съдържанието и отклоненията в текста, както и на добавките в него, като всички посочвани прилики и отлики имат съществено значение относно тяхната генеалогия. Конкретните езикови анализи са по-редки, някои от тях са доста повърхностни – споменават се спазването на църковнославянската фонетика, употребата само на малка носовка на етимологични и неетимологични места, неурегулирана употреба на двата ера, частична вокализация на големия ер в О. Подчертават се „влиянето на западнобългарските говорни области, проникването на живата народна реч, както и на заемки от сръбски език“ (напр. Ангелов 1961: 16 – 17), но липсват конкретни примери, които да илюстрират тези изводи. В най-ново време позадълбочени езикови анализи предлагат М. Димитрова, Л. Перчеклийски и др. (Димитрова 2011, Перчеклийски 2009, 2011).

В настоящата статия са изнесени езикови свидетелства за фонетичните, морфологичните и лексикалните особености на трите текста на „Историята“, най-пряко свързани с Паисиевия оригинал, които

очертават една доста пъстра картина на примесване на църковнославянската книжовна норма със западнобългарски езикови черти. Вниманието ми беше провокирано именно от различията в трите преписа, те са главно езикови. На лексикално равнище също се очертава едно доста интересно редактиране на ЗЧ, резултатите от което са видни в СП и РП. Б. Ст. Ангелов навремето е публикувал някои лексикални замени от ЗЧ в други преписи, но не всички, а само тези, които са му направили впечатление. Интересно е защо не е отбелязал лексикално-семантичните дублети в СП, които са многобройни. Тук е необходимо отново да припомним приписката на поп Алекси, който твърди, че не е нанасял никакви редакционни промени в извода на преподобния Паисий – ѿкоже ѡбрѣтохъ тако ѿ написѧ. Тези езиково-лексикални различия между трите преписа, толкова близки по време, наистина предизвикват редица въпроси, някои изследвачи предполагат дори, че Отец Паисий е разполагал с два преписа, единия бил дал на поп Стойко Владиславов, а другия – на поп Алекси (Димитрова 2012: 8). Разбира се, трябва да се отчита и специфичният характер на книжовната продукция, създадена именно през това столетие, когато според сполучливия израз на А. Минчева „се разхлабва връзката“ между оригинал (извод, антиграф) и апограф, между оригинал и превод, между превод и редакция, адаптация, т.е. това е време, когато започва да се чува по-ясно гласът на книжовника, който преписва, компилира, превежда или съчинява (Минчева 1982, Минчева 1984).

При съпоставителния анализ с оглед на диалектната основа, отразена в преписите, не открих типичните особености на Банския говор, които са отдавна известни в науката (вж. напр. Стойков 1993: 141 – 143). Редица публикации през последните години изнасят съвпадения между особеностите на ЗЧ и Самоковския говор (напр. Деянова 2012). В търсене на още диалектни характеристики, които биха ни помогнали да идентифицираме по-вярно говорната основа на ЗЧ, описаните по-долу езикови особености на трите преписа са съпоставяни с особеностите на Самоковския говор (по Вакарелска-Чобанска 2002).

I. Правописно-фонетични особености

I.1. Ятовата графема се употребява доста редовно на етимологичните си места в СП и НП, докато в ЗЧ колебанията са по-големи. Напр. имети ЗЧ 34а, някои ЗЧ 33б. Спазването на църковнославянската ортография в това е последователно проведено. Но и в СП и НП се

виждат народни употреби от западнобългарски модел: *некоа* 22, 49, *неколико* 132, 99. В Самоковския говор рефлексът на ятовата гласна е [e]. Такъв е рефлексът и в Банския говор, но и в повечето западни говори.

I.2. Пъстра е картината на еровите употреби и в трите преписа. На мястото на старобългарския голям ер в Самоковския говор има два рефлекса: [a] и [o], като вторият съвпада и със старата вокализация, узаконена от църковнославянския език:

възмогоухъ ЗЧ 5б – възмогòхъ СП 22;

съвъкъспіхъ ЗЧ 5б – совокъспіхъ СП 22.

I.2.1. Наследниците на старобългарския голям ер в коренна морфема:

дъщери ЗЧ 3б – дашѣри СП 18 – дѣщѣри РП 47;

казни ЗЧ 14а, РП 44;

такмо ЗЧ 3а, 5а, 6а, 13а, 18а (но и токмо 21а) – токмо СП 25, РП 49;

тощание ЗЧ 28б – тщание СП 116, РП 92.

I.2.2. В префиксна позиция:

възлюбихъ ЗЧ 9а – възлюбихъ СП 34, РП 55;

въсталъ ЗЧ 6а – восталъ СП 126;

съвъкъспіхъ ЗЧ 3б, съвъкъспіхъ ЗЧ 5б – совокъспихъ СП 17, 23, РП 46, 50;

съзвалъ ЗЧ 7а – созвалъ СП 27, РП 52;

саградилъ ЗЧ 5а – заградилъ (!) СП 27, РП 52;

сахранатъ ЗЧ 5а – сохранат СП 21.

I.2.3. В предлози:

ва ЗЧ 5а – въ СП 21 – 22;

къ ЗЧ 8а – ка СП 32.

I.2.4. В суфиксна позиция на етимологичното място на стб. Ъ:

напоследокъ ЗЧ 6а; СП 24, РП 50;

привитокъ ЗЧ 4а, СП 19, Рп 48.

I.2.5. В коренна позиция на мястото на епентетичен Ъ:

съмъ ЗЧ 30а – самъ СП 119, РП 93.

I.2.6. В суфиксна позиция на мястото на епентетичен Ъ:
погивълъ ЗЧ 6а – погиваль СП 24 (погъивълъ от погъивати);

мъдръ ЗЧ 6б – мъдарь СП 27, РП 52;

рекалъ ЗЧ 7а, СП 27, РП 52;

седамъ ЗЧ 8а, СП 30 (седамь);

тежакъ ЗЧ 18б – тежокъ СП 64, РП 69.

I.2.7. В ЗЧ се срещат случаи на неетимологична замяна на А с Ъ, както и на поява на епентетичен (неетимологичен) Ъ:

въмъ ЗЧ 3а – вамъ СП 16;

въсилѣа ЗЧ 13а – василѣа РП 44;

сѣвои ЗЧ 6а – своа СП 25, РП 51;

изъвесно РП 49 – извесно СП 21.

I.2.8. Наследникът на малкия старобългарски ер в коренна позиция е [а]:

не прелъцаи се ЗЧ 4а, РП 48 – не прелцаи се СП 20;

звъздохатець ЗЧ 6б – звъздочетець СП 27, РП 52;

ѡганъ ЗЧ 7а – ѡгинъ СП 27, РП 52;

чатитъ ЗЧ 28б, РП 91, читати СП 116.

I.3. На мястото на задната носова гласна има У. Такова е положението и в Самоковския говор, подкрепено от многовековната безюсова книжовна традиция, намерила свой кодифициран завършек в църковнославянската норма:

мъдръ ЗЧ 6б – мъдарь СП 27, РП 52.

I.4. Предната (нейотувана и йотувана) носовка има гласеж според църковнославянската фонетика:

ѡзикъ ЗЧ 4а, РП 47 – ѡзикъ СП 20.

I.5. Наследниците на старите сричкотворни Р и Л.

I.5.1. Наследниците на сричкотворното РЪ. В Самоковския говор има три произносителни варианта: *ръ*, *р* и *ър*. В преписите отчасти е спазена църковнославянската норма, но има доста примери, в които прозира народният изговор:

грци ЗЧ 3б, 4а – гречи СП 18, 19 – гречески РП 46;

гръчка ЗЧ 4а – греческа СП 19;
грдєливъ ЗЧ 4б;
држитъ ЗЧ 6б – держить СП 25;
испрво ЗЧ 3а, испръво ЗЧ 6а – исперва СП 16, 24, РП 50;
крстили ЗЧ 4 – кр'стили СП 19;
прво ЗЧ 4а – перво СП 19; пръвомъ ЗЧ 6б първомъ СП 25, первомъ РП 51;
прваа ЗЧ 6б – перваа СП 25, РП 51;
тpговци ЗЧ 4б.

1.5.2. Наследниците на сричкотворното ЛЪ. В Самоковския говор има четири произносителни варианта: *лъ*, *л*, *ъл* и *у*. В Банския говор в разволя на сричкотворното ЛЪ е настъпила асимилация на плавната съгласна, в резултат на което днес се чуват форми като *сънце*, *жът*, но в проучваните от мен преписи такива примери не са регистрирани:

болгари ЗЧ 4а, болгарє 4а – болгари СП 19;
болгарине ЗЧ 4а – болгарине СП 20;
болгарска ЗЧ 4а; болгаретки СП 18 (м.р.ед.ч.) – болгарскихъ РП 45;
но и възгарски ЗЧ 4а – болгарски СП 19;
болгарскїе ЗЧ 3б (м.р.мн.ч.) – болгарски СП 18;
влхвованїе ЗЧ 7а – влхвованиа СП 27, РП 52;
наплънїти ЗЧ 6а – наполнити СП 25;
стлъпъ ЗЧ 7а – столпъ СП 27, РП 52;
слнце ЗЧ 7а – солнце СП 28, РП 52.

В обширната монография на Д. Вакарелска-Чобанска са описани и други фонетични особености на Самоковския говор, които са присъщи и за диалектната основа на преписите. Ще спомена само някои от тях: липса на преглас на А в Е след меки и шушкави съгласни както пред твърда, така и пред мека сричка, липса на редукция на широките гласни, липса на лабиализация на гласната И след шушкави и лабиални съгласни, липса на делабиализация на гласната У след меки съгласни, липса на съгласната Х в началото на думата и в средисловие.

В Разложкия говор и по-специално в говора на гр. Банско меки-те веларни съгласни *к'*, *г'*, *х'* се прегласят в меки алвеолни съглас-

ни ч', и', ш'. Такива примери в ЗЧ не са регистрирани. Някои от останалите фонетични особености, които се подчертават като присъщи на Паисиевия диалект, като например липсата на съгласната Х в Банския говор, са типични и за много други български говори – както източни, така и западни.

II. Морфологични особености

II.1. Плурално окончание -Е при имената от м.р. И тази особеност, която се изтъква за присъща на Банския говор, всъщност се среща не само в Самоковския, но и в много други български диалекти: *враче*, *квпаче*, *ввчаре* ЗЧ 4б.

II.2. Миналите деятелни (елови) причастия окончават на -ЛИ в ЗЧ, в СП и в РП: *почели* ЗЧ 7а, *скръснали се* ЗЧ 7а, *исмели се* ЗЧ 7б – *зъркали са* СП 28, РП 53; *не раззмели* ЗЧ 7б – *не разбирали* СП 28, РП 53, *одолели* ЗЧ 9а – *надвили* СП 33. В това отношение не бива да се подценява ролята на силната предходна книжовна традиция, кодифицирана в църковнославянската.

II.3. Във формите на миналите деятелни (елови) причастия се наблюдава запазване на старобългарския суфиксален формант -ова- в ЗЧ и предпочитане на новия -сва- в другите два преписа:

гдѣствовали ЗЧ 21а, но и *господстввали* ЗЧ 5а *именовалъ се* ЗЧ 30б, *порадовал се* ЗЧ 6а – *зарадсвал са* СП 24, РП 51, *црѣствовалъ* ЗЧ 9а, но и *цртввалъ* ЗЧ 18 б, СП 69, РП 64.

II.4. Лични местоимения за 3 л. ед. и мн. ч. *он*, *она*, *оно*, *они*, които редовно се срещат в преписите и които са наследени от старобългарските показателни местоимения *онъ*, *она*, *оно*, *они*. Те са различни от третоличните местоимения в Банския говор. Срв: *ѡно* ЗЧ 5а, *ѡни* ЗЧ 4а, СП 19, РП 47.

II.5. Притежателни местоименни форми *нихен*, *нихни*:

нихенъ ЗЧ 3а, 4б, *нихна* 3б, СП 104, РП 145, *нихни* ЗЧ 6б – *нїхни* СП 17, 25, РП 48, 51. Тези облици в Самоковския говор са съответно *ниен*, *нийна*, *ниино*, *ниини*.

II.6. Твърде интересна е диалектната употреба на обобщителното местоимение *све*, *свак* (от старобългарското *всь*) в ЗЧ, която не е отбе-

лязвана досега в публикациите. В другите два преписа обликът на тези местоименни форми е наследен от предходната книжовна традиция:

сва ЗЧ 6а – вса СП 25;

свї ЗЧ 3а, – вси СП 17; све 4а, 5б – вса СП 23;

сваки ЗЧ 5б – всакы СП 23;

свакого 4а – всакого СП 20;

свего народа ЗЧ 5б – всего СП 22;

свеїзвесно ЗЧ 5а – вса извесно СП 21.

II.7. Глаголно окончание за 1 л., мн. ч., сегашно време -МЕ начиниме ЗЧ 7а, соградиме ЗЧ 27а, РП 52

II.8. Частица за образуване на бъдеще време КЕ. Наследниците на старите групи шт, жд, обаче са книжовни (или църковнославянски), срв. прелацати са ЗЧ 7б, чвжъ ЗЧ 4а, чвжди СП 19.

III. Църковнославянски особености

Наред с проявите на народната реч от западнобългарските говорни области в езика на преписите са запазени и множество старобългарски черти, петрифицирани от църковнославянската писмена норма.

III.1. Архаични плурални окончания при едносричните имена от м.р.: царове ЗЧ 3а, 5а; СП 16, 21, кнезове ЗЧ 14б, СП 46, РП 62; кралеве ЗЧ 3б, ЗЧ 14б, СП 18, СП 46, РП 62, грошеве ЗЧ 7а, СП 27, РП 52.

III.2. Архаични форми на синтетичен компаратив: боле ЗЧ 4а, СП 20, РП 47; више ЗЧ 4а, СП 20, РП 47; лвчше ЗЧ 4а. Нови форми по млади 'по-младият' ЗЧ 57а – по младъ РП 133, СП 209.

III.3. Суперлатив: наї боле ЗЧ 3б – наи болъ СП 19, РП 47, юнеишемъ ЗЧ 15б, СП 65.

III.4. Архаични показателни местоимения: тои 'този' ЗЧ 7а, 28б, СП 27, 31, РП 52, 54, 91; сєи ЗЧ 17а, СП 56, РП 67.

III.5. Архаични повелителни форми за 2 л. ед. ч.: виждъ ЗЧ 3, СП 19, РП 47.

III.6. Архаични аористни форми за 1 л. мн. ч.: рекохомъ, писахомъ РП 125, СП 189.

III.7. Архаични аористни форми за 3 л. мн. ч.: ѝзнемогѡша, ѝсчезѡша, тврѡдиша се, познѡша СП 13,14, смириша сѡ, падоша, исчезоша РП 42, 44.

III.8. Архаични облици на минали страдателни причастия: чвени ЗЧ 36, СП 18, РП 47.

III.9. Архаични синтактични конструкции: Оумершъ же Кардамъ ЗЧ 19а, СП 64, РП 68.

III.10. Запазена инфинитивна форма предимно след модални и начинателни глаголи: не хотели погрести его ЗЧ 35а, РП 101, почели творити ЗЧ 7а, почелъ правити СП 27, РП 52.

IV. Лексикални особености

На лексикално равнище съпоставителният анализ на трите преписа ясно очертава една тенденция към лексикално-текстологично поправяне на ЗЧ, при което могат да се изброят 55 лексикални намеси в Паисиевия текст. Въпреки твърдението на поп Алекси относно Паисиевия текст, че „както го намерил, така и преписал“, освен текстологични разлики, които са описани от изследователите, всъщност той е поправял много пъти различни лексикални форми. В резултат на тези поправки са регистрирани съответни дублети, които привеждам подолу в нормализиран вид и в азбучна последователност. От своя страна монахът Никифор е следвал дословно поправения от поп Алекси текст и съответно е употребил и същите текстологични дублети.

ЛЕКСИКАЛНО-СЕМАНТИЧНИ ДУБЛЕТИ в ЗЧ, СП и РП
везъворною ЗЧ 17б – везъворно СП 61, РП 67

весѣдати ЗЧ 8б – говорити СП 33, РП 55

богопротивити сѡ ЗЧ 7а – противити сѡ богъ СП 28, РП 53

брань ЗЧ 9б – воиска СП 36, РП 56

воинство ЗЧ 15а, 19б, 25а, 43а – воиска СП 65, 66, 97, 165, РП 70, 85, 113

вратити ЗЧ 33б – възвратити РП 99, СП 132

вратити сѧ ЗЧ 36а – походити РП 112, СП 161

възбранити ЗЧ 7а – забранити СП 28

възвращати сѧ ЗЧ 42а – възвратити сѧ РП 104, СП 144

възхитити ЗЧ 18б – szмети СП 62, РП 68

въсхотѣти – хотѣти РП 113, СП 166

въ тѧине ЗЧ 17б – тѧино СП 61, РП 67

данъ ЗЧ 3б – данокъ СП 18, РП 47

заробенъ ЗЧ 25а – робенъ РП 87, СП 97

здание ЗЧ 7а – градежъ СП 28

имамъ намерение да тражимъ ЗЧ 9а – сговарѧмъ сѧ СП 34 (*тражим* 'търся' – Вакарелска-Чобанска 2005: 355)

именовати сѧ ЗЧ 30б – нарешти сѧ РП 90, СП 120

имѣти бранъ ЗЧ 34а – чинити бранъ РП 99, СП 134

исмети сѧ ЗЧ 7б – збркати сѧ СП 28 'обърквам нещо в градеж'

къспити миръ ЗЧ 12а – искъспити миръ СП 44, РП 61

междъ собоѧ (распра) ЗЧ 43а – междъсобнаѧ РП 113, СП 164

монашьскъ чинъ ЗЧ 15б – иночьскъ чинъ РП 65

монашьство ЗЧ 15б – иночьство СП 45, РП 65

натрагъ ЗЧ 34а – наздадъ РП 100, СП 136

начрътати ЗЧ 11а – написати СП 34, РП 55

овецати сѧ ЗЧ 9а – обрешти сѧ СП 41, РП 59

обрацати сѧ ЗЧ 15б – обрѧтити сѧ СП 46, РП 65

одоleti ЗЧ 9а, 10а, 12б – надвити СП 33, 37, 451 РП 58, 62 'побеждавам войска в битка'

одолевати ЗЧ 10б – надвити РП 59, надвивати СП 39

- отцепити сѧ ЗЧ 10б – отѧти сѧ СП 38, РП 58
- повѣгати ЗЧ 18б – вѣгати СП 63, РП 68
- повити ЗЧ 12а – извити СП 44, РП 61
- погѣвити ЗЧ 19а – повити СП 69, РП 64
- позѣвати ЗЧ 42б – възѣвати 'викам на помощ' РП 112, СП 163
- попѣрати ЗЧ 39б – погазити РП 107, СП 153
- по привидениемъ ЗЧ 17б – наѣве СП 61, РП 67
- поради ЗЧ 23а – ради СП 78, РП 77
- порадовати сѧ ЗЧ 6а – зарадовати сѧ СП 24, РП 51
- поразѣмѣти ЗЧ 18б – разѣмѣти СП 63, РП 68
- похищати ЗЧ 4б – гравати СП 20, РП 47
- прилично ЗЧ 5б – оугодно СП 23
- разѣмети ЗЧ 7б – разѣирати СП 28, РП 53
- разнети ЗЧ 11б – раздѣлити СП 43, РП 60 – 61
- ратъ ЗЧ 45а – воиска РП 116, СП 170
- стати краль ЗЧ 36а – настати РП 103, СП 143
- сѣдрѣжати ЗЧ 38а – дрѣжати 'владае много територии' РП 106,
СП 151
- сѣкрѣшати сѧ ЗЧ 7а – побивати сѧ СП 28, РП 52
- сѣтворити отмѣщение ЗЧ 12а – отмѣтити СП 44, РП 61
- сѣ хѣитростию ЗЧ 18б – хитро СП 63, РП 68
- творити ЗЧ 7а – правити СП 27, РП 52
- тракѣ ЗЧ 43б – оутракѣ СП 166, РП 113
- сразѣмѣти ЗЧ 18а – дочѣти СП 62, РП 68
- ствѣрдити ЗЧ 17б – твѣрдити СП 61, РП 67
- хѣитро ЗЧ 32а – сѣ хѣитростию РП 96, СП 126
- цѣсарѣствование ЗЧ 18б – цѣсарѣство СП 64, РП 69

В резултат на анализа на ексцерпирания от трите преписа лексикално-синонимен материал може да се обобщи следното. Лексикалните дублети могат да бъдат описани в следните тематични групи.

IV.1. Разнокоренни синоними: *вещѣдати* – *говорити*, *здание* – *градежъ*, *монашьскъ* – *иночъскъ*, *монашьство* – *иночъство*, *начрътати* – *написати*, *обещати се* – *обрешти се*, *одоleti* – *надвити*, *похищати* – *грабати*, *творити* – *правити*.

IV.2. Замяна на архаични облици с по-нови: *брань* – *воиска*, *натрагъ* – *назадъ*, *ратъ* – *воиска*, *попърати* – *погазити*.

IV.3. Разнообразие от префиксални употреби – в ЗЧ се наблюдават предпочитания на определени префикси (напр. *въз-*, *по-*, *с-*):

възбранити – *збранити*, *възхитити* – *смети*, *въсхотѣти* – *хотѣти*;

побегати – *бегати*, *повити* – *извити*, *позъвати* – *възъвати*;

сразъмѣти – *дочѣти*, *ствръдити* – *тврѣдити*.

IV.4. Различни суфиксални употреби: *данъ* – *данокъ*, *цѣсарьствовање* – *цѣсарьство*.

IV.5. Замяна на словосъчетания и синтагми в ЗЧ с монолекси в СП и РП:

въ тайне – *тайно*, *имамаъ намерение да тражим* – *сговарѣмаъ са*, *между собою* (*распра*) – *междъсобнага*, *сътворити отмъщение* – *отмъстити*, *съ хъитростию* – *хитро*.

В по-редки случаи се наблюдава и обратното явление, срв: *богопротивити са* – *противити са богъ*, *хъитро* – *съ хъитростию*. В други случаи на намеса в Паисиевия текст създателят на СП е подходил творчески – при наличие на едни и същи лексеми в ЗЧ поп Алекси е употребявал различни синоними в зависимост от контекстовите и семантичните нюанси, срв. *вратити* – *възвратити* и *вратити са* – *походити*. Остава открит въпросът защо текстът на ЗЧ е бил подложен на текстологично-лексикална редакция от поп Алекси, т.е., ако поп Алекси е доспеец, защо е преработил текста на друг, при това толкова именит доспеец

(ако приемем хипотезата на Деянова-Ненов за идентификация на село Доспей като родно място на Паисий).

Необходимо е изнесенният лексикален материал да бъде щателно сравнен с диалектното богатство на Самоковския говор, да бъдат филтрирани всички църковнославянски употреби и въз основа на езиковите особености да се стигне до единно становище: говорът на кое точно селище се намира в най-непосредствена близост до диалектната основа на „История славянобългарска“.

ЛИТЕРАТУРА

- Ангелов 1961:** *Паисий Хилендарски – История славянобългарска. Никифоров препис от 1772 г.* Подготви за печат Б. Ст. Ангелов. София: БАН, 1961.
- Ангелов 1964:** Ангелов, Б. *Съвременници на Паисий*. Т. II. София: БАН, 1964.
- Ангелов 1966:** *Рилска преправка на „История славянобългарска“*. Увод и бележки от Б. Ст. Ангелов. Институт за литература. София: БАН, 1966 г.
- Вакарелска-Чобанска 2002:** Вакарелска-Чобанска, Д. *Самоковският говор*. Трудове по българска диалектология и история на българския език. София: БАН, 2002.
- Вакарелска-Чобанска 2005:** Вакарелска-Чобанска, Д. *Речник на Самоковския говор*. София: АИ „Марин Дринов“, 2005.
- Деянова 2011:** Деянова, М. „Новобългарското словообразуване в „История славянобългарска“. // *Сп. „Български език и литература“* (електронна версия), 2011, № 3.
- Деянова 2012:** Деянова, М. Съвпадения между характерните диалектизми в Зографската чернова на „История славянобългарска“ и говорните характеристики на село Доспей, Самоковско. // *Ел. сп. „Онгъл“*, год. IV, 2012, бр. 4, www.spisanie.ongal.net.
- Димитрова 2011:** Димитрова, М. Панталеймоновият препис на Паисиевата „История славянобългарска“ – между установените истини и бъдещите задачи. // *Истина, мистификация, лъжа в славянските езици, литератури и култури*. Сборник с доклади от Десетите национални славистични четения, посветен и на 90-годишнината от рождението на проф. Светомир Иванчев. 20 – 22 април 2010. София: Изд. на СУ „Св. Климент Охридски“, ФСФ, Лектура, 2011, 233 – 341.
- Драгова 2004:** Драгова, Н. *Паисий Хилендарски. История славянобългарска. Белова*. София: УИ „Св. Климент Охридски“, 2004.
- Златарски 1899:** Златарски, В. Към въпроса за тъй наречените преправки на Паисиевата история. // *Периодическо списание*, София, 1899, № 59, 723 – 757.
- Караджова 1997:** Караджова, Д. Два нови преписа на Паисиевата „История славянобългарска“. // *Балканистичен форум*, 1997, кн. 3, 238 – 241.

- Минчева 1982:** Минчева, А. Езиковата ситуация в българските земи през XVIII век и Паисиевата „История славяноболгарская“. // *Старобългаристика*, 6, 1982, № 4, 37 – 43.
- Минчева 1984:** Минчева, А. За отношението *писмен текст – книжовна норма* в началния период от историята на новобългарския книжовен език. // *Wiener Slawistischer Almanach*, 13, 1984, 221 – 235.
- Ненов 2011:** Ненов, Ив. *Самоковският препис на „История славяноболгарска“*. Размисли и факти. София: ИК „Зов“, 2011.
- Перчеклийски 2009:** Перчеклийски, Л. Ахтаровият препис (преправка) на Паисиевата история от 1844 година. // *Научни трудове на Пловдивския университет „Паисий Хилендарски“*, Т. 47, кн. 1, СБ. Б., Пловдив, 2009, 96 – 121.
- Перчеклийски 2011:** Перчеклийски, Л. Мястото на Ахтаровата преправка от 1844 г. сред преписите, произлизащи от Рилския царственик от 1825 г. // Дадена за печат в *Годишник на Филологическия факултет*, Благоевград, 2011 г.
- Първо фототипно издание 2004:** *Паисий Хилендарски – История славяноболгарска. 1771 г. Самоковски препис*. Първо фототипно издание. София: Сдружение „Демократична мрежа“. Сдружение „България 681“, 2004.
- Райков, Кодов, Христова 1986:** Райков, Б., Хр. Кодов, Б. Христова *Славянски ръкописи в Рилския манастир*. София: Наука и изкуство, 1986.
- Темелски 2000:** Темелски, Хр. *Самоков през Възраждането*. София: Център за славяно-византийски проучвания „Иван Дуйчев“, 2000.
- Топалов, Христова, Вутова 1998:** *Паисий Хилендарски – История славяноболгарска. Зографска чернова 1762 г.* Факсимилно издание – 1998 г. Превод на новобългарски език от Петър Динеков. Съставители: Кирил Топалов, Боряна Христова, Нина Вутова. София: УИ „Св. Климент Охридски“, 1998.

**НАБЛЮДЕНИЯ ВЪРХУ УПОТРЕБАТА
НА НЯКОИ НЕЛИЧНИ ГЛАГОЛНИ ФОРМИ
В ТАКА НАРЕЧЕНИЯ КЕСАРИЕВ ПРЕПИС
НА ПАИСИЕВАТА „ИСТОРИЯ“**

Ани Кемалова

Пловдивски университет „Паисий Хилендарски“

**OBSERVATIONS ON THE USE OF SOME IMPERSONAL VERB
FORMS IN THE KESARIEV COPY OF PAISII'S HISTORY**

Ani Kemalova

Paisii Hilendarski University of Plovdiv

The article presents a manuscript which has not yet been studied in depth so far. It is known as known as Kesariy's transcript of Paisii Hilendarski's *Slavonic-Bulgarian History*.

The object of examination are the non-personal verb forms (variable and invariable). More particularly, attention is paid to the inconsistency of the use of the infinitive, the present and the past participle. Emphasis is given to examples warning of the fading of participial semantics.

Key words: History of Bulgarian language, Paisii Hilendarski, *Slavonic-Bulgarian History*, Kesariy, uninflected verb forms

В сбирката на НБКМ под сигнатурен номер 1235 се съхранява ръкопис, чието съдържание се смята за препис – преправка на „История славянобългарска“.

Книгата съдържа 64 написани листа, които са пагинирани с буквени означения от .л. (1) до .ѡл. (61). Разминаването в броя на листовите и номерацията идва от грешка при лист 32, където вместо .лв. погрешно е повторен .кф. (29). Върху страниците е отразена по-късна цифрова номерация (97 – 170), съответстваща на цялостния архивен масив, към който се е числял ръкописът. В края на първата страница с

комбинация от латински и кирилски букви авторът е изписал LATOPHS SLABIANO-bOLGAR!

За ръкописа научаваме от Описа на славянските ръкописи в Софийската народна библиотека, том IV (Стоянов, Кодов 1971: 78 – 79). По-късно някои автори го споменават, но без да се задълбочават в съдържанието му (Тодоров 1985).

Сравнително оскъдните текстологични наблюдения върху текста на този ръкопис откриват следи от Царственика на Христати Павлович от 1844 г. (Стоянов, Кодов 1971: 79) и от т.нар. Рилска преправка от 1825 г. (Радев 2012: 15, 20, 25; Стоянов, Кодов 1971: 79). За автор на ръкопис 1235 се посочва роденият в Казанлък възрожденец и учител Кесарий поп Василев (ок. 1085 – 1862), чиято просветна и литературна дейност преминава основно в Пазарджик, поради което текстът е наречен „Кесариев препис“. В ръкописа не се откриват податки за създателя му, но в подкрепа на Кесариевото авторство се изтъкват няколко косвени мотива. Първият е свързан с факта, че преписът на „Историята“ е бил част от личния архив на Кесарий поп Василев и по страниците му не се откриват приписки, които да насочват към друг евентуален автор. По-съществено се оказва наблюдението, че почеркът на Кесарий от неговата лична кореспонденция и творчество съвпада с този (с изключение на няколко страници, които са написани от един или двама други преписвачи) на разглеждания препис. Биографията на възрожденеца добавя допълнителна тежест на тези твърдения – бил е ученик на Неофит Рилски, пребивавал е известно време в Рилската обител, където е имал възможност да се запознае с текста на „Рилската преправка“ (Стоянов, Кодов 1971; Радев 2012: 14 и др.).

Както може да се предположи от заглавието на доклад (Даринка Караджова: Кесариев ли е Пазарджишкият препис на Паисиевата история?), изнесен на Международната научна конференция в Благоевград, състояла се на 20 – 21 септември 2012 г., тезата за авторството на Кесарий поп Василев вече среща несъгласие (Благоевград, 2012).

По отношение на времето на създаване на ръкописа също има известно колебание. Стоянов и Кодов посочват 1840 – 1841 година, като свързват това с „...първото учителствуване на Кесарий поп Василев в Пазарджик“ (Стоянов, Кодов 1971: 79). Радев изказва предположение за 30-те години на XIX в. и подкрепя твърдението си със своето наблюдение, че Панагюрският препис (датиран от преди 1839 г.) има за своя основа Кесариевата книга, а не обратно (Радев 2012: 246).

Без съмнение проблемите около текстологията на преписите и преправките на Паисиевата „История“ са много и в това отношение

ръкопис 1235 не прави изключение. Та нали самият Хилендарски монах е призовал неговата книжица да се преписва и така е вдъхновил следовниците си.

Вероятно Кесариевият препис е от късните преправки на „Историята“, които представляват компилации, възникнали като своеобразна мозайка от оригиналния Паисиев текст, „История во кратце о болгарском народе словенском“ на йеросхимонах Спиридон Рилски, която е била завършена през 1792 година (Аретов 2005: 98), Рилската преправка от 1825 г. и др. В конкретния разглеждан текст не без значение е и личният творчески принос на автора (Радев 2012: 249).

Макар и недостатъчни, генеалогичните изследвания върху рода текстове, свързани с творбата на Паисий Хилендарски, многократно надвишават броя на чисто езиковите анализи. И сякаш фактът, че това са прекрасни новобългарски образци, остава леко пренебрегван. Още повече, че текстологичната връзка между толкова разнообразни по географски и времеви признак текстове дава възможност за сравнения както на кодификацията, така и на живата народна реч.

Във фокуса на настоящата статия са употребите на неличните глаголни форми в така познатия Кесариев препис на „История славянобългарска“, съдържащ се в ръкопис 1235 от сбирката на НБКМ. Дължа благодарност на Ротари клуб – Пазарджик, за предоставеното ми дигитално копие.

Интересът към българските нелични глаголни форми в науката е отколешен (Георгиев 1979, Първев 1963, Милетич 1934, Мирчев 1973, Харалампиев 1988 и други). Актуалността на въпроса се обуславя предимно от значителните промени, които настъпват с тях в езиковата ни история, както и от различните прояви и краен резултат на тези промени в българските народни говори.

По отношение на неличната глаголна система в разглеждания текст най-последователно използваният архаичен елемент е инфинитивът. С особено голяма фреквенция откриваме инфинитивна употреба в предисловието, което може да е белег за съобразяване с един по-стар език на евентуалния протограф.

не писах ѹчити когѡ или показати хѹдожества ѹченїа моегѡ, и
полѹчити хвалѹ (3/97)

аще навикнеши сихъ часто прочитати [...] и не будеши весьма грѣбъ
[...] егда послѣчаю вопросити ся во преждѣбвишихъ [...] дерзновенно
да имаши ѿвѣта воздати: ѿкъдоже знати можеше (3/97)

оставили онзи столбъ дѣлати (7/110)

И вамъ потребно есть знати (5/99)

И повеле народъ кланяти сѧ емъ яко Богъ (10/113)

И онъ повелѣ народомъ назвати сѧ Болгары (11/114)

и поиде пленити вселенню (11/114)

не терпя даяти данъ на всякое лѣто семъ народъ, но възхотѣ отмести-
ти имъ (12/115)

И обеща сѧ Декефаль римляномъ данъ даяти на всякое лѣто; повелѣ
сотворити (13/116)

Начать тайно зло совѣщавати, послѣ явѣ брань сотвориша; не можахъ
римляни терпѣти; посла [...] женъ свою молити брата своего (14/117)

И другий градъ хотѣше создати во имя свое, и повеле народъ носити
камень, но запрещенно възѣсть емъ во снѣ не сотворити камо градъ,
(15/118)

Замяна на инфинитив с да-конструкция

Чти історію сію да познаеши міра сегѡ свету. (4/98)

и должен си да навчишь перво славянскаго язъика потомъ зчи другаго.
(5/99)

какво иска Богъ да наполне (6/100)

бѣгали токмо да сохранять животъ свой (6/100)

и иска да оставе славная память (6/100)

на кою страна да сѧ населять (6/100)

заповѣда да сѧ насели (6/100)

молю [...] да не погъбишъ его (15/118)

совѣщали са да просятъ в царя Валента да претъитъ ихъ (16/119)

Ако вѣдѣ паки потопъ или огнь на земли да не можетъ Бгъ да на погубе (7/110)

И послъшали его вси члцъи градски да соградѣтъ столпъ (7/110)

не имал неговъ домъ и синовете мѣ да помагатъ на онии столпъ (7/110)

Макар и по-малобройни, случаите на да-конструкция показват значително разклащане на глаголната инфинитивна семантика, изразена чрез синтетична форма.

Колебание между старата и по-новата форма се наблюдава дори и в рамките на един абзац: Повѣле емъ в Солзиѣ жити, а совѣтницъи Констандинъви роптахъ на нь и описахъ князем солзиискъим да сотворятъ яко же хощатъ (15/118).

Очаквано за езика на един новобългарски текст от причастията най-сериозно присъствие има миналото деятелно второ (елово). И то, без да се обръща специално внимание на участието му в сложни глаголни форми от типа на условно наклонение или перфект: Не взи повѣдиль Трапанъ Декефала, аще не взи хрстианския воинъи билъи с Трапаном (13/116) виждатъ ся да е билъ в римската войска и стъи великомъченикъ Евстатий сиреч Плакида (13/116). Употреби от цитирания по-горе тип не са специално изследвани, защото, както е известно, те показват в значителна степен устойчивост в цялата българска езикова история. Поинтересни в случая са употребите на несвидетелските (преизказни) глаголни форми.

Елово причастие като преизказност е използвано твърде неравномерно. Трудно е да се определи действителният превес на свидетелските или несвидетелските глаголни форми, ако не се направи пълно преброяване:

Тогасъ хоратили родъ чловѣческый единъ яззык една вѣра: Но!:

Змре Нои, отфарлиха людие страхъ божи и трагнаха по свой похоть дондеже подвигоша Бога на гнѣвъ (6/100)

В някои от примерите ясно се вижда как в рамките на едно изречение се редуват свидетелски и несвидетелски форми:

онъ заградѣ въ вълонъ крепость и црствоваѣ в немъ [...] направи сребро на пари: той оружѣе войнское извади лъкъ и стрела копѣе мечъ, Но! Той перво вдигнал войска [...] собралъ род, (7/110)

Тако намисли Немвротъ богопротивное дѣло. Но! И послашадѣ его вси члцѣи градски да соградѣтъ столпъ (7/101)

Токмо в неговъ домъ останалъ онзи старъ яззыкъ; Онъ же повѣди ихъ и вси заплѣнилъ (17/120)

И в използването на елови преизказни форми би могло да се търси зависимост от евентуалния източник. Например в частта, описваща родословието на Афет и неговите седмина синове, почти всички глаголи са в свидетелска форма (предимно аористни). Същото се наблюдава и при летописната част по Йоан Зонар (8/102), в частта на историка Стриковский: По мало времѣ поставиша себѣ кралѣа именем Илирик (9/112); в летописа на френския историк Бофиер (Буфиер, Буефир) и др.: По Бладилии наста третий кралъ именемъ Коледа. Той бяше весьма нечестивъ (10/113).

Тук само ще вметна една интересна интерполация на преписвача, която е графично отделена от основния текст чрез квадратни скоби от самия него: [В нѣинѣшное время рѣгаютъ сѣа греки и Болгарѣи софианом глаголютъ имъ шопѣи, которѣи не знаютъ что толкъветъ Софиа, Софиа же толкъветъ сѣа премѣдрость] (9/112). Това е един не толкова често срещан случай, в който авторът на конкретното копие държи да осведоми читателя за своята творческа намеса в текста.

След около 3 листа прекъсване отново се появяват преизказни форми, но отново непоследователно: И обѣщали сѣа царѣъ Валентѣ греком и римляном помощникомъ бѣити на войнѣ. И абие повелѣлъ Валентѣ болгаромъ преити Дзнай, в Загорию населити сѣа [...] Тако болгарѣи пришли Дзнай, а дрѣгина от болгарѣи осталѣи [...] И стали въ великаго самовластина и населили сѣа пространно всехъ мѣстахъ (16/119);

и всѣ разорилъ и опустошилъ [...] обтеклъ его в нѣкиа тѣсниа мѣста, и изъсѣкоша греческую армию (18/121). Последният пример също илюстрира колебание в рамките на едно изречение.

Минало деятелно причастие 1-во (нататък МДП 1) има твърде оскъдна архаична (и то с известна условност) употреба. Например:

Мосохъ по потоупъ изшедь из Вавилона, во азии и Европѣ [...] посади на свое имѣ града Мосха или Москва (8/111)

Совравъ Теодосий силною воинѣ посла противъ Болгаръ (16/119)

Значително по-често (в сравнение с горната група) откриваме МДП 1, преминало през субстантивация или адективация. В тази си употреба то винаги е в сложна форма на склонение и с основа на **ш-**, **вш-**, с което се доближава до остатъците в днешния български език:

и оставшиѣ воинство его со собою взя (11/114)

А Траянъ собра весь родъ оставшии и присели ихъ в Далмацию (13/116)

Оставшии Болгари, далматъи, славени, роксоланъи сотвориша окопъ (13/116)

С най-голяма фреквентност са неправилните употреби на МДП 1. Тук добре се илюстрира разклащането на причастната семантика и постепенната ѝ подмяна с глаголна такава. Най-често тази „неправилност“ се изразява в това, че причастието и глаголното сказуемо са съчетани със съюз или самото причастие замества глагола:

Драгичъ да отмстѣтъ Догобардъ за Алецековъ кровь [...] побѣдивъ Догобарда и плѣнилъ всю землю его;

И пославъ Императоръ Изетинъ царю греческомъ, онъ разнесъ ихъ по Аморию и Армению;

и не возмогъ императоръ противъ имъ статъи, но пославъ болгаром полна колесницъ со златом и даръи много цѣнниъи и сотвори с ним миръ (17/120).

Тривелий же собрав военачалников, и войнъ воздвигъ великъю, и повѣдывъ Теверина и взѣвъ Констандинополя и поставивъ Истиниана на царство (18/121).

Ето още един много показателен пример:

Тривелий же крал болгарский сожалє, и собравъ силнѣю войнъ и приспѣль в помощь христианом и напал на Сарацѣнѣ крѣпко (19/122).

Звѣдав же краль Декефаль ꙗко грядеть на него Трѣанъ съ великою силою, и той посла на восточнѣю и севернѣ странѣ и призва сего славѣанскаго народа Болгаров, рѣссовъ, и алановъ, сарматовъ [...] (13/116)

От примера Онъ испервѣ брань творивъ съ Македонскихъ црей и повѣдѣ ихъ (10/113) се вижда, че смисълът на предпоставеност на причастното действие спрямо глаголната се е загубил и се доуточнява чрез наречието испервѣ. Това е твърде показателно за формализирането на подобна причастна употреба и превръщането ѝ в чисто вербална, родееща се с аориста по белега на миналата си основа.

Сегашно деятелно причастие (нататък СДП) има значително по-малко употреби в разглеждания ръкопис.

Архаична употреба на СДП откриваме рядко, например: И постопаѣ дне от дне достигоша Карваскихъ горахъ (8/111). Също и малко по-долу на същия лист: И вмножиша сѣ народи мосхали или московцѣ постопаѣ дне от дне в полвнощнаѣ страна. Макар и да са далече от структурно-формално гледище, тези употреби създават усещането за деепричастие, което пък от своя страна, както знаем, в СБЕ функционално (а и донякъде формално, поради своята неизменяемост) се сближава с наречието.

Субстантивирани и адективирани сегашни деятелни причастия на основа -щ- също не липсват: Какъ господствѣющихъ и гордящихъ ѡ народѣ и ѣзыка силнагѡ не превдѡлѣннѣи ѡ бранѣхъ (4/98).

Значително по-редки (особено сравнени с тези на МДП 1) са архаичните „неправилни“ употреби, които илюстрират семантична промяна с глагол:

и не могий побѣдѣти ихъ и сотвори миръ с ним (13/116).

Сегашно страдателно причастие – открива се сравнително рядко, предимно в пасивни конструкции или като прилагателно: да не будем посмеваемѣй и зкоряемѣй (5/99); Но от Констандина гонимъ бя (15/118); и не ли са биле славни и храбри и слышимъи по вселенная (5/99).

Миналите страдателни причастия не са разглеждани също по причина на тяхната устойчивост по отношение на употреба и форма в развойните етапи на българския език.

Традиционно причастията се причисляват към глаголната система, включени в общото наименование **нелични глаголни форми**. Тази систематика се базира на тяхната глаголна основа и функционирането им в езиковата система, като се оставя на заден план тяхната хибридна структура (глаголна основа и именен формант). Не може обаче да се пренебрегва фактът, че сериозните промени, които претърпяват във времето, говорят за кръвната връзка с именната система. И това вероятно се оказва решаващо за тяхната съдба.

Изнесените данни не претендират за изчерпателност, но са едно начало за бъдещо по-детайлно и задълбочено изследване на неличната глаголна система в късните етапи от развоя на езика ни и в частност на крайно интересните превъплъщения на причастията.

При работата с текста на Кесариевия препис се добива усещане за някаква особена връзка и препокриване между езика и съдържанието на тази книга. В Паисиевата „История“ откриваме една трогателна носталгия по миналото на нашия народ и държава и макар да виждаме някои исторически неточности и несъответствия, ставаме подвластни на патриотичния патос и свещения завет да пазим родовата памет, защото няма бъдеще без история. По подобен начин би могла да се усети тази носталгия към „стария език“. Макар да ги виждаме тук в известна степен нестройни и „неправилни“, тези архаични парадигми ни припомнят, че всяко ново качество в езика ни днес е в силна родова връзка с отминалото и вече позабравено такова. Защото няма бъдеще без история – както при хората, така и в езика!

ЛИТЕРАТУРА

- Аретов 2005:** Two Greek „Figures“ in the History of Monk Spyridon. – *Études Balkaniques*, 2005, № 4, p. 97 – 109.
- Георгиев 1979:** Георгиев, Вл. Остатъци от старобългарското минало деятелно причастие първо. // *Български език*, 1979, № 6, 491 – 493.
- Милетич 1934:** Милетич, Л. Към историята на инфинитива в българския език. // *Македонски преглед*, 1934, № 2, 1 – 8.
- Мирчев 1973:** Мирчев, К. За развоја на съчетанията кетъ + инф. в българския език. // *Славистичен сборник*. София: БАН, 1973, 69 – 72.
- Първев 1963:** Първев, Хр. Към въпроса за възстановяването на сегашното деятелно причастие в съвременния книжовен български език. // *Славистични студии*. София: „Наука и изкуство“, 1963, 131 – 147.
- Радев, ред. 2012:** *Летопис славяноболгар. Кесариевият препис на „История славяноболгарска“*. Акад. Иван Радев, предговор, редакция и бележки. 296 стр.
- Стоянов, Кодов 1971:** Стоянов, М., Хр. Кодов. *Опис на славянските ръкописи в Софийската народна библиотека*. Т. 4. София: Народна библиотека „Св. св. Кирил и Методий“, 1971, 78 – 79.
- Тодоров 1985:** Тодоров, Ил. Неизвестен препис на Паисиевата история в Хилендарския манастир. // *Старобългарска литература*, 1985, № 18, 193 – 203.
- Харалампиев 1988:** Харалампиев, Ив. Из диахронната проблематика на българския глагол. // *Български език*, 1988, № 5, 395 – 397.
- Благоевград, 2012:** http://kulturni-novini.info/news.php?page=news_show&nid=15388&sid=5

**ЕЗИКОВИ РЕАЛИЗАЦИИ НА ОПОЗИЦИЯТА *СВОЙ* – *ЧУЖД*
В ПАИСИЕВАТА „ИСТОРИЯ СЛАВЯНОБЪЛГАРСКА“**

Калина Мичева-Пейчева

Институт за български език „Проф. Любомир Андрейчин“, БАН

**LINGUISTIC REPRESENTATION OF THE OPPOSITION OWN
VS FOREIGN IN PAISII'S SLAVONIC-BULGARIAN HISTORY**

Kalina Micheva-Peycheva

*Professor Lyubomir Andreychin Institute of Bulgarian Language
Bulgarian Academy of Sciences*

In the perception of the world from a Balkan point of view important appears to be the opposition *mine–somebody else's*. In my research I pursue the aim to show how the categories „mine- somebody else's“ builds the semantic structure of *Slavic-Bulgarian History*. I prove that what is mine is always sacred even when it is pagan or it is contrary to the approved Christian norms. What is somebody else's shall always be anti-Bulgarian even when it is Christian. Paisii Hilendarski can be said to have built the unique Bulgarian perception for *mine* and *somebody else's*.

Key words: binary oppositions, mine, somebody else's, sacred, pagan, possessiveness

Чрез бинарните опозиции може да се направи цялостен – както диахронен, така и синхронен – анализ на културните и езиковите феномени. В изследванията на С. Толстая, посветени на семантичните опозиции, като основни се посочват: мъжки – женски, десен – ляв, свой – чужд, четен – нечетен, горе – долу (Толстая 2004: 558). Иванов и Топоров дават като базови противопоставянията: горе – долу, ниско – високо, бяло – черно, тъмно – светло, ден – нощ, мъжко – женско (Иванов, Топоров 1965). Българските етнолингвистични анализи открояват семантичните опозиции: свое – чуждо, добро – зло, хубаво – лошо, чисто – нечисто (Илиева 2006, Китанова 2010а, 2010б, Панчев 2009, Мичева-Пейчева 2006, 2012, Пенчева 1998 и др.). Според Т. Цивян в разбирането на света от гледна точка на балканския мироглед ос-

новополагаща е опозицията *свое – чуждо*, която корелира с вътрешно – външно, близко – далечно и положително – отрицателно (Цивян 1990: 69 – 77).

Следователно опозицията *свой – чужд* е сред базовите бинарни опозиции. Несъмнено сакралното се свързва със *своето* както в пространствен, така и в духовен план и съответно профанното се съотнася с чуждото, неусвоеното, непознатото и нерегламентираното. Съществуват обаче множество примери за преливане на *своето* в *чуждото* и обратно. Така се конституират и двата гранични субекта – „свой сред чужди“ и „чужд сред свои“. В изследването си поставям задачата да покажа по какъв начин *своето* и *чуждото* изграждат смисловата структура на Паисиевата „История“, като анализирам езиковите реализации на опозицията с оглед на видовете посесивност и тяхното маркирано присъствие в текста. За по-голяма яснота първо ще бъде разгледана културната парадигма на *своето*, но често пъти в контекста на противопоставянето с *чуждото*. Езиковият материал е ексцерпиран от текста на „История славянобългарска“ на съвременен български език.

Човек усвоява действителността, превръщайки я в *своя*. В зависимост от степента на задължителност на притежателните отношения между субект и обект регистрираме два вида посесивност – отчуждаема и неотчуждаема. Първата характеризира отношението между човека и вещите от материалния свят. При отчуждаемата посесивност собствеността може да преминава от един посесор върху друг. „История славянобългарска“ е изпълнена с примери как земите на даден владетел могат да сменят притежателя си – например от български да станат гръцки или сръбски и обратно.

Неотчуждаемата посесивност е вътрешно присъща на човека и определя параметрите на неговата материална и духовна същност. Към неотчуждаемата посесивност спадат физическите качества и части от човешкото тяло; а също и емоционалният, интелектуалният и социалният живот на човека, както и взаимоотношенията в различни сфери – професионална, социална, роднинска.

Поради голямото разнообразие от отношения, качества и обекти се отделят няколко вида притежателност, които изграждат категорията неотчуждаема посесивност, като всички те са засвидетелствани при реализациите на *свой* в „История славянобългарска“.

1. Реална притежателност. Отнася се до онези неща, с които индивидът разполага и които не могат да станат чужда собственост, например живота, мислите, сърцето, а също и до качества, които при-

тежава, като смелост, честност, преданост и т.н. В „Историята“ на Паисий има голям брой примери, отнасящи се до *своя живот, своите мисли*.

2. Псевдопритежателност. Формално тя се изразява със същите езикови средства, както и реалната, но характеризира човешките взаимоотношения с несиметричен характер. Важно е да се отбележи, че отношението на притежание и отношението на принадлежност се изразяват еднотипно във формален план – *своите деца* и *своите родители*. „История славянобългарска“ е изпъстрена с лексика, разкриваща именно тези отношения на псевдопритежателност: както в аспекта на двойката бащи – синове, така и в социален план на господар – подчинен, военачалник – войска, цар – везири и т.н.

3. Рефлексивна притежателност (или по думите на В. Топоров **взаимопринадлежност** (Топоров 1984). Тук посесорът е притежател и притежаван едновременно. Идеята на „Историята“ е, че вербализираната същност „български цар“ превъзхожда не само своите подчинени, но и своите близки, както и останалите владетели, затова и този тип отношения на равностойност по отношение на притежанието е най-слабо засегнат.

4. Реверсивна притежателност. Към нея принадлежат онези посесивни отношения, при които личността е посесор в плана на изказа, но всъщност тя самата е обект на притежание. В Паисиевата „История“ този тип притежателност е изключително силно изразена. Принадлежността към един род, едно отечество, една земя, към българското в по-общ смисъл е ключова в изграждането на самото произведение.

Както бе посочено по-горе, отчуждаемата посесивност се отнася до връзката между човека и вещите от материалния свят, тоест до притежанието. В текста на „История славянобългарска“ този тип посесивност е изразена в следните примери:

„Блаженият мой баща цар Асен изразходва цялото свое богатство и съкровище за милостиня на бедните и църквите.“

„Покорил много села и градове под своя власт.“

В първия пример ясно личи корелацията между опозицията свой и сакрален, от една страна, и чужд и профанен, от друга. Блаженият цар жертва своето богатство в името на сакралното – милостиня на бедните и църквите. Във втория пример отчуждаемата посесивност е изразена в словосъчетанието *своя власт*, което означава присвояване на чуждото и превръщането му в свое, тоест смяна на посесора. По-

добни примери се срещат и с обратен знак: врагът – турците, да завладее българска земя.

„Турците ги обградиха отвсякъде и ги покориха под своя власт и иго.“

Налице е и трети вариант на смяна на посесора – тогава, когато земите са завладени от изконния си собственик, тоест е извършена своеобразна реабилитация, придобиване отново на собствеността:

„...и след това взели своята българска земя и Стефановата държава преминала у българите.“

Ще бъде разгледана и неотчуждаемата посесивност с нейните подвидове, като се има предвид, че често един и същи пример може да се съотнесе не само към една разновидност на притежателност. **Първият вид неотчуждаема посесивност е тази, която засяга онези неща, които индивидът наистина притежава и не могат да му бъдат отнети – мислите, желанията, способността да определя живота си:**

„В тази пустиня прекарал много години и завършил свято своя живот.“

„И като възприел монашеско одеяние, завършил своя свят живот.“

„Но имал прост и свят живот и чрез този свой прост живот угодил на Бога.“

„Със своя живот и учение просветил цяла България.“

В Паисиевата „История“ има множество сходни примери, като значителна част от тях съдържат превърналото се в устойчиво в този контекст словосъчетание – „своя свят живот“. Тази характеристика се отнася най-често до българските владетели, с нея авторът не само възвеличава българските управници, с тази магическа формула той ги отъждествява с божиите служители, като ги приобщава към светостта. Така отново се затвърждава връзката между опозициите свое – чуждо и сакрално – профанно. Субектите се отказват от светското и се отдават на Бога чрез пустинничество, аскетизъм, замонашване, лишен от суета живот. Според Паисий именно такъв живот е угоден на Бога. В последния пример е използвана хипербола, с която се акцентира върху делото на един човек, който е посветил живота си на България и на нейното просвещаване.

Псевдопритежателността, като част от отчуждаемата посесивност, се отнася до лексикална група от корелиращи двойки, при които единият член е доминиращ, а другият – подчинен: деца – родители, господар – роб и др. В „История славянобългарска“ тази лекси-

кална група е богато засвидетелствана. Част от употребите се отнасят до традиционната парадигма на възприемането на *своите бащи, своите синове, своите майки, своите господари* като близки, скъпи, неизменна част от Аза.

„Тук със своите родители бил пленен и Василий Македон.“

„Така неутешимо ридаели и въздишали по своите чеда, майки, бащи и сродници.“

Друга част от засвидетелстваните реализации разглеждат преобръщането на парадигмата, превръщането на реда в хаос – изправянето на децата срещу бащите, на слугите срещу господаря.

„По-младият му син малко следвал заповедите на своя баща, бил развратен във вярата и нетърпим за българите, затова те го изгонили от престола.“

„Дал на своя син и майка му управлението на Видин и околностите. След известно време Страшимир по внушение на майка си започнал да не слуша своя баща, а се обявил за цар на Видин и не се покорявал в нищо на баща си.“

„Но така турците пак се укрепил срещу Вукашин и го подготвили назад и бил убит от своя слуга.“

Непочитането на бащата, отдаването на разврат и поругаването на вярата превръщат *своя* в *несвой*, в недостоеен за престола. Неподчинението на бащата, отделянето на неговата земя и заграбването ѝ превръща сина не само в недостоеен за отеча си, но и за отечеството си. Интересен е примерът, в който не турците като чужди, а своят убива господаря си, следователно своят се оказва не само проводник на чуждото, но и заплашителен като него.

Важен е и следният пример, който показва предателството на болярите спрямо царя.

„Царицата изпреварила и изпратила един епископ, който го покръстил нощем – страхувал се от своите боляри. Те обаче разбрали, че е приел кръщението, и се въоръжили срещу него. Той взел в ръка честния кръст и така като с някое копие победил всички.“

Той е значим с това, че се реализира не само опозицията *свой* – *чужд* в смисъла на превръщането на своите в чужди и опасни, а и с преплитането на своето с божественото. Царят се изправя срещу лъжесвоите, въоръжен само с честния кръст, тоест само с вярата си, и ги побеждава.

Религиозната кодираност ясно проличава в названието *своите монаси*. Игуменът Тома ги мисли като свои, той е поставен над тях

като висшестоящ в църковната йерархия. Затова и говорим за псевдопритежателна посесивност.

„Казал на своите монаси: „Ако се боите от смъртта, скрийте се в гората, а които искате да умрете за православната вяра – последвайте ме.“

Тук игуменът използва своя авторитет, за да им помогне да направят правилния избор – да изберат вярата, но все пак им оставя възможност сами да решат като всеки добър господар.

Смятам, че в рамките на третата категория на взаимоприетежателността могат да се причислят както съпругът/съпругата, съседът, приятелят, така и братът, ако се абстрахираме от идеята за старшинство, като се отчита казаното по-горе – в текста рядко става дума за взаимоприетежателност в пълния смисъл на думата. В Паисиевата „История“ част от примерите представят идеята за братството като взаимопомощ, разбирателство, напътствие и любов.

„По съвет на брат си Методий оставил света, приел и той монашески сан и прекарал свят живот.“

В текста има доказателство и за преосмисляне на отношенията между братя, които започват да бъдат белязани от завист и мъст, вместо от обич.

„Страшимир не поискал да отиде на помощ на брат си Шишман, поради злобата и ненавистта си, която имал срещу Шишман.“

Тази трансформация на своето се простира и върху съпругата, която като един от най-близките до „Аз“-а субекти може да предаде доверието му, да разруши своето и чистото.

„Царувал три години в Охрид, водел свят и богоугоден живот и бил убит от жена си и шурей си заради своя чист и въздържателен живот и православната вяра.“

Вероятно най-важният вид неотчуждаема посесивност в този контекст е **реверсивната притежателност**. Тази категория се отнася до случаите, при които човекът е част от дадена група, включително и езикова група, общност, нация, която назовава своя, въпреки че всъщност той ѝ принадлежи – *своя род, своя народ, своето Отечество*.

Именно осъзнаването на индивида като част от една българска, езиково, културно и исторически детерминирана общност е основна цел на Паисиевата „История“. Ключови за текста са понятията: *свой род, своя Родина, свой език, своя вяра, своя история*, които се използват многократно в текста с цел онези, към които е насочено посланието, да се припознаят като част от това свое.

„Написах я за вас, които любите своя род и българското отечество и обичате да знаете за своя род и език.“

„И за вас е потребно и полезно да знаете известното за делата на вашите бащи, както това знаят всички други племена и народи за своя род и език.“

„Така българите от всички славянски народи най-напред приели православието, най-напред са имали патриарх и царе и започнали да четат по своя език.“

В третия пример българите, като реализация на своето, са представени като най-напредничави сред всички славянски народи както по отношение на религията, така и на държавната уредба, а също и на писмеността. Да покаже своето като обективно най-стойностно, най-велико и новаторско, да изтъкне неговите неоспорими качества, с които превъзхожда останалите народи, като се позовава на исторически достоверни документи, е основната смислова линия в повествуването на Паисий. Приобщаването на „краля“ към народа ясно личи от следния пример:

„Българският крал Тривелий е приел кръщението със своя български народ.“

Единната църковна принадлежност е важно свързващо звено при утвърждането на българската духовност, важно е и институционализирането на вярата в лицето на патриарх от своя род.

„Поставили си патриарх в България и така, докато съществувало българското царство, имали патриарх от своя род.“

В „История славянобългарска“ се поругават онези, които предават своя род и език, които се поддават на чужди влияния и чужди владетели, защото те нарушават целостта на своето, изключително важна за функционирането на опозицията свой – чужд с присъщия за нея антагонизъм.

„Но поради що ти, неразумни, се срамиш от своя род и се влачиш по чужд език.“

„Който чете на латински език и изповядва римското изповедание и вяра – да му се отреже езикът“

„Аз видях у много българи, че правят така и се водят по чуждия език и обичаи, а своя език хулят.“

В „История славянобългарска“ многократно е засвидетелствана опозицията свой – чужд, когато своите са равнозначни на прости, незлобливи и богоугодни, а чуждите са описани като: „мъдрите и политични (гърци) ... отнемат от простите и грабят несправедливо и повече

грях, а не полза добиват от своята мъдрост и политичност“. По този начин Паисий дава превъзходство на първите.

„Виж Бог обича повече простите и незлобливи орачи и овчари. А ти се срамуваш, защото българите са прости и безхитростни орачи, оставяш своя род и език и се хвалиш с чуждия език и се влачиш по техните обичаи.“

Чуждото е провидяно от гледна точка на отношението към своето. В текста е представено мнението на чуждите за българите, което е често негативно, тъй като за останалите народи българите са не просто чужди, те са опасни, те могат да нарушат целостта на тяхното свое.

„Гърците считали българите за прости и глупави.“

„И така много пъти ни укоряваха сърби и гърци, че нямаме своя история.“

„Някои от тях хулят българите, че били прости и некнижни в грамотността, но тези сърби и руси да благодарят на Бога, заедно ги е запазил от агарянско робство и от гръцка архиерейска власт, от които страдат българите.“

Но пак чужденците казват:

„Българите са страшни за целия свят, малък народ, но непобедим.“

Познанието е посочено от Паисий като спасение на българите от негативната оценка на чужденците:

„Четете и знайте, за да не бъдете осмивани и укорявани от другите племена и народи.“

Мнението на българите за чужденците също не е ласкаво:

„Така водели своето потекло от латините, а вземали жени от други кралства и съвсем нямали от сръбски род никакво поколение – нито женско, нито мъжко.“

„Така и сърбите, които са турски поданици, са много по-прости и бедни от българите, а които са под немска власт, са малко по-образовани.“

Българите според автора трябва да обвиняват чуждата духовна власт за своята неграмотност, защото, поставени в чужда среда, те са били асимилирани, изгубили са своята идентичност:

„И не се грижат за български училища или учение, но обръщат всичко на гръцки език, затова българите са станали прости и неучени.“

В текста чуждото е представено предимно в лицето на чуждия асимилатор и завоевател. Чуждият е този, който се изправя срещу своето пространство, той разорява, плячкосва, подпалва, съсипва, той

нарушава хармонията, реда, благочестието. Чуждото е антихристиянско, то корелира с безбожното, дяволското, въпреки че част от примерите се отнасят до чужди насилници, привидно изповядващи християнството.

„Радвали се турците да завземат България и два пъти ги пустили през своята земя срещу България.“

„Никифор събрал безчислена войска и настъпил срещу България... Така безбожно опустошавали земята, отдето минавали.“

„Тогавата латините дошли по море, разорили и изгорили Света гора Атонска, избии много свети отци за благочестието им и тръгнаха срещу България.“

В Паисиевата „История“ има красноречив пример за разпознаване на чуждото като свое по един общ семантичен признак – християнската вяра. Но развързката показва, че макар да имат обща религия, врагът си остава враг.

„Когато видял пред влашкото войнство християнските кръстове, не поискал изобщо да се бие с християните. Така Марко бил убит във Влахия.“

Търсенето на помощ от чужди народи също се оказва несполучливо. Българите, потърсили убежище във Франция, са измамани, разделени по чужди домове и избити.

„Тези българи, девет хиляди, се вдигнали и отишли във Франция при крал Дагобард – молели място, за да се поселят. Той ги измамил и ги разделил по чужди домове. Заповядал на своите и за една нощ ги избии всичките с жените и децата им.“

Пристрастността на автора личи в цялото изложение на „Историята“. Българското нахлуване в чужди земи се разглежда като подвиг, навлизането на чужди войски на българска земя като светотатство. Причината е в принадлежността на Паисий към България, осмислянето на родината като своя, а на всичко извън нея като чуждо, но обект на потенциално усвояване.

„Така цар Симеон Лобас с Божие съгласие правил много пакост на гърците и непрестанно воювал с тях.“

„Но като не успял да превземе Едрене, дал на войниците много злато, отворили му нощем и така завзел града и го опустошил окончателно.“

В последния пример прибегването на Симеон до подкуп се смята за добра постъпка, а онези, които продават своето срещу материални блага, се оценяват като родоотстъпници. Двойното отношение на Паисий личи и в следния пример:

„Бил езичник, но по Божия воля направил много пакост на гърците.“

Тук езичникът е подкрепен от Бог, а християнинът, в лицето на гръка, е обречен на гибел. Това съждение влиза в противоречие с християнската догматика, но не и с авторовата смислова линия, според която българското винаги е чисто, свято и подкрепено от Бог, а чуждото е вредоносно, опасно и заслужава да бъде унищожено.

Анализът на езиковите и смисловите реализации на опозицията *свое – чуждо* в текста на „История славянобългарска“ доказва, че са налице неотчуждаема и отчуждаема посесивност, като в рамките на втората най-съществена е реверсивната, тъй като се отнася до своя род, своя език и своята история. Именно в тази парадигма **своето е винаги сакрално** дори когато е езическо или влиза в противоречие с утвърдените християнски норми на поведение. По същата причина **чуждото е винаги антибългарско** дори когато е християнско. Следователно Паисий Хилендарски изгражда последователно **българската представа за своето и чуждото**.

ЛИТЕРАТУРА

- Иванов, Топоров 1965:** Иванов, В. В., В. Н. Топоров. *Славянские языковые моделирующие системы (древний период)*. Москва: „Наука“, 1965.
- Илиева 2006:** Илиева, И. Интерпретация на опозицията *свое – чуждо* и *добро – лошо* в езиковата картина на света. // *Свое и чуждо в културата на българи и сърби*. Велико Търново: УИ „Св. св. Кирил и Методий“, 2006, 26 – 39.
- Китанова 2010а:** Китанова, М. Концептът семейство в българските пословици и поговорки. // М. Китанова. *Етнолингвистични етюди*. Велико Търново: ИК „Знак 94“, 2010, 99 – 134.
- Китанова 2010б:** Китанова, М. Семья и её ценности в болгарских пословицах и поговорках. // *Славянский мир в третьем тысячелетии. Славянские народы: векторы взаимодействия в Центральной, Восточной и Юго-Восточной Европе*. Москва: Институт славяноведения РАН, 2010.
- Мичева-Пейчева 2006:** Мичева-Пейчева, К. Конотациите на свещеното. // *Български език*. София: Изд. на БАН, № 1, 2006, 5 – 12.
- Мичева-Пейчева 2013:** Мичева-Пейчева, К. Опозицията *свой – чужд* в старобългарските класически произведения. // *Славянский мир в третьем тысячелетии*. Москва, 2013 (под печат).
- Панчев 2009:** Панчев, И. Към опита за лингвокултурна съпоставка на концептите *добро* и *зло* в български и руски език. // *Български език*. София: Изд. на БАН, 2009, №1, 81 – 87.

- Пенчева 1998:** Пенчева, М. *Човекът в езика. Езикът в човека*. София: УИ „Св. Климент Охридски“, 1998.
- Славянские древности:** *Славянские древности. Этнолингвистический словарь*. Т. I. Москва, 1995; т. II. Москва, 1999; т. III. Москва, 2004; т. IV. Москва: „Международные отношения“, 2009.
- Толстая 2004:** Толстая, С. М. *Оппозиции семантические. // Славянские древности*. Т. 3, Москва: „Международные отношения“, 2004.
- Топоров 1984:** Топоров, В. *Категория посесивности. Функциональная грамматика*. Ленинград, 1984.
- Цивьян 1990:** Цивьян, Т. В. *Лингвистические основы балканской модели мира*. Москва: „Наука“, 1990.

***НАЧАЛОТО ПАИСИЙ В ОБРАЗОВАНИЕТО
ПО БЪЛГАРСКИ ЕЗИК И ЛИТЕРАТУРА***



УЧЕБНИТЕ ВИЗИИ НА „ИСТОРИЯ СЛАВЕНОБОЛГАРСКАЯ“ И ПАИСИЙ ХИЛЕНДАРСКИ

Елена Тачева, Елисавета Стойчева
Югозападен университет „Неофит Рилски“, Благоевград

SCHOOLCHILDREN'S VISION OF SLAVONIC-BULGARIAN HISTORY AND PAISII HILENDARSKI

Elena Tacheva, Elisaveta Stoycheva
Neofit Rilski South West University, Blagoevgrad

The work researches „Slavonic-Bulgarian History“ in Bulgarian literary history and in the national literary canon. It compares the concepts of Paisii and his „History“ that have been introduced into academic and high-school literature and the actual memory about the author and his literature in the public. Scholars discuss the symbolizations which Paisii distinguishes about modern Bulgarian consciousness. The work is based on field researches.

Key words: Paisii Hilendarski, „Slavonic-Bulgarian History“, literary history, literary canon, memory, national symbol

Работата представя в обобщен вид някои от аспектите на образователно-изследователската програма на проекта „Четвърт хилядолетие „История славеноболгарская“, финансиран от Фонд „Научни изследвания“ към Министерството на образованието, младежта и науката. В рамките на тази програма под ръководството на доцент Елена Тачева в Югозападния университет „Неофит Рилски“ беше сформирана студентска изследователска група, която приключи дейността си с разработването на пет дипломни работи в тематичното поле на паисиезнанието. Общата им цел беше да извлекат теренен материал за актуалното състояние на паметта за Паисий, за „История славеноболгарская“ и за Възраждането. В Банско, Благоевград, Самоков и Доспей бяха направени около 130 анкети и няколко по-дълги интервюта, които се съхраняват в архива на проекта.

Част от направените анкети съдържат въпроса *Какъв е първият източник на знанията за Паисий и неговата история?* Тук Фатиме

Тиберова (Тиберова 2010), сравнявайки отговорите в направените от нея анкети с тези на Елисавета Стойчева (Стойчева 2010), констатира любопитен факт – докато Елисавета е срещнала хора в зряла възраст, които твърдят, че за първи път са чули името на Паисий в домашна среда, сред по-младото поколение (между 18- до 25-годишна възраст) такива няма. Отговорите, които Фатиме е получила от своите интервюирани, посочват като единствен източник на информация училището. Това е важен факт, който може да бъде интерпретиран в посочките на различни изследователски области, но за нуждите на настоящото изложение е направен опит да бъдат анализирани училищни и университетски учебници по литература.

Анализът извежда една най-обща характеристика – учебните помагала от края на ХХ век по правило не коментират формалните качества на „История славеноболгарская“ и предпочитат да представят съдържателните ѝ страни, като слагат акцент върху емоционалните внушения на текста, извлечени главно от двата предговора. Продуктът на тази образователна стратегия може да бъде наблюдаван много отчетливо във всяка една от направените анкети и особено в тези на Зорница Юнчова (Юнчова 2009: приложение с анкети). В тях на въпроса *Какво е значението на „История славеноболгарская“?* обикновено се дава типов отговор, който най-често въвежда представите за преодоляването на срама и за раждането на гордостта да си българин.

В сравнение с по-старите учебни книги учебниците от началото на ХХІ век конципират познавателна парадигма, в която все по-настоятелно се спират на въпросите за жанровата характеристика на „Историята“ и на филологическите специфики на словото в нея. Представителен пример в тази посока е учебникът за Х. клас на изд. „Анубис“, с авторски колектив Клео Протохристова, Николай Аретов, Ренета Божанкова, Роман Хаджикосев и Светла Черпокова. В този учебник още уводните думи за Паисий казват, че той е „строителят на новата българска словесност“ (Протохристова и съавтори 2001: 179). В статията за „История славеноболгарская“ се подчертават „синкретичният характер“ на текста и фактът, че „...от Херодот през Волтер до Мишле повествованието за миналото е част от изящната словесност“, апликиран обаче с опасението, че това „днес може да изглежда странно“ (Протохристова и съавтори 2001: 180 – 181). Вероятно за да уталожни това опасение, авторът на учебниковия материал подчертава, че за своите съвременници историята е била „увлекателно забавно четиво“.

В сходен вариант е представена Паисиевата история и в учебника на издателство „Диоген.bg“ с авторски колектив Младен Влашки, Валери Стефанов и Александър Панов. В обособения тук параграф №5, озаглавен „Мястото на „История славеноболгарская“ в литературната история“, е казано следното: „книгата на Паисий е възприета като важна книга на българското самопознание. Художествена литература тя безспорно не е, но тя все пак е „литература“, защото прави от езика, света и човека открит, парещ проблем“ (Влашки и съавтори 2001: 156).

Тук отново ще надвърнем в анкетите, които предлагат отговор на въпроса: *Какво е всъщност „История славеноболгарская“?* Изследването на Фатиме Тиберова сочи, че „История славеноболгарская“ се приема като история в 90% от анкетите. 10% от анкетираните смятат, че „Историята“ е едновременно историографски текст, литература, публицистика, легендарен разказ. Сред направените от Зорница Юнчова и от Елисавета Стойчева анкети, които не съдържат директен въпрос за характера на историята, има само няколко отговора, които определят творбата на Паисий като факт на новата българска литература.

Рецептивната история на „История славеноболгарская“ убеждава, че далеч не във всички етапи от битуването си текстът е мислен като природнолитературен. Затова ще се опитаме да направим преглед на литературно-историческия механизъм, по който през четвъртхилядолетието на неговото съществуване в Паисиевото творение се припознават литературни качества или му се вменяват такива.

Както е известно, XVIII век чете „Историята“ като сакрален текст, поставя я в храмовете, обгражда я с анатемии, загубва името на автора ѝ. Истинското „възрожденско“ четене на Паисий започва едва през XIX век – след 1836 година, когато Христати Павлович публикува съкратена версия на творбата в послеслова на своя „Разговорник греко-болгарски“. В режима на четене, въведен в „Разговорника“ и повторен и в „Царственика“ от 1844 година, е отразен типичен за новото време рецептивен избор. В него изпъква формулата „владетелска история в учебен вид“ и се извежда на първи план познавателната есенция на Паисиевата книга, като националният ѝ патос остава донякъде замъглен. От друга страна, на фона на генерираната през 40-те години на XIX век българо-гръцка църковна разпра вече може би този патос не е така разтърсващ както в средата на предходното столетие.

Павлович участва задочно и в един втори режим на четене, своеобразно реализиран в дискусията между вътрешните, одеските и букурещките възрожденци относно целесъобразността на печатно тиражиране на Паисиевата история. Усъмняването в историката на текста и

съзнанието за неговата фактологична недостатъчност и неактуалност силно накърняват статута му на безспорен източник на сведения за националното минало. Но и същевременно протектират трансформации, които съпътстват въвеждането му в нов статут – този на ценен паметник на националната книжовност. Всъщност през тези трансформации XIX век чете Паисиевата творба все по-малко като история и все повече като литература, разпадайки я понякога до литературоградящи елементи като елегически и епически сюжети или мото-сентенции (например при Г. С. Раковски или Р. Жинзифов).

Нов етап във възрожденския прочит на „История славеноболгарская“ настъпва с прочутата Дринова статия „Отец Паисий, неговото време, неговата история и учениците му“, отпечатана през 1871 година в „Периодическо списание“. С нея Марин Дринов поставя началото на модерното паисиезнание, конципирайки идеята си хилендарският монах да бъде поставен „начело“ на Възраждането. Този първи научен текст предлага една от най-разпространените визии, в които новото време въвежда Паисий: в нея „профетичното слово на Паисий мистично се понася „над първоначалния хаос“ и разнебитените и разглобени Българи от този глас се начнали да се сглобяват пак в един народ“ (Дринов 1909: 117). Силуетът на Дриновата визия все още се долавя в публичната среда на днешна България и дори в направените анкети можем да видим метаморфозите на Паисий по Дринов – „родоначалника на Възраждането, „бащата на българщината“, създателя на „епохално дело, което е дало и дава голямо отражение в миналото, настоящето и бъдещето на България“ (Юнчова 2009: приложение – анкети).

Въведената от Марин Дринов нова оптика на четенето, към която късното Възраждане се ориентира, ревизира критериите за оценностяване на текста. Дринов настоява, че „...произведението на о. Паисия и не трябва да се оценява като научно произведение. То има друга цена, друго значение, привело е друга по-действителна полза народу ни – от тази страна трябва и да се разглежда и оценява“ (Дринов 1909: 123). Така модерната литературна институция поставя „История славеноболгарская“ в парадигмите на просвещенската литературна доктрина и разпознава в нея полезната книга, която постига „съживяване българската народност“. Както показват направените анкети, и към този момент ежедневното съзнание „помни“ Паисий като първи будител и съживител на заспалите българи.

В интерпретацията на Дринов „История славеноболгарская“ вече не е история, тя е нещо друго – творение, направено не да казва истини, а да внушава ценности, паметник на старото българско слово, който не само вдъхва любородни чувства, но предизвиква и появата на „други, по-малки

трудове“ в „новобългарската ръкописна писменност“. Заради всичко това Паисиевата история се оказва в Дриновия прочит „най-драга книга на българите“. Оттук до окончателното ѝ прехвърляне към полето на литературата не е останало много. То се стопява в края на XIX век с появата на първите български литературни истории – тези на Георги Попов (Попов 1886), Димитър Маринов (Маринов 1887), Моско Москов (Москов 1895) и Александър Теодоров-Балан (Теодоров-Балан 1896), които с готовност приютяват в своите разкази Паисий и „История славеноболгарская“.

Основната схема (можем да я наречем и „класическа“ литературно-историческа интерпретаторска схема на „История славеноболгарская“) е изкована в първите три десетилетия на XX век, когато се появяват изследванията на Иван Шишманов, Боян Пенев и Михаил Арнаудов.

Сред няколкото текста, които Шишманов посвещава на Паисий, статията „Паисий и неговата епоха“ от 1914 г. има решаващо и институционализиращо значение. Юбилейният ѝ повод подтиква рефлекс да се съберат символните капитали на личността Възраждане, личността герой, личността демиург и да се зададе нов хоризонт на националното ѝ присъствие. Опирайки се на направеното от Марин Дринов, но и отгласвайки се от него, Иван Шишманов въвежда трансформации не само в образа на Паисий, но и в измеренията на неговото време. Извеждайки синтактична връзка между героя и епохата, Шишманов всъщност довършва процедурата по тяхното идеологическо наслагване в единна национална култура (Тачева 2006). В нея Паисий вече не е просто текст, нито просто автор, а се превръща в иконичен знак на Възраждането. Близо век Шишмановите представи задават „високата“ теория на Възраждането.

Тук отново можем да обърнем поглед към нашите анкети. Сред тези, които е направила Моника Ризова (Ризова 2010), има въпрос: *С какви по-важни имена и събития свързвате Възраждането?* Почти 100 % от отговорите сочат на първо място името на Паисий Хилендарски. На въпроса: *Какво бихте избрали, за да изразите символично Възраждането?* – над половината от анкетираните (53%) дават като отговор „История славеноболгарская“. Можем да предположим, че училището и вероятно не толкова учебниците по литература, а тези по история са културният проводник, през който до съзнанието на днешните млади хора са достигнали, вече стигматизирани, представите на Дринов-Шишманов.

Апогеят на литературната институционализация на Паисий и „Историята“ се случва в края на 20-те и началото на 30-те години на XX век и е свързан с големите литературно-исторически проекти на М. Арнаудов:

шесттомната Библиотека „Български писатели“, 1929 – 1930 , и на Б. Пенев – петтомната (по-късно четиритомна) „История на новата българска литература“, 1930 – 1936.

Библиотека „Български писатели“ формулира и дава отговор на един фундаментален въпрос: „...кой е онзи литературен факт, който има „правото“ да стане част от литературната история и по какви критерии се определя неговата значимост“ (Вачева 2003). Първата студия в „Библиотеката“ е посветена на Паисий. Тя не е дело на Арнаудов, който тепърва ще създаде паисиеведската си монография, а на Никола Филипов. Най-общо може да я определим като скромна и немногословна, очевидно повлияна от интерпретативната схема, заявена в ранните публикации на Боян Пенев. Тази студия не добавя нови капители към знанието за Паисий, но го придвижва напред дори само с включеността си в Арнаудовата „Библиотека“, а също и с едно от безспорните си паисиеведски следствия – осигурява Паисиевото място в поименния списък на българските писатели.

Малко по-късно Боян Пенев, като се придържа максимално към теоретическите постижения на учителя Шишманов, успява да намери своя собствена посока, която съществено променя облика на паисиезнанието. Завършеният вид на Боян-Пеневата концепция е отразен в том първи на „История на новата българска литература“. Поместеният там обемен очерк за Паисий още с началните си твърдения изявява новостта на литературно-историческото равнище, до което се е придвижила науката. Паисий вече е родоначалник не само на Възраждането, той „започва“ с труда си „нашата нова литература“ (Пенев 1976: 464). Дошло е времето за основните щрихи от образа на един друг Паисий – първописателя, след чието перо тръгват негови събратя словотворци, за да изградят целостта на българската книжовност.

Една от големите задачи на „История на новата българска литература“ е да посочи кое в „История славеноболгарская“ може да бъде смятано за литература. В тази посока са реализирани няколко възможности. Първата е свързана с образния анализ на Паисиевия текст, много по-обемен в сравнение с всички предхождащи го на други изследователи. Втора възможност се открива в текстологичното сравняване на Паисиевия текст с този на Мавро Орбини, за да изпъкне богатството от творчески решения, предприети от Паисий на фабулно и композиционно ниво. Голям ресурс за „олитературияването“ на „Историята“ е видян в езика и стила. Чрез успоредявания с дамаскините и с други текстове от епохата Боян Пенев чува „лирическите“, „елегическите“ и „сатирическите“ интонации в стила, а в езика вижда „движение и живост“, които възприема като признаци с ху-

дожествено-естетически характер. И накрая, след конципирането на този начален корпус от литературни качества Паисиевото творение се сдобива и с обекти на литературното си въздействие, открити в лицето на литературни последователи от всяко едно възрожденско десетилетие. Така след Боян Пенев въдворяването в пространството на литературата на „История славеноболгарская“ може да се приеме за окончателно приключило и за доста продължителен период – напълно безспорно.

Постмодерни промени в така изградената визия се налагат едва в края на ХХ век, когато вестник „Култура“ и списание „Демократически преглед“ публикуват серия статии на съвременни учени, които изявяват общи епистемологически нагласи да настояват за радикална ревизия на доминиращата класическа паисиевска парадигма и за отказ да се интерпретира „Историята“ само или главно като литература.

Посочените тенденции произвеждат осезаем дискомфорт в най-новите литературно-исторически представяния на Паисий и „История славеноболгарская“. Според нас такъв се наблюдава например в университетски учебници на Дочо Леков, Николай Аретов, Кирил Топалов, Юлия Николова, Иван Радев. В тях Паисий е изведен в преддверието на модерното слово и на литературата.

Съвременното литературоведско мислене за Паисий е произвело своеобразен парадокс – Паисий е, но същевременно и не е част от литературната персоналия на Възраждането. А „История славеноболгарская“ продължава да е част от непреодолим каноничен модел, под диктата на който литературните историци продължават да предприемат разнообразни опити за удостоверяване на литературните ѝ качества. Иван Радев, който конкретизира характера на произведението като „художествено-публицистичен“, ги търси в „динамичната композиция“, „стилните похвати“ и „равнищата на съчетаемост с други текстове“ (Радев 1997: 78 – 88); Дочо Леков – в автобиографичните елементи, в диалога с читателите и в композиционните похвати (Леков 2003: 47 – 66); Юлия Николова – в специфичната „коментарна“ форма на „Историята“ (Николова 2004: 96 – 99). Обречеността на тези опити не е причинена от липсата на търсените качества, а от липсата на епистемологична оптика към специфичната литературност – такава, каквато я разбира и продуцира собственото Паисиево време, ако, разбира се, изобщо ще продължаваме да говорим за „литература“ в българския XVIII век, който нито я мисли, нито я нарича така.

Любопитен е паралелът между научната и популярната картина на представите за Паисий и „История славеноболгарская“, отложен в проведените от студентската изследователска група анкети. Той показва, че

циркулиращите в популярното съзнание визии са филтрирали някои от дефинитивните идеи на класическото паисиезнание, легитимирани през училищни и университетски учебници, но не приемат повечето от пост-модерните паисиеведски парадигми. Особено непропускливи са към пост-модерните формулировки за Паисий като творец на „национална митология“ и като „конструкт на Възраждането“. Най-илюстративни за актуалното състояние на Паисиевото символно присъствие днес извън литературната наука са анкетите, направени от Елисавета Стойчева. В тях Паисий е мигновена и невинаги точна асоциация с миналото“. Книгата на Паисий е асоциирана с книгите за Дон Кихот и Бай Ганьо – „всички ги знаят, но никой не ги е чел“. „История славеноболгарская“ е принципно непостижимо огромна – и в символен, и в материален смисъл. На въпроса дали е чела „Историята“, 83-годишна жена от Самоков отговаря: „Знам, че е дебела книга и кога ще я четем“.

Теренните проучвания показват, че „История славеноболгарская“ не е в каталога на четените от днешния българин книги и вероятно няма да влезе в него – нито като литература, нито като история. В анкетите на Фатиме Тиберова, които бяха подготвени специално за студенти, присъства директен въпрос: *Бихте ли прочели/препрочели „История славеноболгарская“ и защо?* Преобладаващата част от отговорите са следните: „Не, защото нямам време“; „Не, защото не ме интересува“; „Не“.

Дали юбилейните ни чествания, или училищните и университетските ни учебници ще променят това, е въпрос, чийто отговор ще оставим без коментар.

ЛИТЕРАТУРА

Вачева 2003: Вачева, А. Между историята и литературата. // Библиотека „Български писатели“. Живот – творчество – идеи. т. I – IV. Варна: LiterNet, 2003 – 2004. Интернет достъп: <<http://www.liternet.bg>>

Влашки и съавтори 2001: Влашки, Мл., В. Стефанов, Ал. Панов, *Литература за 10. клас. Задължителна подготовка*. София: „Диоген.bg“, 2001.

Дринов 1909: Дринов, М. *Отец Паисий, неговата история, неговото време и учениците му*. // Дринов, М. *Съчинения*. Том I, София, 1909, 115 – 137.

Леков 2003 – 2004: Леков, Д. *История на литературата и на възприемателя през Българското възрождение*. София: УИ „Св. Климент Охридски“, т. 1. 2003.

Маринов 1887: Маринов, Д. *История на българската литература*. Пловдив, 1887.

- Москов 1895:** Москов, М. *История на българската литература*. Велико Търново, 1895.
- Николова 2004:** Николова, Ю. Записки по българска възрожденска литература. Пловдив: „Хермес“, 2004.
- Пенев 1976:** Пенев, Б. История на новата българска литература т. 1. София: „Български писател“, 1976.
- Попов 1886:** Попов, Г. Д. *Кратък исторически преглед на българската литература от началото на писмеността до нашето време*. Солун, 1886.
- Протохристова и съавтори 2001:** Протохристова, Кл., Н. Аретов, Р. Божанкова, Р. Хаджикосев, Св. Черпокова, *Литература за X клас. Задължителна подготовка*. София: „Анубис“, 2001.
- Радев 1997:** Радев, Ив. *История на българската литература през Възраждането*. Велико Търново: „Абагар“, 1997.
- Ризова 2010:** Ризова, М. *Диалозите на Неофит Бозвели в българската литература и култура*. Благоевград, 2010. Дипломна работа. ЮЗУ „Неофит Рилски“, Филологически факултет, Катедра по литература.
- Стойчева 2010:** Стойчева, Ел. „Митът“ Паисий в научното и всекидневното съзнание. Благоевград, 2010. Дипломна работа. ЮЗУ „Неофит Рилски“, Филологически факултет, Катедра по литература.
- Тачева 2006:** Тачева, Ел. Паисий и неговите епохи. // *Иван Шишманов - ученият и гражданинът*. Шишманови четения, книга 2. Под ред. на Р. Дамянова и колегия. София: „Карина – Мариана Тодорова“, 2006, 84 – 89.
- Теодоров-Балан 1896:** Теодоров-Балан, А. *Българска литература. Кратко ръководство за средните и специалните училища*. Пловдив, 1896.
- Тиберова 2010:** Тиберова, Ф. *Постмодерният Паисий*. Благоевград, 2010. Дипломна работа. ЮЗУ „Неофит Рилски“, Филологически факултет, Катедра по литература.
- Юнчова 2009:** Юнчова, З. *Паисий и Банско днес*. Благоевград, 2009. Дипломна работа. ЮЗУ „Неофит Рилски“, Филологически факултет. Катедра по литература.

НАЧАЛОТО „ПАИСИЙ“ – ВЪВ И ИЗВЪН УЧИЛИЩЕТО

Атанас Бучков

Пловдивски университет „Паисий Хилендарски“

„PAISII“ AS A BEGINNING – IN AND OUTSIDE SCHOOL

Atanas Buchkov

Paisii Hilendarski University of Plovdiv

The paper analyses the results from a questionnaire for pupils dedicated to Paisii Hilendarski and carried out in a range of Bulgarian schools. The outcomes of the inquiry are looked into in view of the crisis of national identity, engendered by “the cracking of memory”.

Key words: identity, memory, crisis

Под паметта и забравата е животът.

Пол Рикьор

Юбилей като този винаги таи възможността себеразбиращо да се запитаме достигат ли до нас думите на Яворовия Христофоров, че сме „страна [...] с много празници в календара и с никакъв празник в сърцата“. Разбира се, запитването може да се състои по много и различни начини, практикувани от етнологзи, социолози, културни антрополози... Всеки поглед посвоему може да се вгледа в състоянието на националната идентичност. В случая ще се опитам да направя това чрез свидетелството на една импровизирана анкета с ученици от горния курс.

Преди да се насоча конкретно към анкетата и как според нея изглежда началото „Паисий“ във и извън училището, ще спомена, макар и в бегъл пунктир, нещо ориентиращо важно. Помним сътресенията в „българския литературен канон“ през 90-те години. След академичните дебати, въпреки съмненията дали е „конструктор, или конструкт на Възраждането“ (Трендафилов 2005: 9 – 22)¹, Паисий Хилендарски ос-

¹ Вж. също Аретов 2006:102 – 103; Хранова 2011: 47 – 49.

тана непокътнат в програмите на МОН (УП 2003: 44 – 45). Което ще рече – и в учебниците по литература². Там той е и продължава да бъде начало, което ни задава. Въпреки констатацията, че „учебниците по история от 90-те години до днес съдържат значително по-малко емоции в сравнение с предходния период“ (Заимова, Дончева 2012: 103), и в тях Паисий продължава да бъде „начало“. И в сериозните изследвания от последните години той не престава да се мисли и осмисля като „митична фигура“, вградена в основите на българската национална идентичност (Аретов 2006: 103)³. Инак казано – Марин-Дриновата представа за Паисий като „създател“ на нацията оцеля; е, и продължава да бъде не само „институционално победоносна“ – „в българската културна интимност и досега делото на Паисий се усеща като демиургичен акт, с който от „тъмнини дълбоки“ се сътворява Историята на българите“ (Алексиева 2012: 290). И да се определя светогорският монах като „първопроходеца на българското изобретяване на памет“ (Иванова 2013: 391).

Същевременно обаче настоящето твърди и друго: примерно – че „Денят на българските будители [...] все повече се измества от Хелоуин“ (Иванова 2012: 393). А на самия празник ученик обясни това по Националното радио така: „Защото е по-лесно да се маскираш като гном, отколкото да четеш „История славянобългарска“ (БНР, „Хоризонт“, 1.XI.2012)⁴. Ала дори и да честваме Паисий като „първопрохо-

² Всъщност единствено учебникът по литература за 10. клас на „Анубис“ (2006: 182) загатва дебата, добавяйки: „Може да се спори за „митичния“ характер на Паисиевия патриотизъм, може да се предприемат опити за „демитологизация“ на неговата творба, но едва ли има някакво съмнение, че „История славянобългарска“ завинаги е оставила отпечатък върху последвалото развитие на българския народ и неговата култура“.

³ В изследването си Н. Аретов прави важно за случая уточнение на аспектите на проблема „Паисий – национална митология“: „Единият е Пасий като митостроител, а другият – Паисий като мит, като митична фигура“ (Аретов 2006: 103). Тъкмо втория аспект вземам за ориентир на наблюденията, които предлагам. И във връзка с това да добавя, че „хилендарско-зографският казус на ръкописа на „История славянобългарска“ може да се тълкува и като „екстремум, граница на симулактрума“. Но и в такъв „вид“ митичното му излъчване не секва: „Предметно-сакралното битие на ръкописа, пред който хиляди, а може би и милиони се извървяха в национално-митическо възхищение, които вероятно не са чели и никога няма да прочетат текста на Паисий, надделя“ (Кьосев 2005: 265, 267).

⁴ Ето и едно горчиво откровение на зрелостта по повод на празничния ден: „Тържествено-патетичното преживяване на деня е самоизмама [...] Денят навява тъга и нещо подобно на срам, защото не е ясно кои са пробудили будителите. България стене под игото на собственото си бездарие. Ако някой се засили днес да

дец“, също тези дни професорски глас на историк граждански фалцетно отсече: „Български „етнически модел“ не съществува. На негово място трябва да дойде нещо друго“ (БНР, „Хоризонт“, 30.X.2012)⁵. Какво ще да е то – не знаем. Но знаем препоръката на Еврокомисията, че „при една общоевропейска преоценка на историята“ трябва да следваме принципа „Вашето минало си е ваше минало“, т.е. да следваме един „плюрализъм в политиките на паметта“ (Леви 2012: 12). Добър принцип, ала все още „наше“ ли е миналото ни? С тази ситуация скороговорка се опитвах да маркирам „условията за възможност“ за припомняне. С тях наум вече можем да прекрачим към самото припомняне в анкетата.

Анкетата поставя два въпроса:

1. На какво е начало Паисий?
2. Според Вас живо ли е то все още в настоящето?

Анкетираните са общо 580 ученици. По отношение на първия въпрос всички безпогрешно определят автора на „История славянобългарска“ като зачинател на Българското възраждане и като начало на нашето самосъзнание. Нека подчертая – става дума за ЗНАНИЕ, институционално вградено в културния опит на ученика. В този смисъл училището продължава да бъде това, което е било – незаменима институционална опора на националния културен опит. В случая – на културната памет за „началото Паисий“. Превръща ли се обаче тя в „задължение за памет“, осигуряваща континуитета на националната идентичност? Понеже въпросът се оказва с „повишена трудност“, ще

формулира национален идеал, ще стане за смях [...] Идеята за националното събуждане принадлежи на XIX век“ (Михайлов 2012).

⁵ Разбираем е „епистемологичният“ рефлекс на учения да отстоява „усилията на съвременната наука да работи с максимално точни понятия“ (Матанов 2006, цит. по Хранова 2011: 510). Но можем ли да мислим за „българския етнически модел“ като овакантяващо мястото за „нещо друго“, извън „тиранията на настоящето“? Не изтръгва ли точно то репликата на Хр. Матанов, търсейки място на надеждата за гражданска толерантност? Ще се съгласи ли все пак професионалният историк, че Балканската война може да бъде разглеждана като „форма на етническо прочистване и възродителен процес“? И че тъкмо в „такъв“ процес е участвал ген. В. Делов? Примерите могат да бъдат умножени и удължени, да достигнат и до любопитния за случая въпрос – „защо контрамодернистският литературнообразователен проект в учебните програми по литература“ (Дамянова 2011: 206) все още работи? Припомним ли си как бе посрещнат (и още повече – публично изпратен) опитът за внасяне на политическа коректност в учебниците по литература в името на една по-висока „антидискриминационна“ култура, и въпросът отново и отново ни засреща с нашето „минало несвършено“, т.е. с историята, която сме.

го обвързва с отговорите на втория въпрос от анкетата. Числово той изглежда така. За приблизително 33% (203), „началото Паисий“ е „живо“⁶, а за 66% (374), т.е. за две трети от анкетиранияте, то е „мъртво“. Или както риторически ярко се изразява един от учениците – „има едно слабо, изстрадало и едвам дишащо начало, но то е на командно дишане. Най-лошото е, че сме на път ние сами да изключим апарата“. Тъкмо това предполага и по-внимателно аналитично вглеждане в отговорите на втория въпрос. Именно в тези, за които „началото Паисий“ е „мъртво“.

В скорошно академично социологическо изследване върху „емоционалната енергия“ на българската национална идентичност авторите фокусират поглед върху „гордостта и срама“ като съществени за нейното състояние. За да констатират, че социологически крехкият баланс между „гордостта и срама“ не дава основание за голям оптимизъм: „българите са по-скоро разпънати между позитивното и негативното усещане за своята национална идентичност“ (Бояджиева, Петкова, Горнев 2012: 20). Обобщено това изглежда така: „Гордост от миналото – срам от настоящето“. Що се отнася до „срама“, той е „предизвикан от начина на функциониране на съвременните институции и характеристика на съвременния начин на живот“. Става дума за „липсата на обществен ред, нисък жизнен стандарт, неефективност на обществените институции“ (пак там: 50, 62). След което тутакси мога да добавя, че поколенческата проекция на „гордостта и срама“ в анкетата се разполага в същия емоционален диапазон: гордост от делото на Паисий и срам от скверното настояще, което деградира неговия смисъл. Тук е вече мястото, от което можем да се върнем на въпроса как по-конкретно присъства Паисий в училището. Тъкмо отговорите на втория въпрос, констатиращи неговата „смърт“, подсказват и защо институционалната подкрепа е някак слабосилна да го съхрани. В когнитивния аспект на националната идентичност той е цял и непокътнат. Но не като „задължение за памет“, а като тягостна образователна повинност, като момент от учебната програма, с която трябва да бъде запълнен часът по литература. „Днес началото, което Паисий Хилендарски поставя, все още е живо, защото съществуват училищата“, но „днес Паисиевата „История славянобългарска“ е поредният

⁶ Ето няколко ориентиращи отговора: „Делото на Паисий е живо днес, защото хората въпреки всичко говорят своя език, почитат своя род и спазват своите традиции“; „Докато има хора, които обичат родината си, Паисиевото дело ще е безсмъртно. Аз обичам България и се гордея, че съм българка“; „Все още има запазена частица от делото на Паисий“.

отминал час, в който трябва учениците да вземат материала. Чудя се колко от нас настина вникват в написаното и осъзнават какво означава всъщност то. А „История славянобългарска“ не е просто поредната задължителна книга по списък, който трябва да прочетем, тя всъщност е същността ни“. Или – „Ние, младите, учим Паисиевата история в училище, ако не беше там, най-вероятно изобщо нямаше да знаем за нея. Чели сме я просто защото е била включена в материала, който просто трябва да изучим“. „Аз не се замислям за истинската дейност на Паисий или жертвите на Ботев и Левски. Да, знам какви саможертви са правили, но може би аз ги изучавам както повечето от нас“. Инак казано – в тези и още много подобни на тях отговори ясно личи, че образователната „екология на паметта“ не постига своите цели. Училището прави това, което трябва, но постига това, което животът извън него му позволява. Полага знания, лишени от онтичен корен. Затова знанието не означава памет, защото не се превръща в памет, не живее като памет.

Ще цитирам нещо, което някак неловко е адресирано към нас, занимаващите се с подобна проблематика: „[...] може би има хора, които пишат на тези теми, но кой ги чете? Може би са само учени, историци, за които това е хоби или задължение“. Понеже, както за повечето от нас, смятам, писането на „тези теми“ е нещо повече от задължение, ще се насоча към спонтанната искреност, с която учениците предикативно се самообозначават като свидетели (потърпевши!) както на процеса на амнезията, така и на причините, правещи я в поколенческото преживяване да изглежда необратима, т.е. образователно нелечима.

Преди това обаче ще отворя скоба. Понеже анкетата може да се осмисля и в етичен аспект, нещо, което вече съм правил при подобен повод (Бучков 2011: 110 – 119), в случая акцентът ще бъде поставен върху напрежението между памет и забравата, говорещо за кризата на националната идентичност. Към този аспект ме насочи „редакторската“ забележка на един от анкетираните: „По-правилният въпрос тук е не живо ли е това начало, а помним ли добре днес този, който ни даде началото и по какъв начин ни го даде“. Вярно е, че във формулировката на въпроса се съдържаха времеви маркер „все още“, намекващ „забравата“, без да я назовава. Поколенческата прямота обаче предпочита, както и в живота, да говори за нея „без маска и без грим“. Не само защото „забравата“ е постоянен ориентир в отговорите, а преди всичко заради емоционалнооценъчните координати, в които исторично се преживява „смъртта“ на началото. Горестно потискащи, но и горестно гневни. „Изразявам безпристрастното си мнение, изпълнено с

голяма ненавист и болка. Съществува ли Възраждането и националната идея днес? За съжаление – не! Живеем във времена, където вече никой не се интересува от рода и държавата си [...] Парите движат света и в този коварен световъртеж живеем. Хората са вманиачени от жаждата си за власт и величие...“ . Или – „Ние, българите от 2012 г., не четем историята и не славим миналото си, бягаме извън държавата си. Ние правим точно противоположното на това, което ни казва Паисий [...] Чувството на обич към родината и езика ни е мъртво. Погребано от самите нас“. Или – „Миналото вече го няма, ние, съвременниците, го убихме“. А ето и що за съвременници сме: „Днес нещата, които занимават хората, са от доста незначителен характер. Малки надежди, малки мечти – малки хора [...] Днес отново сме в положението, в което сме били преди много години – неориентирани, непросветени, незаинтересовани“. „Ние сме се превърнали в хора, напълно примирени с незначителността си“, обсадени „от престъпленията, беззаконието, корупцията. Затова и се ръководим от принципа: колкото по-далеч от България, толкова по-добре“.

Не по-малко горчива е и поколенческата авторефлексия – „Мое-то поколение не зачита нищо и никого и това наистина е жалко“. „За съжаление подрастващото поколение гледа много повърхностно, дори безразлично към великите дела не само на Паисий, но и на много други велики патриоти и борци за българската слава [...] Славното ни минало е забравено, изместено от пошлостта на днешния ден“.

Тук искам да обърна внимание на неочакваната поколенческа зрелост по отношение на тънката и в настоящето конфликтно проходима граница между „граждански патриотизъм“ и „национализъм“: „Българското съзнание все още има пулс, но вече все по-рядко го показваме и все по-рядко става тема за разговор. Времената са такива, поколенията са такива, че самото понятие българско самосъзнание се оплита с друго явление, наречено „национализъм“, а той все по-често е свързан с расизъм. Не! Да си българин и да го осъзнаваш, не означава, че всички други не струват. Означава, че трябва да се гордееш с произхода и историята си“. Само че „за съжаление, днес сме се превърнали в стадо овце. В днешно време ние сме повече роби, отколкото роби сме били по време на турското робство. Защото най-голям роб е този, който си мисли, че е свободен. Истината е, че никой от нас не е свободен“.

Ако за две трети от анкетираниите „началото Паисий“ е погребано от забравата, но забравата, в която настоящето конфузно се оглежда, и ако критичният хъс, с който то получава своята поколенческа при-

съда, причината за това все пак е Паисий. Неговото дело, неговото начало, неговият критерий.

Тук е вече място да отворя скоба. При това – голяма.

Досега премълчавана, скритата опорна точка, от която изхожда аналитичният поглед към анкетата, е подходът на Пол Рикьор. Оповестявайки я, ще добавя, че сред авторитетните формулировки за националната идентичност предпочитам Рикьор по две взаимно свързани причини. Първо, заради концептуалното обвързване на историята с паметта, на което е посветен капиталният му труд „Паметта, историята, забравата“. В него той, може би с неприсъща категоричност, заявява: „Моята книга е защитна реч в полза на паметта като матрица на историята“ (Рикьор 2006а: 99). И, второ – заради операционалната прецизност на *idem* („същност“) и *ipse* („самост“), в диалектиката на които Рикьор схваща и осмисля идентичността в „самия себе си като някой друг“ (Рикьор 2004). Смятам, че за случая чрез диалектиката на *idem* и *ipse* може по-прецизно да се надникне в кризата на националната идентичност, която от доста време многоаспектно се изследва у нас (вж. примерно и Аретов 2012: 240 – 254). Аспектът, в който наблюденията в някаква степен я фиксираха (и ще се опитат да я обобщят), е именно кризата като поколенческо преживяване, породено от забравата на една от нейните „митични“ опори. Инак казано – от метаморфозата, която претърпява паметта за тях, превръщайки се в „места на памет“. Понеже към тезата на Пиер Нора, която с „места на памет“ подсказва, Рикьор е съдържано полемичен, ще се опитам ориентировъчно да я маркирам. Но не толкова като повод за полемика – на метаравнище тя също отваря блендата към кризата концептуално.

Десетина години след появата на резюмиращата статия „Ерата на възпоминанията“ от многотомното начинание „Места на памет“, в съгъстен вид и с още по-голяма категоричност Нора я формулира като „световния възход на паметта“. Причините за този „възход“ Нора вижда във „взривяването на историчността и темпоралността“ през последните тридесетина години, благодарение на което и се налага едно „автономизирано настояще“, разположено между „непредвидимото бъдеще и миналото“. По този начин, лишено от телеология и континуитет, настоящето се превръща в „категория за разбирането на самите нас“. Тъкмо „дълбокото преобръщане на мястото на индивидите в обществото и тяхното отношение към общността“ поражда и следния понятиен ефект: „Понятието за идентичност претърпя преобръщане на смисъла – твърди Нора, – аналогично и паралелно с това на паметта“. Именно „краят на всякакъв вид телеология на историята [...]

диктува на настоящето неотложната повеля за „дълг на паметта“, за който се говори. За разлика от нашия приятел Пол Рикьор, който се дистанцира от този изгъркан израз, предпочитайки да говори за „работа на паметта“, аз го приемам за себе си, но при условие че му се придаде много по-общ смисъл от този, който обикновено се влага в него: един много по-разтеглен, механичен, материален, наследствен смисъл, отколкото обичайния морален такъв, който не е свързан с дълга, а със загубата... Което наистина е „съвсем различно“. Тъкмо тази „метаморфоза на историческото съзнание“ и „счупва калъпа“ на „свещената история“, на „паметта история“. В настоящето, както времето го определя Нора (и вече днес, удължено с десетилетие отгоре), е налице „разпадане на мита носител“ и „преход от едно историческо самосъзнание към едно социално съзнание“, което отрицва „възшествието на социалните идентичности“. А „рязкото увеличаване на честванията“ не е нищо друго освен „доказателство, че вече миналото няма един-единствен смисъл“ (Нора 2004: 24 – 33), което и води до анихилиране на моралния смисъл от понятието „дълг на паметта“.

Ще тълкуваме ли факта, че „модерните места на памет са общи места на памет, но не са места на обща памет“ (Деянова 2004: 274) като апел „не да се митологизират, да се историзират хоризонтите на очакване“, т.е. в посока на гражданската идентичност, а не както за същото различно мисли Франсоа Арторг – като „симптом за изчерпване режима на историчност на модерността“ (цит. по Деянова 2004: 274), е въпрос и на лично усещане. Защото все пак става дума за „екзистенциално отношение към миналото“, присъщо не само на „новия историк“, а и на смъртния от плът и кръв човек. Доколкото в новия „режим на историчност“ живеем всички. При това – различно „загрижени“. Намеквам за това, което сам Нора нарича „усещане за ампутация на една част от аза, необходима за самосъзнанието“ (Нора 2005: 406). И понеже всяка ампутация е не само болезнена, а води и до необратима недъгавост, ще се върнем към анкетата, поглеждайки на „ампутацията“ през подхода на Рикьор. Но и без да забравяме „синонимизирането“ на „паметта“ и „идентичността“, чийто смисъл според Нора настоящето „опасно и дълбоко“ преобръща.

На първо място – какво според Рикьор означава „загуба на идентичността“? Поместен в „рамката на диалектиката на *idem* и *ipse*, отговорът е: „оголване на самостта чрез загуба на опората на същността“ (Рикьор 2006а: 237). Ако „паметта клони към идентичността същност“ (Рикьор 2006б: 187) и ако „разбирането на себе си е зависимо от нея“ (Рикьор 2006а: 511), не загатва ли анкетата за „работа на паметта“:

признавайки забравата, но в съпротива срещу нея? Разбира се, не бих желал да претоварвам отговорите с непосилни обобщения. Но за какво говори в тях признанието, че „само българи като Паисий могат да се гордеят с него“? Или пък това, че критицизмът в отговорите твърде често се вдвоява с модалността на „трябва“: „Трябва ни Паисий, за да ни напомни кои сме, та по този начин да усетим накъде искаме да тръгнем“. Или: „Трябва да има в днешно време поне един човек като Паисий, за да се развиваме като хора, и най-вече като българи“; „Трябва ни Паисий, защото бъдещето на един народ зависи от защита на ценности като език, вяра и традиции“. Да вметна тук отново проявяващо Рикьор – „процесът на желане се изразява в речеви актове, свързани със семейството на императивите, докато вербалните изрази на желанието [...] са речеви актове в желателно наклонение“ (Рикьор 2006а: 325). И още нещо – „саморазпознаването-В допринася за саморазпознаването-ПО“ (Рикьор 2006а: 557). Или казано за случая – саморазпознаването-В „началото Паисий“ е същевременно саморазпознаване-ПО самосъзнанието му за „език, вяра и традиции“. И в този смисъл „дългът към моите предци е конститутивен за самия мен“ (Рикьор 2006 а: 557). Така – от една страна, настоящето погребва „началото“, обрича го на забравата, но от друга – в модалността на „трябва“ анкетата преживява амнезията като загуба или липса на идентичност. Защото само ако националната идентичност се възприема и мисли „императивно“ като ценност, е възможно сътресенията в нея, усетени откъм „пропукването на паметта“ за нея, да се преживеят така критично, гневно, болезнено остро. В случая поколенческото *ipse* („кой съм?“) усеща накърнено единството си с *idem* („какво съм?“). Отглеждана в едно „автономизирано настояще“, над което „тегне абсолютна несигурност“ (Нора 2004: 206), или инак казано – потопена в една „време-ност без очакване“ (Рикьор, 2006а: 589; Хайдегер 2005: 308), поколенческата самост не може да намери себе си в идентичността същност. И доколкото „миналото“ все повече става „било“ – да има „бъдеще на миналото“. Знаем, че „трябва“, но „не мога“ – такава е настоящето. Кое-то не е оправдание, а безпомощност...

Не знаейки как да завърши, ще си позволя една несъразмерна съпоставка. Не само защото тази конференция е организирана възпоминателно, а защото и според анкетата вече стъпваме в „ерата на възпоминанията“. По повод на нея, цитирайки финалните редове от статията на Нора – „Франция като идентичност може да подготви своето бъдеще само разшифровайки своята памет“, Рикьор добавя единстве-

но елиптично-експресивното – „Горчивина“ (Рикъор 2006а: 423). В случая съпоставката е съразмерна единствено в „горчивината“.

ЛИТЕРАТУРА

- Алексиева 2012:** Алексиева, А. Емоционалната употреба на миналото: Възраждането като златен век. // *Първа радост е за мене. Емоционалното съдържание на българската национална идентичност*. София: „Кралица Маб“, 2012, 266 – 281.
- Аретов 2006:** Аретов, Н. *Национална митология и национална литература*. София: „Кралица Маб“, 2006.
- Аретов 2012:** Аретов, Н. Места на паметта: дебатите и митовете. // *Първа радост е за мене. Емоционалното съдържание на българската национална идентичност*. София: „Кралица Маб“, 2012, 240 – 254.
- БНР 2012а:** БНР, 30.X.2012, „Хоризонт“, „Дванайсет плюс три“, Разговор на Петър Волгин с Хр. Матанов.
- БНР 2012б:** БНР, 1.XI.2012, „Хоризонт“, „Дванайсет плюс три“.
- Бояджиева, Петкова, Горнев 2012:** Бояджиева, П., Петкова, К., Горнев, Г. „Емоционалната енергия“ на българската национална идентичност. // *Първа радост е за мене. Емоционалното съдържание на българската идентичност*. София: „Кралица Маб“, 2012, 3067.
- Бучков 2011:** Бучков, А. Размисли по повод една класическа смърт. // *ПУ „Паисий Хилендарски“, Филологически факултет, Научни трудове*, т. 49, кн. 1, Сб. Г, 2011, 110 – 120.
- Дамянова 2011:** Дамянова, А. Българинът и българският гражданин в стандартите и учебните програми. // *ПУ „Паисий Хилендарски“, Филологически факултет, Научни трудове*, т. 49, кн. 1, Сб. Г, 2011, 201 – 211.
- Деянова 2004:** Деянова, Л. Места на памет – поглед от изток. Публичното пространство на историята и кризата на свидетелствата. // *Около Пиер Нора. Места на памет и конструиране на настоящето*. София: ДНЧО, 2004, 271 – 292.
- Заимова, Дончева 2012:** Заимова, Р., Дончева, Г. Образование по история и емоции. // *Първа радост е за мене. Емоционалното съдържание на българската национална идентичност*. София: „Кралица Маб“, 2012, 205 – 225.
- Иванова 2012:** Иванова, Е. Места на памет: България и Сърбия. // *Първа радост е за мене. Емоционалното съдържание на българската национална идентичност*. София: „Кралица Маб“, 2012, 378 – 397.
- Кьосев 2005:** Кьосев, Ал. *Лелята от Гьотинген*. София: „Фигура“, 2005.
- Леви 2012:** Леви, К. Вашето минало си е ваше минало. // в. *СЕГА*, бр. 4477 (197), 25.08.2012.
- Литература за 10. клас:** София, „Анубис“, 2006.

- Матанов 2006:** Матанов, Х. Лесна наука ли е историята. // *Учител на учителите. Проф. Йордан Шопов на 75 години*. София: УИ „Св. Климент Охридски“, 2006.
- Михайлов 2012:** Интервю с д-р Николай Михайлов в: WEB café, 1.XI.2012 (посетено на 1.XI.2012.)
- Нора 2004:** Нора, П. Световният възход на паметта. // *Около Пиер Нора. Места на памет и конструиране на настоящето*. София: ДНЧО, 2004.
- Нора 2005:** Нора, П. Ерата на възпоминанията. // *Места на памет. От архива до емблемата*. т. II. София: ДНЧО, 2005.
- Рикьор 2004:** Рикьор, П. *Самият себе си като някой друг*. Плевен: ЕА, 2004.
- Рикьор 2006а:** Рикьор, П. *Паметта, историята, забравата*. София: СОНМ, 2006.
- Рикьор 2006б:** Рикьор, П. *Пътят на разпознаването*. София: СОНМ, 2006.
- Трендафилов 2005:** Трендафилов, В. Паисий – не конструктор, а конструктор на Възраждането. // *За рамките на литературата*. София: „Изток-Запад“, 2005, 9 – 23.
- Учебни програми 2003:** *Учебни програми, I част, за задължителната и профилираната подготовка – IX, X, XI, XII клас*. София: Главна редакция на педагогическите издания към МОН, 2003 .
- Хайдегер 2005:** Хайдегер, М. *Битие и време*. София: Академично издателство „Проф. Марин Дринов“, 2005.
- Хранова 2011:** Хранова, А. *Историография и литература*. София: „Просвета“, 2011, т. II.

**„ЗНАЙ СВОЯ ЕЗИК...“
ЗА ОТГОВОРНОСТТА НА УЧИЛИЩЕТО ДНЕС,
КОГАТО „ЗАПОЧВА РАЗОБРАЗОВАНИЕТО НА HOMO SAPIENS“**

*Адриана Дамянова
Софийски университет „Св. Климент Охридски“*

**„KNOW THY LANGUAGE...“
ON THE RESPONSIBILITY OF SCHOOL TODAY,
WHEN „THERE SURGES THE VARIETY OF HOMO SAPIENS“**

*Adriana Danyanova
St. Kliment Ohridski University of Sofia*

Making an abstract of Nicholas Carr’s book „The Shallows: What the Internet is Doing to Our Brains“, this text suggests policies (in language and literature education) for resistance to „dis-education of homo sapiens“ which has already begun in „the shallows“ of the internet.

Key words: education, reading, comprehension, conceptual thinking, memory, language, text, literature

Следващият текст черпи вдъхновението си от една книга. Поне в нашия прочит „Под повърхността. Как интернет влияе върху четенето, мисленето и паметта“ на Николас Кар се оказва от онези произведения, които отведнъж подреждат в смислено цяло множество изолирани откъслечни и на момента недокрай осъзнати като значение наблюдения и саморефлексии, догадки и интуиции, размисли и рационално необосновани съпротиви срещу предразсъдъци, наложили се в публичното пространство едва ли не като неопровержими истини... Тук правим опит да проектираме въпросното цяло върху езиковото и литературното образование в училище, за да го промислим в неговата „мрежа“ и да очертаем в съответствие с новия аранжимент на елементите на образователната парадигма една необходима според нас образователна политика.

Всъщност оригиналното заглавие на книгата е „The Shallows. What the Internet is Doing to Our Brains“. Българският вариант на подзаглавието е доста по-описателен от оригинала, като освен това заличава неговата радикалност: според книгата интернет не просто влияе върху някои наши дейности, но направо променя (анатомически) мозъка ни. Преводът на заглавието пък направо подвежда, защото поне в контекста на обичайните употреби в българския език „под повърхността“ се свързва освен с нещо не(дотоам)видимо още и с положително натоварените представи за дълбочина, за задълбоченост. Докато „Плитчините“, от една страна, акцентира тъкмо върху обратното – върху вече все по-недостъпните дълбини (на мисленето), за комфорта на лесните „плитки води“; от друга, в „под повърхността“ не се чува капанът на плитчините, в които май вече е заседнал корабът на културата, тъй като – поне според Матю Крауфорд, един от читателите на Кар, чиито отзиви за книгата са цитирани на задната ѝ корица, – точно там и точно сега „започва разобразоването на homo sapiens“.

Книгата е неустоима не само със своята зрялост, еднакво чужда на наивнобезкритичния ентузиазъм, преливащ в утопично прости решения на сложни проблеми, и на инфантилния nihilизъм; не и толкова заради респектиращия брой използвани и интегрирани научни източници от сферите на философията и физиката, литературата, биохимията и неврофизиологията, електрониката, икономиката и анатомията, но особено защото споделя личен опит – преживян и рефлексирани без всякаква надменност, снобизъм или нравоучение.

„През последните няколко години имам неприятното усещане, че някой – или нещо – си играе с мозъка ми, пренастройва невронната ми мрежа и препрограмира паметта ми. Доколкото мога да преценя, умът ми не си отива, но се променя. Вече не мисля по начина, по който мислех преди. Усещам го най-силно, когато чета. Не се затруднявах да се потопя изцяло в книгата или в някоя дълга статия. Грабвах ме обратите в историята или стъпките на доказателството. Можех часове наред да странствам из дългите страници текст. Сега това се случва рядко. След втората или третата страница губя концентрация. Не ме свърта на едно място, изпускам нишката, започвам да си търся друго занимание. Чувствам се така, сякаш през цялото време завличам насила своенравния си мозък обратно към текста. Задълбоченото четене, което се получаваше естествено, сега се превърна в усилие“ (Кар 2012: 13).

(Звучи ли ви познато?)

Позволихме си този доста обемен цитат, защото той представя снети в персонален жизнен опит най-съществените наблюдения и изводи, направени в споменатите по-горе научни области и синтезирани в смисловия синопсис на „Плитчините“. Доколкото се отнасят до четенето, въображението и мисленето, мозъка/ума, паметта и идентичността и свидетелстват за провокирани от използването на интернет промени в тях, те са непосредствено свързани и с образованието и по-конкретно с това по български език и литература.

И така, как тази сравнително нова интелектуална технология – инструмент за увеличаване и/или подпомагане силите на човешкия ум – интернет, несравнима и безспорна придобивка, когато иде реч за количество информация или удобство на намирането ѝ, за пестене на време и бързина, за лесна и евтина комуникация между кои да са две точки на планетата, влияе върху нас? Това „нас“ звучи доста самонадеяно, защото, когато става дума за едно от най-важните влияния като това върху мозъка/ума ни, ние нямаме сетива за предизвикваните промени. Добрата новина е, че мозъкът ни се оказва пластичен: той се реорганизира структурно на клетъчно ниво, променяйки и функционирането си, в резултат на постъпващи отвън сигнали, при това реагирайки както на действителни, така и на въображаеми възприятия или действия, стига те да се повтарят достатъчен брой пъти. През целия човешки живот могат да се структурират нови невронни връзки, а старите могат да укрепват, да отслабват и дори да изчезват напълно: умът ни, или начините ни на мислене, се променят в зависимост от това, как живеем и какви интелектуални инструменти използваме. Лошите новини са две. Първата е, че мозъкът ни е пластичен, но не и еластичен – невронните вериги не се връщат към предишното си състояние „като ластик“. Втората е, че безразличен както към възхода, така и към упадъка на интелекта, мозъкът се стреми да запази новосъздадените вериги, а пътеките, които повечето от нас (несъзнателно) следват, са рутинните – тези на най-малкото съпротивление. Точно каквито формира „битието“ ни онлайн.

Понеже „Неврологично ние ставаме това, което мислим“ (Кар 2012: 44), диференцираният отговор на въпросите какво и как правим – от една страна, ние, от друга – мозъкът/умът ни, в дигиталното пространство, е от решаващо значение. Докато едновременно слушаме музика и сърфираме и се зачитаме ту в едно, ту в друго и говорим по скайпа, и проверяваме пощата си, и гледаме филм... и какво ли още не, ние непрекъснато получаваме високоскоростен поток от множество сигнали – несвързани помежду си късчета информация. Разнородното множество от паралелно извършвани дейности и сполитащи ни ин-

формационни фрагменти развива рефлексите ни, но и прави невъзможно центрирането върху каквото и да е от правеното или възприеманото – разсейва ни буквално и метафорично. Бързината, с която се движи (и се влива във възприятията ни) информационният поток, не оставя луфтове за замисляне, пролуки, в които да опитаме да свържем видяното, чутото, прочетеното с жизнения си опит. Вместо да мислим, налага ни се да обработваме (парченца) информация и да реагираме, защото за разлика от коя да е друга медия или интелектуална технология интернет е интерактивен инструмент. „Юзърът“ („потребителят на информация“), в което наименование няма нищо случайно, декодира информацията – за него тя не е повече от съдържанието си и се дешифрира като „същата“, като каквато е кодирана/шифрована. Казано с други думи, онлайн пространството не може да се идентифицира като поле на (нарастване на) смисъла, или като дискурсивно поле. Освен бясното темпо още и „разкомплектоваността“ на съдържанието на информацията в интернет, разпарчетосването му на несвързани помежду си отломъци препятства колкото мисловната концентрация и размишлението, толкова и нарастването на смисъла, което е възможно само като продукт на творческото мислене. „Потребявайки“ сервираните ни онлайн информационни късчета, мисълта ни нито има време, нито ѝ се налага да конструира връзки между тях – или защото късчетата са от независими едни от други дейности и/или потоци, или защото умствените връзки са услужливо изпреварени (и предотвратени) от безлични линкове. Шеметноскоростната интернет многотия тренира способността ни за вземане на решения, но ние правим избори и решаваме (оперативни) задачи, без да ги разбираме. А ако не ги разбираме, то е, защото решаването им се свежда до изчисляване (computing), до пресмятане – до „другото“ на непредсказуемия смисъл, на не-очакваното събитие на дискурса и не-изчислимия резултат от човешкото действие, на инвенцията на творчеството. Сигурно е вярно, че боравенето с информационните технологии ни прави по-„интелигентни“ – но само ако интелигентността се разбира тейлъристки, като механична поредица от независими стъпки, които могат да бъдат изолирани, измерени и оптимизирани. Съвременните ИКТ развиват, но не висши когнитивни функции, а примитивни функции като координиране между ръцете и очите, рефлексии, обработка (декодиране) на визуална информация.

По-лошото е, че висшите когнитивни функции не просто не се развиват, а атрофират и изчезват ведно с невронните вериги, чрез които се осъществяват и които ги поддържат. Какви са следствията от занемаряването на творческото мислене? Следвайки картезианската фи-

лософска традиция, Н. Чомски приписва „творчески аспект на езиковата употреба“ – свойство, присъщо на езика в неговата всекидневна употреба, а именно, че тя обикновено е иновативна, че зависи от вътрешното състояние и външните условия, но не се обуславя от тях, че е адекватна на обстоятелствата, но не е причинена от тях...“ (Чомски 2012: 180). Тъкмо тази „каузалност поради свобода“, както я формулира Кант, дава основания на Декарт да „изключи“ човека от света – „механизъм“ благодарение на способността му за мислене – „това уникално човешко притежание, което не се подчинява на механистичните закони, а на един „креативен“ принцип, мотивиращ действията на свободната воля и избора – „най-благородното нещо, което притежаваме“, и единственото, което „истински ни принадлежи“ (по думите на Декарт)“ (Чомски 2012: 261). В тук набързо очертаната концептуална рамка словосъчетанието „творческо мислене“ се оказва тавтология – всяко мислене е творческо. И ако е вярно, че мислене и език са неразривно свързани, че в (поета-та на) речта ни се екстериоризира във вербални структури менталната ни интенция, а не някакво психическо съдържание, че събитието на говоренето/писането е насочено не направо към вънеезиковия референт, а към пропозиционалното съдържание („казаното като такова“), то можем да очакваме закърняването на способността за реч (на езиковата ни способност) да е правопрпорционално на редуцирането на когнитивната способност, нещо повече, двата процеса на упадък да се интензифицират взаимно и ефектът да бъде синергичен.

Накратко, най-новата интелектуална технология изменя и мисленето, и езика ни – речника, синтаксиса, гъвкавостта, изразителността му. А когато става дума за поколенията – връстници на повсеместната експанзия на интернет, може би дори е по-коректно да се говори не за промяна, а за другояче (от мисленето) „форматиране“ на мозъчните/умствените и вербалните способности. Всеки, който сравнително отдавна упражнява професията преподавател, може да потвърди това от опита си и потвърждението би звучало приблизително така: тези нови поколения говорят „елементарно като текстови ритъм, банално като лексика и най-вече абстрактно като способност да се улови и опише действителността“ (Симоне 2008: 93), речта им „отхвърля структурата – както йерархичната структура на компонентите, така и синтактичната и текстовата – или пък използва извънредно опростени структури“ (Симоне 2008: 95). От гледната точка на същите тези поколения „другият“ език – „нашият“ (на предходните генерации) или езикът на литературата например, изглежда като негатив на техния

собствен. Според двайсетгодишната Рин, една от най-популярните автор(к)и на „телефонни романи“ (понастоящем изумително популярен в Япония жанр, „случващ“ се като поредица от кратки текстови съобщения с претенция да образуват „разказ“), младите читатели „не четат произведенията на професионалните писатели, защото изреченията им са твърде трудни за разбиране, изразите са нарочно претрупани с думи, а историите не са им познати“ (Кар 2012: 125). А когато ние, „старите“ читатели, се опитваме да четем книга или дори подълъг от две-три страници цялостен – свързан и завършен – текст, се усещаме точно така, както го е описал Н. Кар. Защото мозъкът ни се озовава в състояние на своеобразна абстиненция – той копнее да бъде „захранен“ по начина, по който прави това не линейният текст, а Мрежата. Той е „рециклирал“ все по-рядко използваните невронни вериги, каквито изисква, развива и поддържа задълбоченото и концентрирано четене, и се е превърнал в това, което най-често и с лекотата на автоматизма прави – в computer. Средството (server-ът) е станал(о) цел, „робът“ – Господар.

Друга способност, която „поразява“ удобният и услужлив интернет, е способността за памет. Когато сме онлайн, краткосрочната ни (работна) памет бива претоварвана от неизчислимо количество сигнали и данни, което – от една страна – води до все по-трудно различаване на надеждната от ненадеждната информация, на сигнала от шума, от друга – потиска процеса на структуриране на дългосрочна памет, изискващ не просто функционални, а анатомични и биохимични промени в мозъка, а освен това и поне час „консолидиране“ на спомените. Структурите на дългосрочната памет са ни познати под името когнитивни структури – структури на представяне на знанията в паметта, които включват: „(1) репрезентациите, съществуващи в епизодичната и социалната памет, като сценарии, изходни постановки и модели; (2) стратегическите процеси, в чиито рамки гъвкаво се използват, прилагат и модифицират, в съответствие с новата информация, новите условия и пр., тези репрезентации; (3) системата на контрол, която управлява процеса на търсене в паметта, активизацията на наличните знания и тяхното приложение, използването на макроструктурите и суперструктурите, превода на информацията в различните видове памет“ (Ван Дайк 1989: 145). Ако се доверим на това моделиране на когнитивните структури като модули на дългосрочната памет, можем без колебания да кажем, че деструкцията или изобщо неизграждането им означава загуба на поредната способност – този път на способността за учене. Или както казва Кр. Крумов: „Непрекъсна-

то облъчване във всички посоки и деактуализация на потенции – това е структурата на явлението, наречено Мрежата“ (Крумов 2010).

„...За когнитивните модели са типични *фрагментарността* и *непълнотата*“, „моделите могат да репрезентират реалните ситуации на *различни нива на обобщеност*“, „Входящите в модела понятия не са произволни, те отразяват *социално значима интерпретация* на ситуациите“, „когнитивните модели се явяват, разбира се, *лични, т. е. субективни*“ (Ван Дайк 1989: 82–83)¹. Приписаните от цитирания изследовател характеристики на мисловно-познавателните структури, засрещани се в субектната уникалност на когнитивните модели, ни подсещат за една безспорна връзка – тази между паметта и човешката идентичност, динамичната във времето самоличност на „себе си“. Безпаметството – функция от онлайн „битието“, в съучастие с анонимността, подмяната или сублимацията на субекта там водят до неговата „пулверизация“ и „разсейване“ в пространството на „световния еквивалент на племенната общност“ (Кар 2012: 9), на които несъстояващото се самотно-индивидуално четене – интерпретация не може да противопостави (себе)познанието – (себе)разбиране. Защото „Само интерпретация, която следва предписанията на текста и се оставя да бъде водена от „стрелката“ на смисъла, опитвайки се да мисли по съответстващ му начин, инициира едно ново себеразбиране. В това себеразбиране аз бих могъл да противопоставя това „себе си“, което се ражда в разбирането на текста, на онова „его“, което претендира, че го предхожда. И тъкмо текстът с универсалната си способност да открива света дава на „его“-то едно „себе си“ (Рикьор 1988: 6/131).

*

Без изобщо да преекспонираме обсъждания проблем като генерационен, ясно е, че така описаната съвременна „човешка ситуация“ е предизвикателство за образованието – и средното, и висшето, повече от за каквото и да било друго, тъй като то по условие разпознава като свои ангажименти формирането и развиването на когнитивния потенциал, „ставането“ на субекта, „въздигането в хуманност“ (Хердер) – именно нещата, от които Мрежата „освобождава“, бидейки среда и катализатор на започналото „разобразоване на Homo sapiens“. За интернет поколенията онова, което им се предлага под формата на книжовна (научна и литературна) продукция, издържа проверка на времето, изглежда безнадеждно остаряло, неразбираемо/безсмислено и ненужно, но пък образованието, колкото и да променя съдържания-

¹ Подч. в цитатите – наше, А. Д.

та и методиките си, политиките и икономиката на властта, изплъзвайки се от непрестанно тегнещия над него анахронизъм, няма как да премине границата, отделяща го от „разобразоването“. Следователно то е „обречено“ на съпротивата срещу „бъдещето, което компютърните инженери и софтуерните програмисти проектират за нас“ (Кар 2012: 258), доминирано от „идеята, че „човешкият елемент“ е остарял и заменим“ (Кар 2012: 258), надежда за която споделя в края на книгата си Н. Кар. Тази „обреченост“ ни освобождава от „тиранията“ на питането („словото на съмнението“) за смисъла ѝ и насърчава опита ни да настояваме за разработване и следване на *политика на съпротива* срещу „разобразоването“, или де-хуманизирането, при това с ясното съзнание за „режима на бедствие“ като режим на нейното мислене (и правене), за (почти) сигурния провал на противостоенето, доколкото то неизбежно е структурно изоморфично на „противника“ си и – вписано в описания от Фуко диспозитив на властта² – за парадоксалната му подкрепа тъкмо на онова, на което се съпротивлява. Необходимо е да уточним още, че не става дума за битка (между „пасторалния“ и индустриалния идеал), в която „един ще бъде победен“, а по-скоро за усилие към опазване или възстановяване на баланса между функционалистското познание (служещо в крайна сметка на чудовищни по своя размер финансови интереси, като тези на Гугъл например) и критическото познание (чрез което субектът се самоутвърждава), между човека като „ефективно произвеждаща машина“ и човека като хуманно същество.

Всъщност образователната система по един или друг начин взема отношение към проблемите, възникващи вследствие на масовото навлизане на съвременните ИКТ и конкретно на интернет във всички сфери на живота. Друг е въпросът доколко ефективни, от една страна, и съзнателни и ориентирани към краткосрочни и дългосрочни цели, от друга, са нейните действия (или бездействия). Така, докато в САЩ например еуфорията на очакванията, свързани с интегрирането на най-новата интелектуална технология в обучителния инструментариум, е в своя пик през 80-те години на миналия век, а през 90-те ентусиазмът претърпява сериозен спад, у нас към днешна дата на въвеждането на ИКТ в училище се гледа понякога едва ли не като на „панацея“ за всички проблеми, във всеки случай – без сянка на съмнение,

² „...тази власт не се прилага чисто и просто под формата на задължения и забрани за тези, които не я „притежават“, тя ги обгражда, минава чрез тях и през тях; опира се на тях, както и те на свой ред в борбата си срещу нея се опират на захвата, който тя има над тях“ (Фуко 1998: 31 – 32).

че то се покрива и изчерпва с „ползата, само ползата и нищо друго освен ползата“. В началото на октомври 2012 г. министрите на образованието на страните – членки на ЕС, се срещат в Кипър, за да обсъждат мерки за разрешаване на проблема с липсата на елементарни умения за четене и писане у всеки пети 15-годишен европейец и у почти 75 милиона възрастни, която почти сигурно обрича на безработица, бедност, социална изолация и забавен икономически растеж. У нас, където тази липса засяга близо половината от 15-годишните (през 2009 г.), проблемът или се отхвърля (например чрез твърдения за манипулативността на резултатите от PISA), или се обсъжда без минимална компетентност (като например оценяваните от PISA умения се противопоставят на дигиталните, което говори за елементарна неосведоменост), или се осмисля повърхностно, в съответствие с което (уж) наобеляваните мерки за решаването му са неадекватни (например на Програмата се гледа като на нещо подобно на състезание, в което „ние“ трябва да демонстрираме успехи и превъзходство на следващата сесия – нещо като реванш за предишните ни представления, докато всъщност става дума за диагностичен инструмент).

Ако отхвърлянето или омаловажаването на факта на започналото „разобразоване на Homo sapiens“, както и конфронтирането с новите технологии, са позиции и действия, свършено лишени от смисъл и ефективност, как все пак – отвъд всякакъв оптимизъм, напомняме, – бихме могли да се съпротивляваме на този процес?

Да четем „бавно“. „Бавното“ четене е насочено към формиране и поддържане на този „неестествен мисловен процес, който изисква продължително, непрекъснато внимание към един-единствен статичен обект“ и който „представлява странна аномалия в историята на психологическото ни развитие“ (Кар 2012: 79). Нека веднага подчертаем, че става дума за четене на книжни, а не на цифровизирани книги. Защото в свързания с интернет компютър или електронен „четец“ текстът губи основните си признаци – своята линейност и непрекъснатост, своята цялостност и завършеност (вж. Кар 2012: 122 и сл.). Отделно от това амбицираният да цифровизира всички печатни книги Google подготвя библиотеки на откъсите (на най-цитираните фрагменти, на „най-същественото“ от историите...) – идеалът е читателят да може да се ориентира в съдържанието за не повече от 10 секунди. Ето защо, ако е неизбежно съкращаването на списъците със задължителни за изучаване произведения, може би трябва по протежение на целия образователен маршрут по български език и литература *да се комбинират/редуват концентрацията върху един дълъг и концент-*

рацията върху малък брой къси – но при всички случаи – завършени – литературни текстове, вместо да се работи с откъси. Защото именно завършеността на текста (на разказваната история, на споделеното преживяване...) е това, което отчетливо го различава от живота, доколкото корелира с конфигурацията на жизнения материал, и така осигурява възможност за конструиране на някакъв смисъл.

Говорейки за четене, тук имаме предвид буквалното четене – четенето на казаното (изрично артикулираното) от текста, за което Де Ман твърди, че е далеч по-малко наивно от „естетически отзивчивото“ четене (вж. Ман 2000). Освен че възпира автоматизмите на заставането на стереотипите и предразсъдъците като непрозрачен транспарант между читателя и творбата, обичайно съпровождано със „спонтанното“ (но не и невинно!) дописване на текста, запълващо семантичните разриви, преднамерените измълчавания и изобщо всичко, което в него се изплъзва от диктатурата на „здравия разум“, фокусирането върху „буквата“ на писмото още и дава възможност за своеобразно „сноване“ из текста, наслагващо се върху (вътъка на) линейността му. Под това разбираме *съотнасяне на (значенията на) пропозиционалните и/или езиковите единици, изграждащи текста, помежду им*, в която процедура всяка от тях разкрива семантичната си несамотъждественост, несъвпадането със себе си (своята нееднозначност), или символносмисловия си характер. Конкретни практики на такова съотнасяне могат да бъдат съпоставките между началото и края на текста, вътретекстовите референции, фигури като повторението, инверсията и под.

Друга конкретизация на „бавното“ четене би могло да бъде регулярното провеждане на „часове по четене“. Всеки ученик, а също и учителят, влизат в тези часове всеки със своето четиво – с любимото или с това, което чете във и независимо от училищната програма, или напротив – някое от задължителните произведения... – изборът на читателите е автономен и неограничен освен от собствените предпочитания. Часът (неслучайно не казваме „урокът“) протича в мълчаливо четене – нищо не се споделя, нищо не се обсъжда, изобщо не се прави нищо друго. Идеята е да се „чуе“ тишината, в която протича автентичното (задълбочено и последователно) четене на печатно произведение за разлика от разсейващия шум, неизменно съпътстващ евентуалните опити за онлайн четене, да се демонстрира уважително отношение към нея и разпозната като ценност, тя да се окаже (отново) желана, а така – и възможна.

Да разбираме множествения смисъл. Разбирането на множествения смисъл мислим като „близък“ на „бавното“ четене, доколкото на целостта/завършеността на текста съответства синтетичността на акта на разбирането му. Като един конкретен инструмент за осъществяване на разбирането на множествения смисъл идентифицираме *обяснението на текстовите структури*, което опосредява движението от първоначалното схващане на посланието на произведението, формиращо се въз основа на първото (буквално) четене, и валидира всяко следващо разбиране. Ако съотнасянето на пропозиционалните и/или езиковите единици се удържа върху синтагматичната повърхност на текста, обяснението на структурите като методология напомня „археологията“ на дискурсивните елементи на текста, изследването им като парадигми от възможни значения и изобретяване на смисъл на направения избор да се актуализира това, а не друго от тях. Ако четенето на цялостния текст внимава в композиционните му елементи, обяснението работи върху отношения, принципно индиферентни към завършеността, като например отношенията между звук и смисъл, между разказвач и история и пр. „Образцова“ практика на обяснението представя т. нар. стилистичен експеримент – „разфигуриране“ на фигури, синонимна замяна и под., чрез който по-отчетливо биха изпъкнали очертанията, границите, чертите на характерното (според текста), а също и на ограждащата го пустота: текстът би се открил на читателя като опазващо различията „иконично усилване“³ и така – и като съпротива на тенденциите към ентропия в интернет, където „всяко е всичко и навсякъде, едно псевдовъзкръсване на митологичното съзнание“ (Крумов 2010).

Друг инструмент на разбирането на множествения смисъл разпознаваме в *опита с другостта на литературния текст спрямо логиката на идентичността* с нейния закон за изключеното трето. Доколкото литературата е „позитивна и продуктивна употреба на двойствеността“ (Рикьор 1988: 6/94) на дискурса, в нея един и същи вътретекстов референт означава едно и друго, призовавайки читателя не да избира („вярното“ или интендираното) измежду тях, а да ги мисли заедно отвъд невъзможността на логиката на идентичността (и на „здравия разум“ като неин частен случай) да ги мисли заедно. Словият хоризонт на така очертания опит много прилича на тоя на съпоставката между пропозиционалните и/или езиковите единици, защото и той е опитване със символния характер на литературата, но се

³ По-подробно за *иконичното усилване* вж. Рикьор 1998: 5/112 и сл.

различава от описания като инструмент на „бавното“ четене опит по своята вертикална ориентираност. Например изречението „Полето празнуваше тъжен празник“ от финала на Елин-Пелиновия разказ „По жътва“ значи колкото като метафора, толкова и като метонимия, и не само нищо в текста не насочва към едното от двете значения като водещо, но и тъкмо обратното – нищо в текста не позволява нито едното, нито другото да се определи като значението. Най-ефективното практическо приложение на визириания тук инструмент изобретява, разбира се, деконструкцията (на текста) – но разпознавана от нас не като тържеството на „нито... нито“, а като негативно условие на конструирането на естетическата идея. Положената в откритост за опита чрез нея двойственост на литературния дискурс е в състояние, иска ни се да вярваме, да балансира практиките в интернет, където „Двусмислието не е прозорец към проникновение, а недостатък, който трябва да се поправи“ (Кар 2012: 203).

Като трета конкретизация на разбирането на множествения смисъл би могло да се определи *литературното дописване*. То до голяма степен напомня стилистичния експеримент, но за разлика от него не експериментира с краен брой парадигматични значения, а с неограничеността на възможното – на възможните развързки на един фикционален сюжет например, или с възможните сюжетириания на дадена фабула. Разбира се, тази неограниченост трябва да се схваща относително, в зависимост от „мястото“ на прекъсването (на литературния дискурс) и начеването на дописването му от читателя: колкото понапреднала е една разказвана история например, толкова поограничен е броят на възможните ѝ развързки и обратно. Но независимо от степента на ограниченост на избора всеки опит за дописване е опит на *творческото мислене*, доколкото логиката на вероятността, управляваща литературните дискурси, убягва на „тиранията“ на логиката на идентичността, на необратимостта на действително случилото се: завършекът на едно повествование не е логическо следствие от никакви причини и поради това няма как да се изчисли предварително. В това се състои и най-сериозният залог на литературното дописване – в стимулирането на потенциала на творческото въображение чрез „упражняването“ му, посредством което да се балансира, компенсаторно да се уравни тенденцията към все по-дълбока „анестезия“ на творческото мислене, характерна за интернет пространството, в което писането най-често представлява запис на „бъбренето“.

Да формираме (дълготрайна) памет. От обгледаните дотук варианти на противодействие срещу пораженията, които онлайн „бити-

ето“ нанася върху интелектуалния потенциал, формирането на (дълготрайна) памет, или необходимостта от него, е може би най-спорният. Нима не е прекрасно, че вече няма нужда да „пълним“ главите си с всякакви факти, данни, тъй като с едно-две „кликвания“ имаме моментален достъп до тях? И че „необременен“ от принудата да запаметява, умът ни освобождава сериозна част от потенциала си, която може да бъде употребена по далеч по-смислени начини? Достатъчно е да си припомним описанието на когнитивните структури, цитирано по-горе, за да съобразим, че възторгът от възможността да се „освободим“ от паметовите си способности е прибързан и подвеждащ. Преди всичко, човешката памет за... е винаги уникална – уникална конфигурация на възприетото отвън (вследствие на значимата му за субекта интерпретация) и вече наличното в паметта: резултатът от консолидирането на дълготрайната памет, изискващо систематизация, не е равен на някаква проста съвкупност. Затова и паметта е неразривно свързана със самоличността. Освен това биологичната памет непрестанно се обновява, но не по пътя на органичното разрастване, а чрез преконфигурирането на паметовите структури всеки път, когато се концентрираме задълбочено върху нещо, което искаме да запомним, както и всеки път, когато си припомним нещо. Изследователите твърдят, че в режим на припомняне съхраненото в дълготрайната памет отново преминава в краткосрочната и прехвърлянето му обратно никога не следва същия маршрут, а изисква нова (системна) консолидация и припомненото се свързва с различни от предишните съставни елементи на концептуалните схеми. И може би най-важното – безспорно е установена връзката между паметта и интелигентността: всяко „разширяване“ (чрез вътрешна диференциация и пренареждане в системните връзки) на дълготрайната памет ни прави все по-способни да учим, да усвояваме нови идеи и умения. Докато „интернет е технология на забравянето“ (Кар 2012: 224): мозъкът ни свиква да забравя и се отучва да запомня.

Като една реализация на формирането на (дълготрайна) памет предлагаме *ученето/преподаването на учебното съдържание в системи от подобия-и-различия* вместо като изолирани факти. В практически план това означава например не поетапно/поелементно излагане на значенията на граматическата категория време независимо едно от друго, всяко само за/по себе си, а (поне) сдвояването им – на миналото свършено с миналото несвършено, на сегашното със сегашното резултативно... По същия начин могат да се представят организирани в системи фигурите на езика (тропите и стилистичните фигури; фигу-

рите, разчитащи на сходства, и фигурите, разчитащи на близости...), структурите на текста и т.н. Залогът е подпомагане системната консолидация на възприетите отвън данни – необходимо условие за структуриране на дългосрочна памет.

Друга реализация на формирането на (дълготрайна) памет съзираме в *непрекъснатата контекстуализация и реконтекстуализация на даден четен текст* (в което всъщност се състои прочитът), която процедура до голяма степен се препокрива с конструирането на междутекстови връзки. Но нека направим уговорката, че няма нито смисъл, нито полза от псевдовръзки, разчитащи на простото идентифициране на „същото“ или подобното, противоположното или различното в два текста. По-скоро идеята на полагането на даден „прочетен“ текст в нов – този на един друг текст – контекст е всеки от двата текста да се чете *през* другия, в който режим на четене читателят открива (в смисъл – изобретява) значения/смисли, потиснати до неосезаемост в „затвореното“ четене. Христоматиен пример в това отношение е прочитът един през друг на „Хаджи Димитър“ на Хр. Ботев и „На нивата“ на П. Яворов. Залогът на тази практика е в стимулирането на обновата на дълготрайната памет не без помощта на отиграване на процесите, нужни за изграждането ѝ.

Като трета практическа версия на формирането на (дълготрайна) памет можем да определим системната рефлексия върху разбирането на (литературнохудожествен) смисъл – *рефлексия върху начините, по които (не) разбираме*. Освен че е „мисъл, която мисли себе си“ и така – умствена операция от втори ред, рефлексията подпомага способността за учене, давайки достъп до индивидуалния стил на учене. Рефлексията още и предполага известно отдалечаване от рефлексирания обект и изграждане на връзки между присвоения смисъл и вънтекстов индивидуален опит, т.е. можем да я разпознаем като един от „ключовете“ за стартиране и поддържане процесите на формиране на паметта. Най-сетне „отвлечането“ на вниманието от вгълбеността в обекта на разбиране е едно от условията за контролирано (съзнателно) конструиране на експлицитни (дълготрайни) спомени и за ефективно управление на различните видове памет.

*

Видно е, че с малки изключения предлаганите тук варианти на осъществяване на политика на съпротива срещу дехуманизирането не представляват нещо принципно ново, възможно е дори от мнозина да се разпознават като рутинни образователни практики. Новото – поне

както го мислим, е в преаранжирането на генералните цели на литературното и езиковото образование. Днес вече, изглежда, не можем да си позволим да положим в основата на пирамидата от цели друго освен опазването на *Homo sapiens* – на човешката интелигентност, на човешката памет, на човешкия ум, без които корабът на културата неизбежно ще заседне „в плитчините“ на Световната мрежа.

ЛИТЕРАТУРА

- Ван Дайк 1989:** Ван Дейк, Т. А. *Язык. Познание. Коммуникация*. Москва: „Прогресс“, 1989.
- Кар 2012:** Кар, Н. *Под повърхността. Как интернет влияе върху четенето, мисленето и паметта*. София: „ИнфоДАР“, 2012.
- Крумов 2010:** Крумов, Кр. Смъртта на тишината. // *Култура*, LIV, № 34, 8. X. 2010, с. 6.
- Ман 2000:** Ман, П. де. *Алегории на четенето*. София: „Критика и хуманизъм“, 2000.
- Рикьор 1988:** Рикьор, П. Теория на интерпретацията: нарастващият смисъл. // *Бюлетин на Съюза на българските писатели*, 1988, № 5, 79 – 116, № 6, 92–131.
- Симоне 2008:** Симоне, Р. Третата фаза. Форми на познание, които изгубваме. // *Литературата*, 2008, № 3, 88 – 103.
- Фуко 1998:** Фуко, М. *Надзор и наказание. Раждането на затвора*. София: УИ „Св. Климент Охридски“, 1998.
- Чомски 2012:** Чомски, Н. *Студии за езика и философията на ума*. София: ЛИК, 2012.

**СОЦИАЛНИТЕ РОЛИ НА ПАИСИЙ ХИЛЕНДАРСКИ
В НЕГОВАТА „ИСТОРИЯ СЛАВЯНОБЪЛГАРСКА“
(СПОРЕД НЯКОИ ОТ БЪЛГАРСКИТЕ ВЪЗРОЖДЕНИСТИ)**

Красимира Кацарска

Езикова гимназия „Акад. Людмил Стоянов“, Благоевград

**PAISII HILENDARSKI'S SOCIAL ROLES IN SLAVONIC-
BULGARIAN HISTORY (ACCORDING TO SOME BULGARIAN
WRITERS FROM THE NATIONAL REVIVAL PERIOD)**

Krasimira Katsarska

Academician Lyudmil Stoyanov Language School, Blagoevgrad

In the few classes devoted to Paisii Hilendarski at 10th grade the teacher of literature has to give more information about the first writer about the Bulgarian national revival. It can be done during seminars. The class should be divided into groups so that the students can work in teams. It will also create conditions to examine the evaluations, given by different writers about the monk, the personality, the scholar and the artist in the context of the particular epoch. Adolescents are supposed to make comments on those evaluations based on their personal observations on the chrestomathy (the two Forewords and the Afterword). Thus the 10-graders dip in the deeper layers of the text and reach the messages of the most read and transcribed author who has pushed forward the thinking of his contemporaries so the process of their national consolidation could begin.

Key words: monk, scholar, personality, family, motherland, history, national revival

Когато започва изучаването на българската възрожденска литература в училище (в края на X клас), учениците вече имат базисни знания върху проблемите, свързани с епохата. Макар че до този момент са изучавали антична, западноевропейска, руска класическа литература, Библията и старобългарска литература, те имат възможност да направят своите наблюдения и да стигнат до научно обосновани съпоставки с литературните и културните процеси в един по-широк

мащаб. И понеже целта на обучението не е задълбоченото изследване на спорните и безспорните факти за авторите и техните произведения, а осмислянето им с оглед на тяхното естетико-етично присъствие в протичащите явления, на учителя се пада нелеката задача да подбере и предложи на възпитаниците си само най-нужното.

Няма да коментирам необходимостта от запознаването с научните постижения на специалистите възрожденисти, преди да се започне изучаването на всеки отделен автор. Защото всички те – предимно университетски преподаватели – започват от него, когато пишат за епохата и за нейното въздействие върху творческите личности. Като задължителни за изучаване в X клас са посочени двете Предисловия и Послесловът на тази малка *книжица*, която изиграва голяма роля за националното осъзнаване на народа в последните векове на чуждото иго.

Социалните роли на Паисий Хилендарски могат да бъдат разгледани от пет страни и подредени в няколко колонки: като монах, като личност, като деец на епохата, като книжовник и като творец. Учениците трябва да се разделят на групи, за да изследват през часа предложените в хрестоматията текстове. Избират по един говорител, който да систематизира наблюденията по посока на предложените аспекти. За да подпомогне този процес, учителят може да ги насочи и към мненията на изследователите, които дават доста богати възможности за осмисляне на ролята на възрожденеца за духовното развитие на нацията. Отделна (шеста) група, в чийто състав влизат най-добре подготвените, трябва да коментира мненията на изследователите, които са базирани на по-задълбочени и системни наблюдения над целия текст. По този начин вниманието им се насочва към работата с литературно-историческите текстове, които в много голяма степен улесняват преподавателя при поднасянето на изучавания материал, свързан с отдалечени по време епохи.

Монахът твърде рядко присъства само с това метонимично назоваване в специализираната литература (Проданов 2002: 329 – 337). Той е обикновено *неизвестен* (Аретов 2000: 182 – 188), *Хилендарски* (Кръстева 2009: № 1), *Светогорския* (Аретов 2001: Бонева 2012) или *скромен и уединен монах в Атон* (Трендафилов 2006), дори *светъл монах* (Кръстева 2009: № 2). В отделни случаи е само *Светогореца* (Бонева 2012: 12) или *Хилендареца* (Леков 1988: № 2, Радев 2012: № 1): *Хилендарецът Паисий като автор на „История славянобългарска“ поставя началото не на низ от „възраждания“, а на духовно-просветните пробуди на своя народ в конкретно-историческата си*

туация от средата на XVII век. А Ив. Дуйчев (Дуйчев 2001: 4) го нарича светогорския инок.

Длъжностите на инока Паисий Хилендарски са представени посредством *йеромонах* (Радев 2012: 2; Кръстева 2009: 17; Проданов 2002: 329 – 337), *проигумен* (Радев 2012: 2), *приснопамятний наш отец Паисий от Самоков* (Попова-Мутафова 2009§ Деянова 2009: 5). Той е още *духовник* (Теодоров-Балан 2007: 3), *духовен служител* (Левков 1988: 40 – 46), *духовен пастир* или *светият пастир на българите* (Кръстева 2009: 1 – 10), *представител на братството* (Радев 2012: 63 – 84) или *поклонник* (Снегаров 1962). Понякога е посочено, че е бил *таксидиот* (Живков 2002: 2, Теодоров-Балан 2007: 5; Трендафилов 2006: 8) или *отишелникът* (Кръстева 2009: 2). Назван е още *проповедник*, *пратеник* (и *манастирски пратеник*), а и *светец* (Мошев 2008: № 5, Георгиев 2003: № 2).

Всяка една от предложените характеристики се защитава с определена гледна точка от страна на изследователите. Учениците, въпреки недостатъчната им все още подготовка, имат право да не приемат всички мнения, но в действителност честотата на съвпаденията им е достатъчно доказателство за единомислието на учените (дори когато те спорят помежду си по проблемите за родното място, за близките на книжовника, за годината на смъртта му, за образованието или за интерпретацията на историческите факти в *книжицата* му). В случая много по-важно е десетокласниците да намерят необходимите убедителни аргументи в защита на всяка една от представените каузи, като се базират на конкретния хрестоматичен текст. Това, разбира се, предполага и едно допълнително вглеждане в авторовите послания, дали повод на изследователите да изберат едно или друго метонимично назоваване на възрожденеца.

Като личност Паисий Хилендарски също е представен по няколко начина. Пряко се посочва в изследванията на Иван Шишманов (и като *историческа личност*) (Шишманов 2008: 3). Той е *забележителна личност* (Проданов 2002: 333) и *авторитетна и ярка личност* (Живков 2002: 2). Б. Пенев пише: *Историята на литературата все по-ясно подчертава факта, че развитието на даден художник е тясно свързано с неговото индивидуално обособяване, с постепенното освобождение от влиянието на традицията и приобщаване към една култура, по-висока от тази на околната среда* (Пенев 2003: 29). М. Илчевска цитира Г. С. Раковски: *Паисий Хилендарски е митологизирана фигура на границата между морала и неговото преобразуване* (Илчевска 2003: 8). По-обстоятелствен е Вл. Трендафилов, като го си-

туира в епохата и пише, че *фигурите на Възраждането и съотношенията помежду им са основно конструирани от личности със силно национално чувство, но с късо национално минало* (Трендафилов 2006: 6). Ю. Проданов го нарича още *човек с неизвестно име* (Проданов 2002: 330). За неговата *апостолска дейност* пише Л. Георгиев (Георгиев 2003: № 2). Ив. Лолова посочва, че възрожденецът е *българофил-летописец* (Лолова 2011: 1). А Т. Велева (Велева 2004: 206, 219) нарича Хилендареца *личност, демократ, творец, повествовател, историограф, социолог, народопсихолог, моралист, родолюбец, патриот, писател, книжовник, общественик, гражданин*.

Според Уикипеа цитира Д. Маринов назовава Паисий *едно рядко, невидено, незапомнено дотогава явление и още един от най-забележителните умове на нашето минало*. Ст. Дечев поставя книжовника между *българските будители* (Дечев 2010: 1). Ив. Радев и Ив. Снегаров посочват, че той е *инакомислещ* (Радев 2012: 25; Снегаров 1962: 5), като Ив. Радев прибавя още, че е *дисидент и аутсайдер* (Радев 2012: 25). Н. Филипов обръща доста лаконично, но отчетливо внимание на най-специфичните качества на възрожденеца – той е *горец родолюбец, наблюдателен, прозорлив*; отличава се като *светски, национален деец-патриот*, а допълнително акцентува и на това, че е *огорченият родолюбец и патриот-романтик* (Филипов 1929: 4 – 10). Има, разбира се, и доста ангажирани политически характеристики. Д. Леков го нарича *балканджия от Банско* (Леков 1988: 1), а Т. Живков съвсем по държавнически отсича: *Паисий е македонец от Банско* (Живков 2002: 1 – 2). Така се очертава една доста пъстра картина на пристрастията на времето *преди прехода* и след това (въпреки че споровете едва ли някога ще заглъхнат напълно).

Сравнително най-ясна за коментар е задачата да се види мястото на Паисий Хилендарски в контекста на епохата. След като вече са изучили европейските и руските автори, учениците могат да си дадат сметка защо част от изследователите правят паралел с постиженията на неговите съвременници на Запад. Във времето, когато Европа вече е имала своя истински Ренесанс, минала е през епохите на Просвещението и на Романтизма, в една манастирска килия при примитивни условия се твори дело, записвано със собственоръчно направено мастило от сажди. Гутенберг отдавна е въвел книгопечатането, а инокът Паисий сам разнася своята *историйца*, за да бъде прочетена или чута (и евентуално – преписана), за да стигне до една по-широка аудитория. Когато от дуели на честта загиват видни личности, в поробена България един човек дръзва да потърси пътища за утвърждаване на

родовата си идентичност. И поема големия исторически риск да сгреша в оценките и в преценките си, в коментарите и обобщенията си. Под светлината на свещта той търси корените на родовата памет, за да сподели наученото с онези, които биха пожелали да го чуят. И най-важното – да са готови да му се доверят, да споделят вярата му и да го последват. За да започне процесът на националното възраждане.

Ив. Шишманов (Шишманов 2008: 6) посочва, че *Паисий не е първоизточник и единичък инициатор на нашето Възраждане*. Но и още – че *Той е едно голямо звено в една дълга каузална верига, а не един случаен лост, един акцидент*. Така ситуирането на възрожденския деец в епохата се превръща в отправна точка за нови проучвания, за търсене на неоспорими писмени документи за дейността на книжовника. Вера Бонева (Бонева 2012: 7) цитира М. Дринов, който посочва Паисий Хилендарски като *първосглобител на нацията*. Според Балан (Теодоров-Балан 2007: 3) той е *зачинател*. Б. Пенев (цитиран от Трендафилов 2006: 2) става *завършител на Мита Паисий или като окончателен негов канонизатор*. И изследователят твърди, че *явлението Паисий е антропоморфизираното начало на историко-литературното ни възраждане и инициатор на преврат в съзнанието на българите*. И още: *първ концентриран българоезичен израз на националната идея*.

Ем. Георгиев (Георгиев 1980: 1) определя Паисий като *основоположник на Българското възраждане и на новата българска литература*. Според М. Илчевска (Илчевска 2003: 9) възрожденецът е *мост – не само между две епохи, но и между два типа литература*. М. Кръстева го назовава *пастир на (...)*. Според Д. Леков (Леков 1988: 2) е *будител*. За Н. Филипов (Филипов 2003: 2) е *първ народен будител, патриарх на нашето национално възраждане, енергичен народен будител, будител и защитник на нашия народ и предтеча на покъсните наши дейци*. Като народен будител го вижда и Кр. Кубадинов (Кубадинов 2002: 230). *Възрожденски будител* е Паисий за В. Стефанов (Стефанов 2000: 3), а за Ц. Живков (Живков 2007: 1) е *първобудителят на народа ни*. Той пише още, че е *основоположникът на нашето Възраждане* (Живков 2002: 2), като се базира и на позицията на Ив. Снегаров (Снегаров 1962: 17), характеризиращ йеромонаха и като *възродителя на българския народ*. Огн. Георгиева (Георгиева-Тенева 2003: № 2) акцентува на факта, че Хилендарският монах е *деен субект на Възраждането*. Той се превръща в *частица от народа* (Кубадинов, 2002: 227 – 234). В. Велчев (Велчев 1987: 12 – 131, 154 – 164) твърди, че Паисий е *вестител на националната правда и изра-*

зител на възжеления и интереси на народните маси. Според Н. Аретов (Аретов 2000: 182 – 188) Паисий е ярък изразител на възрожденското българско пробудено съзнание, първи действителен борец за национално равнопоставяне и изразител на нови модерни идеи.

Още М. Арнаудов (Арнаудов 1972: 109) назовава възрожденеца *първ апостол на Българското възраждане* и *поклонник на националната стихия в история, бит и език*. Балан (Теодоров-Балан 2007: 5) акцентува на факта, че е *деец*, а за А. Кръстев (Кръстев 2012: № 24) той е *водач*. За М. Дринов (вж. Пенев 2003: 16 – 17) Паисий е *начало на Възраждането, носител на нови схващания, син на своето време, вдъхновен изразител на Възраждането* и *едно звено от веригата на една непрекъсната еволюция, приеман и като следствие, и като причина* за протичащите през епохата процеси. Историкът Н. Генчев (Генчев 1988: 86 – 91) стига още по-далече в твърденията си, като пише, че Хилендарският монах е *носител на буржоазните идеи в зората на Българското възраждане*.

Сравнително по-малко са метонимичните назовавания на книжовника Паисий Хилендарски. Още Балан (Теодоров-Балан 2007: 1) го характеризира като *смирена книжовник* и *основоположник на българската писменост*. За Ив. Шишманов (Шишманов 2008: 2) той е *просветител на народа*. Ив. Снегаров (Снегаров 1962: 15) пише, че Паисий е *първ български книжовник, който се опитва да създаде общ български книжовен език по изкуствен начин*. И посочва като негов продължител Раковски. Много нихилистична, но интересна е позицията на Вл. Трендафилов (Трендафилов 2006: 9), но и тя заслужава специално внимание. Неслучайно почти всички съвременни възрожденци го цитират. Според него Паисий е *прикачен със задна дата към корпуса на литературата, която уж тръгва от него. Така той се оказва не конструктор, а конструктор на Възраждането и новата ни литература*. За Ив. Радев (Радев 2012: 3) Паисий е *книжовникът и летописецът*. *Летописец* е той и за Ив. Лолова (Лолова 2011: 2). За Л. Георгиев (Георгиев 2003: 4) е *първият будител и просветител*. *Просветител* е и за Кр. Кубадинов (Кубадинов 2002: 231), който добавя към тази емблема и *възрожденски книжовник*. Като *историк* е представен от М. Кръстева (Кръстева 2009: 8) (и дори като *историка на „модерните времена“*), която прави разлика с онези, които се налагат само като безстрастни наблюдатели на събитията от съвременността (*не като хроникьор*).

От мненията на различните изследователи може да се стигне до извода, че Паисий се отнася към откритите от него факти пристрастно –

с оглед на постигането на една конкретна историческа цел: да повдигне духа на своите съвременници, да им помогне да се ориентират в сложната верско-етническа обстановка и да намерят правилния път към бъдещето.

Назоваването на автора Паисий Хилендарски е по-скромно. Книжовникът е посочен като *автор* (и *скромен автор*) от Никола Филипов (Филипов 2003: 1–3) или *писател* (Леков 2003: 2 и Уикипеа: 2) и *творец* (Леков 2003: 2). По-често е разпознат като *историк* (Драгова 1972: 117 – 139, Леков 2003: 2; Кубадинов 2002: 230; Георгиев 2003: 4, Ц. Живков 2002: 2, Уикипеа: 4), като В. Бонева (Бонева 2012: 15) добавя и мнението на К. Иречек – *историка Паисий Самоковски*. Веднага след това се вижда и характеристиката на книжовника като *историограф* (Радев 2012: 3, Ц. Живков 2002: 1), а Л. Георгиев (Георгиев 2003: 4) добавя, че е *на равнището на историографията на своето време*. А не бива да се подценява мнението и на цитирания от Л. Георгиев Робинсон: *Антиисторично е да се налагат на авторите от миналото критериите на съвременността*. Според М. Деянова (Деянова 2006: № 3) Паисий е *първ историограф*. За О. Георгиева-Тенева (Георгиева-Тенева 2003: 4) възрожденецът е *първият български историограф на Новото време*.

Интересно е да се отбележи, че почти всички изследователи обръщат внимание на диалогичния подход на произведението (Георгиев 2003: 4; Ненов 2011: 20 – 30; Георгиева-Тенева 2003: 2). Н. Филипов (Филипов 2003: 5) изтъква, че Паисий има *свой индивидуален стил*. Л. Георгиев (Георгиев 2003: 4) твърди, че *Критицизмът на Хилендареца е публицистичен*. А Н. Драгова, цитирана от М. Кръстева (Кръстева 2009: 19), е на мнение, че *езикът винаги е бивал майчина институция*. Затова и въпросът за адресата на произведението и до днес остава актуален.

Огняна Георгиева-Тенева (Георгиева-Тенева 2003: 1) се спира подробно на този въпрос. И може да става дума за кописисти или четци (Ив. Радев, Н. Филипов), за *криминализирано приключенско битие* на Историята (Радев 1993: 5 – 36), за създадените преписи, преправки, варианти, приписки, компилации, сглоби (Радев 2012: 10), редакции, копия, преправки, екземпляри (Дечев 2010: 1 – 2), за аудитория (Господинов 2001: 1 – 2), за нов поглед към българите от онази епоха (Леков 2003: 2 – 3). Във всички случаи от другата страна на текста стоят живи хора с очаквания и надежди, с желание да опознаят света и себе си чрез миналото на един народ, потънал в невежество.

Като се има предвид конкретно-историческата насоченост на произведението, трима от изследователите обръщат внимание и на публициста Паисий (Леков 1988: 5, Георгиев 2003: 3, Кубадинов 2002: 231). Освен посочените характеристики се появяват и *творческа личност, художник, родоначалник на новата литература* (Пенев 2003: 2), *сътворител* (Бонева 2012: 15 – 16). В съпоставката с Вазовата одическа поема „Паисий“ В. Бонева търси мащабите на този *могъщ стихотворен ретлансатор на Дриново-Иречековото говорене*. За Д. Господинов (Господинов 2001: 11) Паисий е *пряк наследник на първичния синкретизъм на човешкото мислене*. Ив. Шишманов (Шишманов 2008: 2) вижда в него *демиурга, който твори от нищо*. За Д. Леков (Леков 2003: 10) е още *народопсихолог, културолог, дори енциклопедист*. Към *народопсихолог* Л. Георгиев (Георгиев 2003: 4) прибавя още и *политик*. Така – въз основа на направените съпоставки – може да се разбере ролята на възрожденеца, който изпълнява мисията си на човек, стоящ на границата между две епохи.

Наистина не е толкова лесно да се види цялостната картина на времето днес – особено през очите на десетокласниците, за които всяко усилие да проучат сами и да изразят собственото си становище по определен проблем изглежда ненужно. Дори самата мисъл да пишат на ръка, а не на клавиатура ги уморява. Струва ми се излишно дори да коментирам стремежа към установяването на национална идентичност днес, когато границите се преодоляват без никакво усилие. И това става не само защото езиковите бариери падат, а понеже идеалът на Паисий се осквернява всекидневно от най-високо място. Ако някога скромният монах упорито е търсел светлина в историческото минало, днес мракът е толкова гъст, че като че ли инерцията води необратимо към загубването не само на националното достойнство, но и на някаква опора тук, където духовността изглежда смешна. Тъжно е, но истината е точно такава. Родителите, които участваха в митингите, забравиха за децата си и сега техните потомци са поредното изгубено поколение. Иначе сама по себе си демократизацията на обществото е най-прекрасната утопична мечта на всеки мислещ човек. Но днес истински свободните хора не са толкова много, че да повярват на родения в робство мисионер.

Учениците, които работят по групи, имат възможност да подкрепят с конкретен текст наблюденията на изследователите. Така поне в тези часове, предназначени за семинарна работа, те максимално се доближават до едно отдавна отминало време, за което обществото се сеща само по конкретни поводи (например честването на 250-годиш-

нината от написването на Паисиевата „История славянобългарска“). И е хубаво, че поне за час-два подрастващите стават съпричастни с живота на един всеотдаен и неуморим деец на Възраждането, събудил умовете на някои от съвременниците си, за да започне истинската националноосвободителна борба в България. И може би наистина не точно тази книга, а компилациите на йеросхимонах Спиридон или „Царственикът“ да са били по-прекият подбудител за национално осъзнаване. Но някъде в онези далечни години и Паисиевата „История“ има своето място като зов за национално освобождение. Защото нейните ключови думи (*род, родина, отечество, език, история, народ*) (Леков 2003: 5) зазвучават като заклинание – не по-малко силно от клетвата над Библията и камата. И тези думи се оказват предтечи на *Свобода или смърт*, изписани върху зелените байраци на четниците; те са, които мобилизират силите и волята на младите хора. А те, макар и родени в робство, желаят да живеят като свободни личности.

Разбира се, в рамките само на предвидените два часа за изучаването на Паисий Хилендарски е практически невъзможно да се обхванат всички аспекти, предлагани от литературните изследователи в подходите им към коментирания текст. И все пак е хубаво учителят да запознае учениците си със съвременните интерпретации на това старо четиво, за да разберат колко бавно протичат най-важните културни процеси още в началото на Българското възраждане.

Въз основа на работата по групи и предварително подготвената презентация за мненията на възрожденците се съкращава пътят автор – творба – възприемател. И се поставя една по-солидна основа за изучаването и на следващите творци от онази далечна епоха.

ЛИТЕРАТУРА

Ангелов 1969: Ангелов, Б. *В зората на българската възрожденска литература*. София: НП, 1969, 61 – 82, 83 – 95, 96 – 101.

Аретов 2000: С: Хаджикосев, С., К. Протохристова, Н. Аретов, Р. Божанкова, Р. Симеонов В: *Литература за 10. клас*. София: „Анубис“, 2000, 182 – 188.

Аретов 2001: Аретов, Н. *Паисиевската линия*. София: „Кралица Маб“, 2001; „Словото“ 1999 – 2012.

Арнаулов 1972: Арнаулов, М. *Паисий Хилендарски*. София: НИ, 1972.

Бойкова 2005: Бойкова, Л. Паисий Хилендарски. „История славянобългарска“ – книга за родовата памет на българския народ. В: *Анализи на литературни творби 10. клас*. Благоевград: „Бонпринт“, 2005, 94 – 99.

- Бонева 2012:** Бонева, В. *Паисий Хилендарски и неговият исторически текст във възрожденската публичност*. LiterNet, № 8 (153), 20.08.2012.
- Велева 2004:** Велева, Т., М. Петлешкова. *Паисий Хилендарски*. В: *Литература за 10. клас*. София: „Сиела“, 2004, 202 – 220.
- Велчев 1987:** Велчев, В. *Паисий Хилендарски. Епоха, личност, дело*. София: ОФ, 1987, 12 – 20, 21 – 45, 46 – 00, 100 – 123, 124 – 131, 154 – 164.
- Генчев 1988:** Генчев Н. *Паисий Хилендарски – „История славянобългарска“* В: *Българско възраждане*. София: ОФ (III изд.), 1988, 86 – 91.
- Георгиев 1980:** Георгиев, Емил. *Люлка на старата и новата българска писменост*. София: НП, 1980.
- Георгиев 2003:** Георгиев, Л. *Българската историческа памет в съчиненията на трима духовници от XVIII век*. Научна конференция „Пари, думи, памет“ (3 – 4 април 2003 г.), LiterNet.
- Георгиев 2003:** Георгиев, Л. *Паисий Хилендарски в часа по литература*. // *Български език и литература*, 2, 2003; LiterNet, 27.10.2003.
- Георгиева-Тенева 2003:** Георгиева-Тенева, О. *Ти-образът в „История славянобългарска“*. // *Български език и литература*, кн. 2, 2003; LiterNet, 23.11.2003, № 11 (48).
- Генчев 1988:** Генчев, Н. *Паисий Хилендарски – „История славянобългарска“*. В: *Българско възраждане*. София: ОФ (III изд.), 1988.
- Гечев 2001.** В: **Инев 2001:** Инев, Иван, В. Инева, Ан. Гочева. *Анализ на литература за 10. клас*. София: „Скорпио“, 2001.
- Горанов 2011:** Горанов, Ив. *Проклятие уби разузнавача, открадна Историята на Паисий*. София: LiterNet, 23.11.2011.
- Господинов 2002:** Господинов, Д. *„История славеноболгарска“ от Паисий Хилендарски*. // *Български език и литература*, кн. 4, 2001; LiterNet, 16.08.2002.
- Дечев 2010:** Дечев, Ст. *Ноември – една сакрална дата в нашата история*. Във: в. „*България сега*“, София 03.11.2010.
- Деянова 2006:** Деянова, М. *Съвпадения между характерните диалектизми в Зографската чернова на „История славянобългарска“ и говорните характеристики на с. Доспей, Самоковско (По повод на 100 години от откриването на Зографската чернова)*. // *Български език и литература*, кн. 3, 2006; LiterNet 17.08.2006, № 8 (81).
- Деянова 2009:** Деянова, М. *Исторически и езикови факти, оборващи тезата за с. Кралев дол като родно място на Паисий Хилендарски*. // *Български език и литература*, кн. 1, 2009; LiterNet, 09.06.2009.
- Деянова 2012:** Деянова, М. *Преподобният Паисий е забравил родния си говор?* LiterNet, 02.07.2012.
- Динеков 2001.** Динеков, П. В: **Инев 2001:** Инев, Иван, В. Инева, Ан. Гочева. *Анализ на литература за 10. клас*. София: „Скорпио“, 2001, 17 – 25.
- Драгова 1972:** Драгова, Н. *Книга за Паисий*. София: БП, 1972, 117 – 139.

- Драгова 1979:** Драгова, Н. Към жанровата характеристика на „История славянобългарска“. // За литературните жанрове през Българското възрождане. София, 1979, 7 – 11.
- Дуйчев 2001:** Дуйчев, Ив. В: Инев, Ив., В. Инева, Ан. Гочева. *Анализии по литература*. София: „Скорпио“, 2001.
- Ефендулов 2001.** Ефендулов, Д. В: Инев, Ив., В. Инева, Ан. Гочева. *Анализии по литература*. София: „Скорпио“, 2001.
- Живков 2009:** Живков, Ц. *Паисий Хилендарски – от Банско или от Кралев дол*. LiterNet, 31.08.2009.
- Живков 2002:** Живков, Ц. В: сп. „Родна реч“ в спора за езика и родното място на Паисий (240 години от написването на „История славянобългарска“. София: сп. „Родна реч“, бр. 1 – 2, 2002.
- Живков 2002:** Живков, Ц. Фалшификатор подвежда проф. Йордан Иванов и с гроба на възрожденеца. Паисий става банскалия по нареждане на Та-то. Който не вярва, има много здраве от арменския пот, отсича Живков. В. „Стандарт“, 20.06.2012.
- Игов 1999:** Игов, Св. Литературно-историческият парадокс. В: *Българска литература ХХ век*; софия: Словото, 1999 – 2012.
- Илчевска 2003:** Илчевска, М. Аспекти в дихотомизациите на властта, царете в „История славянобългарска“ на Паисий Хилендарски. // *Български език и литература*, кн. 2, 2003; LiterNet, 11.11.2003.
- Инев 2001:** Инев, Иван, В. Инева, Ан. Гочева. *Анализии по литература за 10. клас*. СОФИЯ: „Скорпио“, 2001, 17 – 25.
- Кацарска 1998:** Кацарска, Кр. „История славянобългарска“ на Паисий Хилендарски – страстен зов за национално осъзнаване. В кн.: „Българска възрожденска литература. София: „Свят. Наука“, 1998, с. 17 – 28, 187 – 192.
- Кръстев 2012:** Кръстев, А. Преподобни Паисий Хилендарски и неговото дело. // *Църковен вестник*, бр. 24, 1993; LiterNet, 18.06.2012.
- Кръстева 2009:** Кръстева, Мила. Да поменем срама си. // *Български език и литература*, кн. 2, 2003; LiterNet, 11.11.2003.
- Кръстева 2009:** Кръстева, Мила. Патрицентричната политическа фамилия в „История славянобългарска“ на Отец Паисий. // *Български език и литература*, кн. 1, 2009; LiterNet, 28.05.2009, № 5 (114).
- Кубадинов 2002:** Котева и кол.: В, Ант. Гинев, М. Велинова, Св. Ненчева, Кр. Кубадинов. *Литература 10. клас*, софия: „Булвест 2000“, 2002, 227 – 234.
- Кьосев 1999:** Кьосев, Ал. Позитивизъм, романтически метафори, институционални метафизики. Учебниците по литературна история и конструирането на националната идентичност. // *Литературна мисъл*, бр. 2, 1999.
- Леков 1988:** Леков, Дочо. Историята на Паисий – нов момент във взаимоотношението писател – читател – възприемател. В кн.: *Писател – творба*

- възприемател през Българското възраждане. СОФИЯ: НП, 1988, 40 – 46.
- Леков 2003:** Леков, Дочо. Вечната „История славяноболгарская“. // *Български език и литература*, кн. 2, 2003; LiterNet, 27.10.2003.
- Лолова 2011:** Лолова, Ивет. *Цанко Здравков: Тодор Живков фалшифицира родното място на Паисий*. София: Investor.BG.AD 2001 – 2010 Ludimladi.bg, 21.03.2011.
- Мошев 2008:** Мошев, Ал. Начало на българската историопис. Паисий Хилендарски. // *Векове*, бр. 5, 2008.
- Ненов 2011:** Ненов, Ив. *Самоковският препис на „История славяноболгарская“*. София: ЗОВ, 2011.
- Николова 1994:** Николова, Юл. За същностната характеристика на Паисиевата история. В: *Литература и Възраждане*, Пловдив, Университетско издателство „Паисий Хилендарски“, 1994.
- Овчаров 2012:** Овчаров, Н. Четем Паисий заради Йордан Иванов. // в. „Стандарт“, 02.06.2012.
- Пенев 2003:** Пенев, Б. *Общи бележки за началото на литературата и Възраждането*, LiterNet, 14/3.2003.
- Проданов 2002:** Проданов, Юр. В: Атанасов, Вл., С. Хаджикосев, Д. Добрев, Юр. Проданов, Д. Чавдарова. В: *Литература за 10. клас*. София: „Кръгзор“, 2002, 329 – 337.
- Радев 1993:** Радев, Ив. Възрожденската литература до 40-те години на XIX век – „заглавие“, „мото“, „посвещение“. В кн.: *Паратекстът и художествената творба през Възраждането*. София: УИ „Св. Климент Охридски“, СФБ, 1993, 5 – 36.
- Радев 2012:** Радев, Ив. *За тези, които прочетат... 250 години „История славяноболгарска“*. София В: LiterNet, 21.01.2012, № 1 (146).
- Радев 2012:** Радев, Ив. „История славяноболгарска“ сред българските преселници в Бесарабия (Бележки за характера и съдържанието на Болградския сборник). София: LiterNet, 13.02.2012, № 2 (147).
- Радев 2012:** Радев, Ив. *Поглед към така наречения Бобчев препис на „История славяноболгарска“*. София: LiterNet, 21.05.2012, № 1 (134).
- Радев 2012:** Радев, Ив. Хилендарската кондика от XIII век и нейните реални свидетелства. // *сп. „Онгъл“*, г. IV, бр. 4, 63 – 84.
- Сб. 1991:** Паисий Хилендарски. В: Българска възрожденска литература. Летен семинар по български език и литература за чуждестранни българисти и слависти. София: УИ „Св. Климент Охридски“, 1991, 27 – 40.
- Снегаров 1962:** Снегаров, Ив. За родното място на Паисий Хилендарски. В: Сб. *Паисий Хилендарски и неговата епоха*, софия: 1962; www.macedonia-history.blogspot.com
- Стефанов 2001:** Стефанов, В. Историята като повествование за лингвомахията, 2000. В: Инев, Иван, В. Инева, Ан. Гочева. *Анализи по литература за 10. клас*. София: „Скорпио“, 2001.

- Теодоров-Балан 2007:** Теодоров-Балан, Ал. *Българска литература. Кратко ръководство за средни и специални училища*. Пловдив: „Хр. Г. Данов“, 1896; LiterNet, 2007, 06.12.2007.
- Теодоров-Балан 2007:** Теодоров-Балан, Ал. *Оценка на българската литература. Кратко ръководство за средни и специални училища*, написано от А. Теодоров от д-р Д. Т. Страшимиров. София: *Български преглед*, г. III, кн. V, 1896, 133 – 140; LiterNet, 16.11.2005.
- Топалов 1988:** Топалов К. „История славяноболгарская“ на Паисий Хилендарски – на ползу роду болгарскому. Във: *Възрожденци*. София: УИ „Св. Климент Охридски“, 1988, 9 – 14.
- Трендафилов 2006:** Трендафилов, Вл. Паисий – не конструктор, а конструктор на Възраждането. София: LiterNet, 24.02.2006.
- Уикипедия:** Паисий Хилендарски и неговата „История славянобългарска“.
- Филипов 1929:** Филипов, Н. Паисий Хилендарски. В: *Библиотека „Български писатели“*. т. I. София: „Факел“, 1929; LiterNet, 29.10.2003.
- Христов 2001:** Христов, Хр. В: **Инев 2001:** Инев, Иван, В. Инева, Ан. Гочева. *Анализ на литература за 10. клас*. София: „Скорпио“, 2001, 17 – 25.
- Цонев 1894:** Цонев, Б. Новобългарска писменост преди Паисия. // *Български преглед*, г. 1, 1894, кн. 8, с. 80 – 94.
- Чернокожев 2001:** Чернокожев, Н. В: *Литература за 10. клас*. София: НП, 2001, 221 – 227.
- Шишманов 2008:** Шишманов, Ив. Паисий ли е първоизточникът на нашето Възраждане? София: *Аргументи* (месечно публицистично издание), С. 25.11.2008.

**ПАИСИЙ ХИЛЕНДАРСКИ – СТРАНИЦА ОТ БЛОГА
НА УЧИТЕЛЯ ПО БЪЛГАРСКИ ЕЗИК И ЛИТЕРАТУРА**

Фани Попова

Езикова гимназия „Б. Брехт“, Пазарджик

**PAISII HILENDARSKI – A PAGE FROM THE BLOG
OF A TEACHER IN BULGARIAN LANGUAGE
AND LITERATURE**

Fanny Popova

Bertolt brecht language high school, Pazardzhik

The global dynamics of the world and life of modern people requires a quick and easy access to information with the purpose of solving successfully some specific problems in their social development. In this context, the Bulgarian school is called upon to develop in teenagers skills and competencies enabling the construction of knowledge and self-education. Interactive approaches present the needs of knowledge in a new way. Information and communication technologies in Bulgarian language and literature for the 10th grade generate an adequate interest and motivation for learning and improve the quality of education. In this way, Paisii Hilendarski's revivalist *Slavonic-Bulgarian History* enhances the modernization of the educational environment and preserves its authentic reception and patriotic impact.

Key words: Information and communication technologies, Interactive approaches, education in Bulgarian language and literature

Още в края на миналия век се разбира, че качество на обучението не може да се постигне в ситуацията, при която учениците знаят повече от учителя, защото използването на компютъра и на интернет им дава предимството да имат неограничен достъп до информация от всички сфери на живота. „В информационното общество, където технологиите се развиват изключително бързо, положението в училище се мени драстично и учениците („digital natives“) не са доволни, когато им преподават учители, които в техните очи са „digital immigrants“

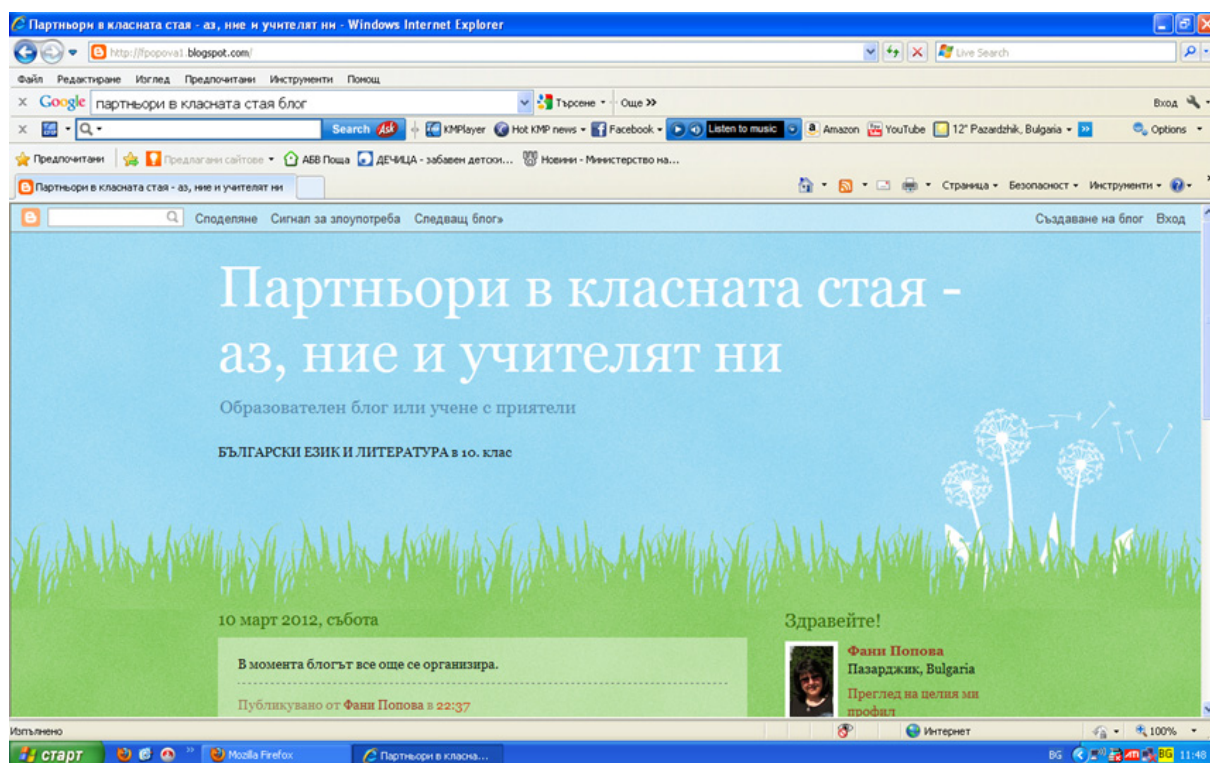
(Стоименова: 2011). Ето защо интегрирането на обучението по български език и литература с информационните и комуникационните технологии (ИКТ) е необходимост. Това обаче е и вълнуващ процес на иновативност и оригиналност в класната стая през XXI век. Така традиционното обучение се обогатява с алтернативни подходи и практики, доказващи напълно своята съвместимост с Държавните образователни изисквания.

„На практика компютърът съчетава всички досега използвани средства и технологии за обучение (подражателни, словесни, печатни, аудио-визуални). Това създава специфично нова учебна среда, при която целият процес на обучение придобива нови измерения. Разширява се информационната основа на процеса на обучение чрез възможностите, които предлага интернет – електронни библиотеки, електронни списания и сайтове, включващи материали, свързани с обучението по български език и литература“ (Христова: 2011).

Като учител в ЕГ „Б. Брехт“ се чувствам отговорна относно очакванията на учениците си за развитието и постиженията им в обучението по български език и литература, както и относно смисъла на обществената поръчка, която се възлага на образователната институция в условията на информационното общество. Това ме мотивира да насочвам усилията си вече шест години към интегрирането на образователните технологии и ИКТ в работата си, да търся интерактивни подходи и средства в процеса на обучението на подрастващите, да осъществявам идеята за партньорство в класната стая. Променените през последното десетилетие условия за използване на ИКТ от младите хора в тяхното ежедневие води до необходимостта методите на обучение да бъдат променени така, че да отчитат динамиката на обучение на днешните ученици.

„ИКТ имат своето място и в осмисляне на свободното време на учениците, като се създадат виртуални стаи, в които учениците да се обучават в умение да дебатира; да пишат поезия или проза; да анализират и обобщават; да четат заедно книги и да ги обсъждат; да илюстрират любимите си произведения; да усвоят основите на журналистиката и др.“ (Николова: 2011). Нещо повече – освен да общуват с идеите на различни изследователи, учащите могат да общуват със самите автори на тези идеи.

Създаденият от мене през 2011 година образователен блог „Партньори в класната стая – аз, ние и учителят ни“ е промяна в подхода, а не в същността на ученето по български език и литература.



Инструмент на Web 2.0, блогът интегрира в обучението по БЕЛ¹ дейности като: въвеждане на нов материал, задълбочаване на познанията, осъществяване на контрол и самопроверка. Той предлага е-базирано обучение от асинхронен тип, платформа за изпълнение на конкретна задача във връзка с урока, на домашна работа, на творческа задача, решаване на е-тест, споделяне на създаден от учениците мултимедиен продукт, възможност за редактиране или търсене на информация в специализирани източници – речници, препоръчан сайт; свързва директно учениците с електронното учебно съдържание на МОМН по български език и литература в 10. клас (респ. следващ).

¹ БЕЛ – Български език и литература. – Бел. ред.



Асинхронното е-обучение позволява на учащия достъп до предварително подготвен учебен материал в удобно за него време. На този принцип е изграден блогът „Партньори в класната стая“. Ученикът може да разглежда, усвоява и създава информация по начин и със скорост, които сам избере, да комуникира с другите участници когато и както пожелае. Тези условия по „договора“ за партньорство са отразени в началния текст, приветстващ ученика като участник в една различна класна стая на XXI век. На входа на блога младият човек разбира, че това е „учене с приятели“, както гласи уточнението под основното наименование.

Идеята за блога „Партньори в класната стая – аз, ние и учителят ни“, както и самото му създаване са свързани с авторите от българската възрожденска литература, но разширението на блога е логично, което се вижда и от заявеното желание на учениците. Страницата за Паисий Хилендарски е на първо място и е разработена с идеята за честването на 250 години от създаването на „История славянобългарска“ и 290 години от рождението на автора ѝ.

Партньори в класната стаи

fropova1.blogspot.com/p/blog-page.html

This page is in Bulgarian. Would you like to translate it? Translate Nope Never translate Bulgarian

Search AVIRA

ПАИСИЙ ХИЛЕНДАРСКИ
 ПЕТКО Р. СЛАВЕЙКОВ
 ЛОВЕН КАРАВЕЛОВ
 ДОБРИ ВОЙНИКОВ
 ДОБРИ ЧИНТУЛОВ
 КОНКУРСИ
 РЕДАКТИРАМЕ /
 КОРИГИРАМЕ
 ПОЛЕЗНИ САЙТОВЕ ЗА
 РАЗВИТИЕТО ТИ
 РЕЧНИКЪТ Е ВАЖЕН !!!
 ХРИСТО БОТЕВ

Здравейте!

Фани Попова
 Пазарджик, Bulgaria
 Преглед на целия ми
 профил

Последователи

Станете член на този сайт
 в Google Friend Connect

Членове (2)

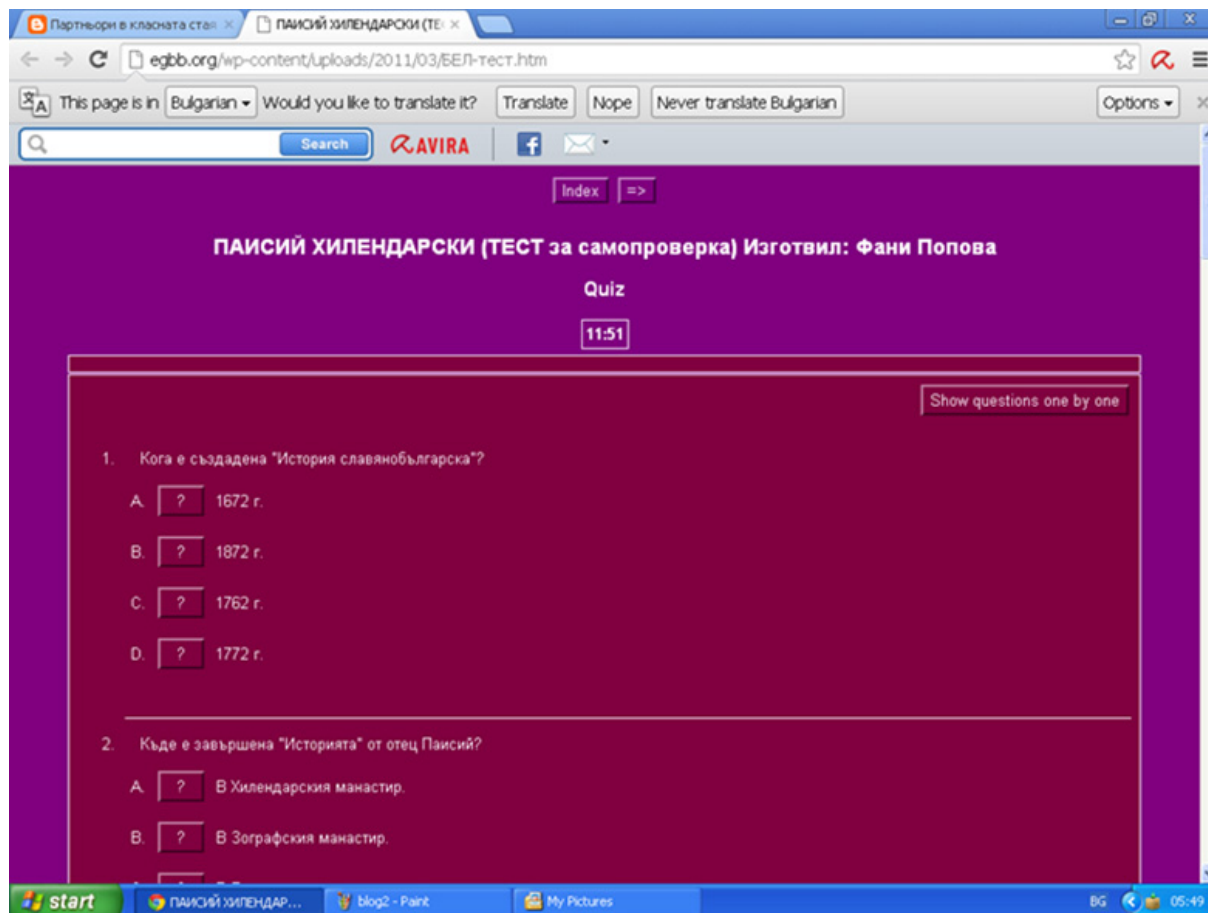
start Партньори в класна... blog2 - Paint My Pictures BG 05:48

Приятелю,
 Тук може да откриеш и проучиш сведения за личността на ПАИСИЙ ХИЛЕНДАРСКИ, както и да прочетеш свещения за нашия народ текст, създаден от този пръв български БУДИТЕЛ през 1762 г. (преди 250 години), чието заглавие е "ИСТОРИЯ СЛАВЯНОБЪЛГАРСКА". (само кликни върху подчертания текст)

В главата "Пиянство на един народ" от романа "Под игото" авторвият глас на Иван Вазов поставя един до друг двама духовни титани на Българското възраждане - Паисий и Левски. "Една дълга върволица от предтечи - сеятели беше прегазила вече духовната нива на България и хвърлила там семето на самосъзнанието. Тая дивна върволица, която захващаше от Паисий - един калутер, и се заключваше с Левски - един дякон - два светци, - беше засеяла и наторила вече нивата и първият беше я

Тя включва:

- Графично изображение – художествена картина;
- Линкове към сайт за сведения относно автора и текста на „Историята“;
- Задача, изискваща коментари от учениците – създаване на писмен текст, изразяване на отношение към личността и делото на Паисий;
- Е-тест за самопроверка и самоподготовка – включва задачи с разнообразен и творчески характер, работа върху части от Паисиевия текст;
- Видеоклип за Паисий Хилендарски и „История славянобългарска“, изработен на 19 юни 2011 г. (в този ден се чества св. Паисий Хилендарски) като творческа задача в учебен час от ученици от 10^B клас и 10^o клас.



„Уеб 2.0 се характеризира със споделяне на интелектуални и социални ресурси от крайните потребители“ (Цоков 2011). Най-популярни в това отношение са блоговете, уики-сайтовете, социалните мрежи, сайтовете за споделяне на видео, виртуалните среди и др. Те могат да се използват като образователна среда, защото ежедневно и лесно се използват от учениците, безплатни са, имат много функции. Определено дават възможност за широка комуникация и взаимодействие между преподаватели и обучаеми и за създаване на онлайн общности. В такава образователна среда обучението от училище продължава и се донадгражда, а не се противопоставя на традиционното.

Днес едва ли някой би подложил на съмнение 100% утвърдителни отговори на 24 ученици в анкета (част от педагогически експеримент) за обучение по български език и литература, интегрирано с ИКТ. Според мнозина, сред които най-вече се открояват мненията на научни специалисти, „нет комуникациите са новият интерактивен форум на дигиталната нация, част от която са днешните ученици“ (Христова: 2011). Включването на ИКТ в обучението по български

език може да превърне родния език в успешно средство за комуникация във виртуална среда. Ученици казват „да“ на използването на ИКТ в обучението по български език и литература, а обосновката им (свободна) се изразява по следния начин:

- По-творческо – 1;
- По-пълноценно, по-продуктивно, по-ефективно, по-полезно, по-активни са учениците – 6;
- По-разнообразно, по-забавно, по-интересно, по-привлекателно, по-вълнуващо, по-приятно – 16;
- По-достъпно, по-лесно – 6;
- По-съвременно, по-модернизирано – 5.

Един ученик е отговорил положително, но не се е обосновал. Някои от учениците са дали повече от един отговор.

Въпрос: Как ще се отрази използването на блог в обучението по български език и литература? 24 отговора са положителни, а обосновките им или по-скоро очакванията на учениците звучат адекватно, естествено и искрено спрямо конкретния контингент на проучването:

- Ще обогатява знанията извън училище (и чрез допълнителната информация към учебния материал);
- Предоставя повече възможности за себеизява /творчество;
- Отсъстващите ученици няма да губят връзката с училище;
- Блогът е нещо ново, интересно, креативно/опит с нещо ново и излизане от рутината;
- Ученето ще е по-различно;
- Ще се учи с желание;
- Ще се учи по-лесно;
- Ученето ще е по-интересно;
- Споделяне със съучениците;
- Ученето ще е по-съвременно/„ние сме технологично поколение“.

Блогът реално е използван от 23 ученици (според отговорите на въпрос № 1), които категорично осъзнават неговата образователна цел и обосновават с желание и изчерпателно отговорите си. Систематизирани, те звучат така:

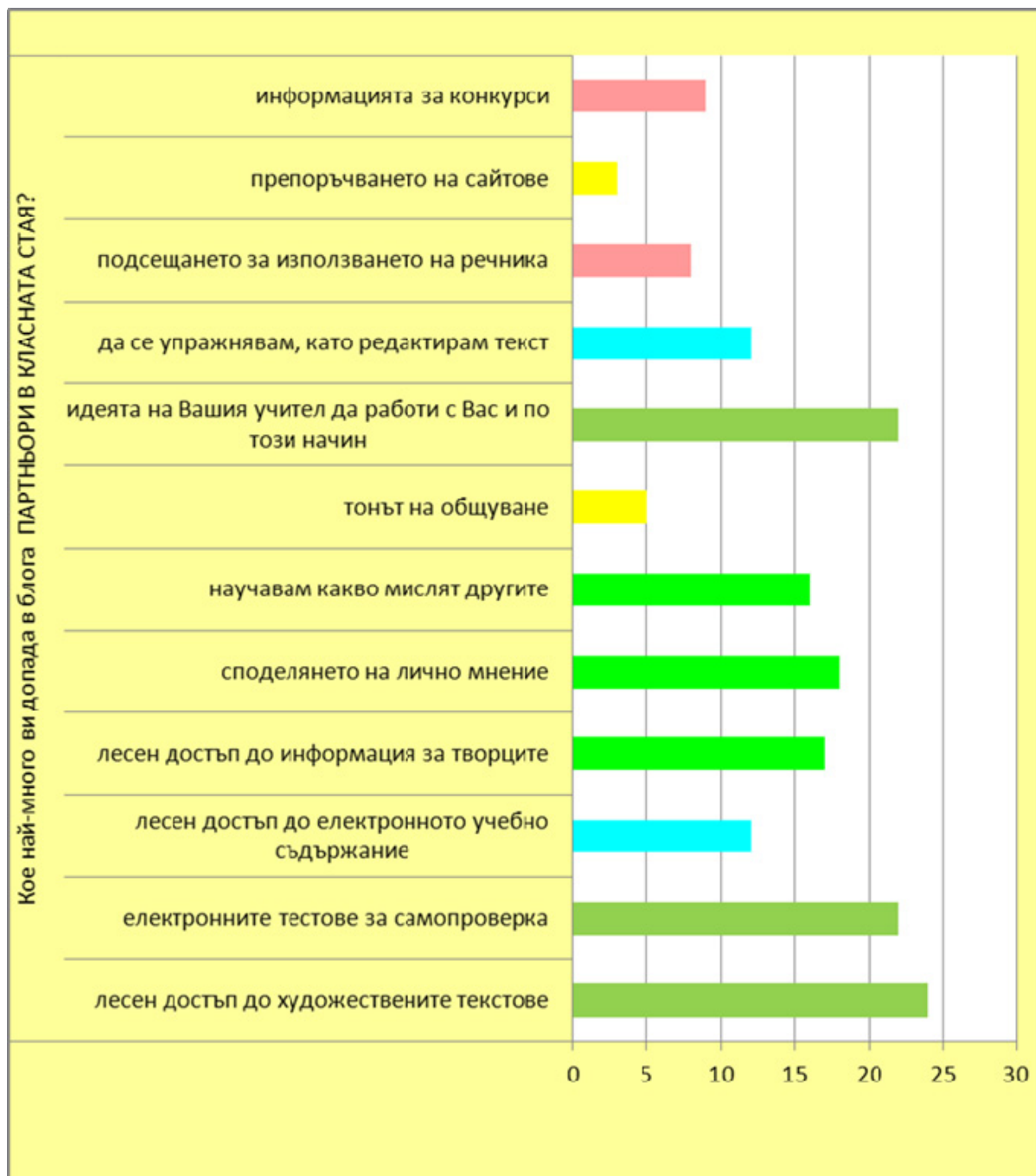
- Блогът има образователна цел, защото материалите в него са напълно съответстващи на учебното съдържание, но са поднесени по алтернативен и иновативен начин, който подобрява

компетенцията („ни“) върху изучаваните литературни произведения;

- Правят се неща, подобни на тези в училище, но начинът е по-интересен;
- Предлага нова страна на обучението – да се работи тогава, когато вдъхновението е най-силно;
- Докато се сърфира в мрежата, се научават полезни неща от блога;
- Изразява се лично мнение, защото плагиатството може да се проследи;
- Всичко в блога обогатява; надграждат се знанията;
- Лесен достъп до литературния текст;
- Блогът много помага за усвояването на учебното съдържание;
- В блога се осъществява обмяна на опит между съученици и връстници, които се учат от грешките си;
- Улеснява образователния процес;
- Подпомага самообразованието;
- Дава полезна и допълнителна информация;
- Помага за затвърждаване на наученото.

Друг въпрос проучва отношението към приноса на блога „Партньори в класната стая“ в обучението относно това, че го допълва.

- Глаголите, които са използвани от учениците, за да назоват своите дейности, са: научавам, упражнявам, сравнявам, споделям, обогатявам, затвърждавам, коментирам, изразявам (споделянето е уточнено като споделяне на знания);
- В доста отговори се откроява оценката за полезност на този тип обучение: полезни страници и връзки (за редактиране, за други източници, речници, е-учебници);
- Харесвани са различните типове задачи, които са свързани с учебния материал, и различният начин на учене; визуалните ефекти се приемат като особено ценни при представяне на информацията.



На диаграмата са отразени искрените отговори на учениците, които са участвали в обучението чрез блога. Техните отговори са компас в конкретната работа на учителя.

Реални и значими са отговорите в рамките на SWOT анализа.

Кои са силните страни на учене чрез блог?

По-интересни дейности; Сътрудничество; Достъп от дома; Бързина; Падаат стените учител – ученик; Сравняване с другите; Самопроверка; Блогът е в интернет – най-интересното място за учениците; Буди интерес заради промяната в ученето.

Кои са слабите страни на учене чрез блог?

Непряко общуване; Асоциалност; Не е толкова вдъхновяващо, като не чуваме гласа на учителя; Възможно е плагиатство; Можеш да забравиш за блога, докато си в мрежата.

Какви са възможностите за учене чрез блога?

Самостоятелност; Непринуденост; Споделяне с другите; Свобода и гъвкавост; Самопроверка; Творческо писане; Справки с речник; Усъвършенстване на уменията за редактиране; Лесен достъп до съдържанието; Работа с модерна технология; Личностна изява; Е-тестово изпитване; Екипност; Научаване на нови неща.

Какви са опасенията при учене по този начин?

Може да се загуби личният контакт. Изява пред много хора. Недостъпност при липса на интернет. Не всички полагат еднакви усилия.

Финалният въпрос на Анкета № 2 пита дали да се обогатява блогът с учебно съдържание и за други класове. 100% от учениците заявяват „да“ и се обосновават така:

- Ученето е по-лесно и по-интересно, тъй като се учат един от друг. *Освен че написах свой отговор, проучих написаното от съучениците ми; обогатяваме се един друг; имах съмнения, които отпаднаха, след като прочетох написаното от другите;*
- Полезно е при преговор; *Внимавам повече в писането, обмислям го по-добре; намерих нови неща и си поправих някои грешки;*
- Виждат се нови неща. *Учителят е приятел;*
- Внася се разнообразие. *Заздравиха се връзките в екипа ни;*
- Ученето е полезно, нетрадиционно и забавно. *Блогът е „положителна опция“ за обучението. Различен начин за учене и споделяне на наученото: запомням по-лесно, защото ми е интересно; Изявявам се с личното си мнение;*

- Биха загубили учениците, ако блогът не се развие; те осъзнават, че са поколение, за което е-обучение е адекватно; обогатява комуникацията;

Електронният блог „Партньори в класната стая – аз, ние и учителят ни“ и прилагането му в обучението по български език и литература в 10. клас формират нова образователна среда, която привлича интереса на учениците, доближавайки ги до реална ситуация на общуване; превръща ученето в приятно занимание, защото то се случва с компютъра; възпитава у тях отговорности, които ще са им нужни за социализацията и реализацията им в живота. Образователният блог е една своеобразна виртуална класна стая, в която учителят предлага възможности, но не и решения за постигането на конкретни педагогически цели. Учителят е и партньор на участниците, и техен виртуален водач. В блога „класна стая“ той е реален медиатор в процеса на обучение, напътствайки ученика и контролирайки ненатрапчиво процеса на формирането и прилагането на знанията и уменията. Аз напълно споделям конструктивисткия педагогически принцип за партньорство в класната стая. Това проличава от името, под което блогът може да се открие в интернет: „Партньори в класната стая – аз, ние и учителят ни. Образователен блог или учене с приятели“.

В съответствие с изискването на съвременната образователна реалност за промяна на учебната среда поради навлизането на компютъра и ИКТ в сферата на образованието понятието „класна стая“ придобива много по-широко значение. „Компютърните технологии дават пълна възможност за действителна индивидуализация и диференциация на обучението по обем, съдържание, темп, равнища на задълбоченост, времетраене и т.н.“ (цит. по Христова 2011). Общуването по електронен път за целите на образованието е смислено и ангажиращо, тъй като отговаря на интересите и потребностите на учениците в живота. Споделянето на знанията между връстници внася нова отговорност у младата личност към самата себе си, защото тя се презентира чрез знания и умения, много от които сама е овладяла отрано. Това определено е довело до по-високо самочувствие, с което се отличава поколението на подрастващите днес. Реалното овладяване на подобна висока самооценка на младия човек чрез възлагането на подходящи, смислени и развиващи задачи в обучението трансформира тази самооценка в стремеж към самоизява и себедоказване.

Разработването на образователен блог и използването му за подобряване на качеството и организацията на обучението по БЕЛ постига педагогическата ми цел за партньорство в обучението, защото реално се осъществяват връзките *ученик – учител, ученик – ученици, ученик – ученик*. В екип от равностойни партньори или приятели креативната сила на обучаемия нараства и той реално възприема обучението като възможност за развитие. Именно ситуиран около ученика като център, образователният процес може да приобщи по естествен път децата и подрастващите и в него те биха могли да развият и утвърдят себеуважението си, както и новите си отговорности – да проявяват активност, инициативност и самостоятелност при овладяването на ключовите компетентности на образованието, приети на европейско равнище.

ЛИТЕРАТУРА

- Бокони 2012:** Stefania Bocconi, Panagiotis Kampylis, Yves Punie Иновационни практики за преподаване и учене: ключови елементи за развиване на творчески класни стаи в Европа, 25 септември 2012 г. <<http://www.elearningpapers.eu/bg>>15 декември 2012.
- Николова 2011:** Николова, Й. Внедряването на иновационни техники и практики в процеса на обучението по български език и литература. // *Сборник научни доклади от международната конференция „Електронно, дистанционно ... или обучението на 21. век“*, София, 6 – 8 април 2011 г. София: „Деметра“ 2011, 345 – 351.
- Стоименова 2011:** Стоименова, Б. Използване възможностите на Web 2.0 за повишаване мотивацията на учениците към обучението в средното образование. // *Сборник научни доклади от международната конференция „Електронно, дистанционно ... или обучението на 21. век“*, София, 6 – 8 април 2011 г. София: „Деметра“ 2011, 6 – 14.
- Съев 2011:** Съев, Ст. От Web 2.0 до електронно обучение 2.0 // *Сборник научни доклади от международната конференция: Електронно, дистанционно ... или обучението на 21. век*, София, 6 – 8 април 2011 г. София: „Деметра“, 2011, 86 – 95.
- Христова 2011:** Христова, М. Специфика на общуването и ученето в интернет и обучението по български език. // *Сборник научни доклади от международната конференция: Електронно, дистанционно ... или обучението на 21. век*, София, 6 – 8 април 2011 г. София: „Деметра“, 2011, 357 – 365.
- Цоков 2011:** Цоков, Г. Управление на училищната организация чрез използване на Уеб 2.0 инструменти. // *Сборник научни доклади от между-*

- народната конференция „Електронно, дистанционно ... или обучението на 21. век“,* София, 6 – 8 април 2011 г. София: „Деметра“, 2011, 164 – 171.
- <http://mon.bg/opencms/export/sites/mon/top_menu/general/educational_programs/10klas/be_10kl.pdf Учебна програма по български език за 10. клас > 25 октомври 2012.
- <http://mon.bg/opencms/export/sites/mon/top_menu/general/educational_programs/10klas/l_10kl.pdf Учебна програма по литература за 10. клас > 25 октомври 2012.

**ИСТОРИЯТА В ТЕКСТОВЕТЕ
ОТ НАЦИОНАЛНИЯ ЛИТЕРАТУРЕН КАНОН:
НАЧИНИ НА УПОТРЕБА**

Цветелина Драганова
ФЕГ „Антоан дьо Сент-Екзюпери“, Пловдив

**HISTORY IN THE TEXTS WRITTEN ACCORDING TO THE
NATIONAL LITERARY CANON**

Tsvetelina Draganova
Antoine de Saint Exupery French School, Plovdiv

This paper takes as a starting point the understanding of the human construct of „history“ as one of key significance in the identity processes (both personal and collective processes) taking into consideration its discursive nature. We examine the complex, ambiguous inclusion of this construct in the texts of the national literary canon as stipulated by the secondary school curriculum of Bulgarian language and literature. The mere fact of its presence there makes teachers face the challenges of interpreting texts in a particular manner and at the same time provides them with the opportunity to analyse, together with students, the various ways of „using history“ and its potential to manipulate. This, however, is how we can teach young people to think out of the box and be proactive in the processes that define the essence of the modern world.

Key words: national canon, history, imagination, manipulation, civil competence

„Започнах да разбирам, че миналото, което променяме или изобретяваме, е толкова преобладаващо и важно, колкото и това, което се опитваме да запазим. (...) Пресътвореното минало трябва да е основано на знанието и ценностите на настоящето (...) то би трябвало да се променя с промяната на сегашното знание и ценности, както се пренаписва историята. Такава промяна е фактически неизбежна.“

Дейвид Лоунтал, „Миналото е чужда страна“

„Ала не е достатъчно да говориш за някого, за да го включиш в историята на света, за да покажеш присъствието и значимостта му. От съществено значение е начинът, по който говориш.“

Джовани Леви, „Упражнения по микроистория“

Няколко въвеждащи уточнения

В генезиса на българската литература на Новото време (в установения културологичен смисъл на понятието – времето на конституиране на следсредновековния индивид и усещане за общност) е положена общественно-политическата събитийност като контекст на пораждане и историческото като ключов познавателен и художествен концепт. Липсата на развита българска теологическа и философска традиция е особеност, която е коментирана многократно от литературоведи, историци и философи на историята, и то не от днес. От зората на Възраждането насам българската литература упорито се опитва да играе ролята на символна „екстензия“ на историческото – да го оглежда, артикулира, обмисля, дори поправя. Българската литература от Паисий насам е обременена с история – твърдение, което приемаме без каквито и да било негативни конотации. Историческото е нейно „родилно петно“, ако си позволим тази метафора.

Необходимо е да си даваме сметка за интензивността на тази връзка още повече когато говорим за националния литературен канон – корпус от имена и текстове, институционално избрани и подредени с ясна педагогическа (в широкия смисъл на думата) задача, за целите на един по същество националистически идеен проект. Особено, напрегнато в същността си уплътняване, отвеждащо към полето на социално-политическото, придобива тя в контекста на твърдението на М. Фуко от неговата „Генеалогия на модерността“: *„Образованието по правило е инструментът, благодарение на който в общество като нашето всеки индивид може да получи достъп до всеки дискурс, но е известно, че то следва в разпространението си, в онова, което разрешава, и онова, което забранява, линиите, белязани от обществените различия, противопоставяния, борби“* (Фуко 1992: 21).

Азбучно в българското литературознание е твърдението на Боян Пенев, че българският писател е *„реалист по природа“*. Днес, от позициите на съвременната епистемология, знаем, че това е една особена, дискурсивна по своя характер природа и в този смисъл, за целите на нашата хипотеза – че историята като тема и концепт битува в литерату-

рата не „природно“, а изкуствено, направено, въобразено. Художественият разказ има силата да гради и поддържа представи за събитията, които са по-мощни от тези на професионалните изследвания. Служейки на свои, художествени цели, управляван преди всичко от авторската воля, той по дефиниция деформира „историческата истина“, в състояние е да измести вече съществуващи историографски разкази и доказани тези, да се инкорпорира дори в полето на субективната памет, като снабди с „речник“ за събитията дори преки свидетели и участници в тях. И в тази въобразеност значими за наблюдение и рефлексия са не само и не толкова точките на съвпадение, не само онези „места на паметта“, в които литературата се явява илюстрация и лесен генератор на (уж) исторически знания и смисли, а тъкмо онези, в които се поражда познавателно напрежение, в които историческото е проблематизирано именно в неговата направеност, в същностното му различие от фактологическото и в крайна сметка – в неговия манипулативен потенциал. Историята, която, колкото показва, толкова и крие, изплъзва се и мимикрира, историята като лице и маска едновременно. Поради въздействените способности на художествената литература естетическото конципиране и моделиране на историческото се оказва мощен пусков механизъм за образи и картини на миналото „ни“, на онова, което е било, моделиращи дългосрочно и дълготрайно „колективната памет“, то функционира като трансмисия за преобразуване на историческата памет, изграждана в полето на професионалните научни изследвания като повече или по-малко хомогенна цялост, в живо, обновяващо се и възпроизводимо социално споделено знание. В полето на паметта се водят значими битки за това, какво и как да се помни, какво да бъде забравено, и в тези битки художествената литература е основен „деец“. Казано накратко, начинът, по който литературата говори за историята, е въпрос, зад който стоят сериозни нелитературни залози. Ето защо тази епистемологична специфика трябва да се познава и управлява зряло и отговорно.

Един проект за преподаване на литература в средното училище, който би се отказал от литературноисторическия принцип на конструиране на учебното съдържание и програми за сметка на тематично-проблемния, е длъжен да открие и фокусира темата за „начините на употреба“ на историческото в литературата, за неговата въображаемост, условна моделираност и манипулативност. И ако подобно проектиране към днешна дата е въпрос не на професионална убеденост, а на липсващ обществен дебат – липса, зад която може би стоят определени институционален ресурс и воля, то текстовете, конструиращи

настоящата програма по българска литература в гимназиалната образователна степен, сами по себе си съдържат богати възможности в две основни посоки:

1. Образи на исторически личности и събития, осмислени като съдържащи значима общностна стойност и „добавящи“ такава с всеки нов прочит;

2. Образи метафоризации на самото историческо познание, проблематизиращи парадоксалната му природа на обект и субект, на конструктор и конструктор едновременно.

Към някои примери

Работата върху образите на историята и историческото в часовете по литература дефинитивно трябва да е съпроводена с представяне на контекстите – исторически, социокултурни, биографични – на пораждането им. Тази отправна точка снабдява аналитичните процедури и разговора за ролята на историята с необходимия познавателен ключ, чрез който заедно с учениците, особено с по-големите, биха могли да се проясняват различните регистри, версии и „начини на употреба“. „Събудената“ в своя охраняващ рефлекс „История славянобългарска“ на Паисий Хилендарски е необходимо да се осмисли в контекста на националностроителните процеси по време на Ранното българско възраждане, в чиято реторика религиозно, (псевдо)научно и публицистично са слети в синкретично единство, а историческото е натоварено колкото с познавателна, толкова и с мощна идеологическа функция. Функция, която Паисий сякаш „кодира“ в българския разговор за историята. От неговия реторически жест насетне идеологемното клише „славно минало“ се оказва в устойчива ореолно-асоциативна връзка с понятието „българска история“ – дотолкова, че не само потиска и до днес познавателните усилия и рефлексивното мислене за историческите процеси изобщо, но и често пъти стеснява възможностите за пълноценен прочит на собствения Паисиев текст, съдържащ проблемни пластове, над които учениците трябва да размишляват: корена на грешките в миналото, необходимостта от осмисляне и усвояване на уроците от тях, историята като „зрелище“ и „педагогика“ едновременно, границите на познаваемостта, образа на „врага“ като смислоторен механизъм. Един процес на литературно-гражданско образование няма как да заобиколи темата за връзката между Паисиевото слово и днешния ден. 250 години след създаването на „Историята“ работата в часовете по български език и литература не може да пренебрегне темата за рецепцията и биографията на прочитите ѝ, за начините на

употребата ѝ в българското „тук и сега“. На какви актуални потребности на българското общество биха могли да отговорят личността на Хилендарския монах и текстът на „Историята“; кой, как и с каква цел се позовава на тях; как (трябва да) четем Паисий днес; какво е мястото му в контекста на наднационалните държави и глобализационните процеси – това са само част от въпросите, които трябва да станат предмет на обсъждане с учениците.

Една година по-късно, в 11. клас, този разговор може да продължи в часовете за работа с текстовете от цикъла „Епопея на забравените“ като художествен плод на сходен „глад“ за история, но повече от век по-късно. Каква значима общностна потребност обслужва Иван Вазов през 80-те години на XIX век, кому и защо е необходим погледът назад – част от отговорите на тези въпроси учениците могат да открият на текстово и паратекстово равнище още при самостоятелния си прочит. Специален акцент в проследяването на темата за историческото представлява Вазовият образ на монаха от Хилендар, представен като демиург в духа на библейската архетипност, която е ключова за концепцията на целия цикъл. Освен с традиционните аналитични наблюдения работата върху текста би трябвало да се съчетае с въпроси от интересувашото ни „метаравнище“ – в какво е националната значимост на историческия наратив, защо образът на „историка“ Паисий и неговото слово е включен във Вазовия художествен пантеон редом с фигурите на делото, как да си обясним особеното средишно позициониране на одата в текстовия ансамбъл и др.

В контекста на темата на настоящия текст важен пласт в работата с „Епопея на забравените“ представлява проблемът за начина, по който е конструиран поетическият цикъл и в същото време – за битуването му в учебната програма. Задълбочен прочит на идеологическата концепция и смислотворните механизми, които Вазовата художествена конструкция носи, представя А. Дамянова в книгата си „Mithos & Mimesis“ (Дамянова 2002: 21) и преподавателят по литература би могъл да го използва като стабилна отправна точка в разговора за историческото в литературата (и не само!) не като даденост, като природа, а като художествен конструкт с определена цел на въздействие, която на свой ред също е исторически обусловена и в хода на настъпващи промени също може да търпи изменения. Ученици, чийто рецептивен хоризонт е открит за въпроси с подобен ракурс, биха могли да бъдат провокирани за размишления и дискусия върху това, защо канонът в своя настоящ общообразователен вариант е предписал като

„извадка“ от общо дванайсет текста за задължително разглеждане именно одите „Левски“, „Кочо. Защитата на Перушица“, „Паисий“ и „Опълченците на Шипка“; защо хибридната жанрова природа на „Епопеята“ се редуцира до широко мултиплицираното назоваване „цикъл от 12 оди“, като се пропускат подчертано съпротивляващи се на одическото текстове като „1876“ и „Волов“ например. Какви образователни и педагогически намерения стоят зад подобна редукция и как тя (може да) деформира до опростяване и „обезопасяване“ сложния и нееднозначен Вазов прочит на миналото? Тези въпроси са релевантни още повече защото самият поет превръща в ключови за внушенията на цикъла мотивите за „*тъмното*“, „*непознатото*“, „*странното*“, за изпълнената със сенчести места, колебаеща се и отричаща история. Моят личен преподавателски опит в това отношение показва, че учениците, макар и 17 – 18-годишни, като цяло не са чувствителни за подобни въпроси – наблюдение, което може да обезкуражи, но може и да провокира преподавателските усилия. След подобни усилия много по-лесно може да бъде стимулирано размишление върху другата значима Вазова метафора, този път от главата „Пробуждане“ в романа „Под игото“, където историята е наречена „*тая стара куртизанка*“.

Особено предизвикателство в работата на учителя по български език и литература представлява книгата „Бай Ганьо“ на Алеко Константинов. Известно е, че няма друго произведение в българската литература, което да е обраснало с толкова, и то разностранни до противоречивост и вазимно изключване, прочити, около което устойчиво да функционира ореол на познатост, близост, дори фамилиарност. Този факт на пръв поглед подпомага активността на учениците, но за сметка на това прави особено трудно излизането им от зоната на читателския комфорт и ангажирането им с теми и проблеми, които изискват повторен (ако изобщо е имало първи!), внимателен прочит и отказ от битуващи предубеждения. Такива теми са иронизирането на трапезно-спекулативната употреба на исторически митове и митологеми и проблематизирането на устойчиви стереотипи и автостереотипи, които Алеко Константинов прави. Един възможен модел за работа по тези проблеми е представен в друг мой текст (Драганова 2010: 41). В настоящия контекст е важно да се подчертае, че формирането на съвременен отношение към родното и към историята, процесът на национално и гражданско самопознаване и (себе)изграждане в часовете по литература изисква будно и честно вглеждане в героите на Алеко

Константинов, сред които Бай Ганьо се откроява със своя невеж „келпирджийски“ патриотизъм. Книгата на Алеко трябва да бъде осмислена с учениците не само като своеобразен опит за портретуване на българина, но и като част от следосвобожденското усилие да се проблематизира един спекулативно изграден национален образ, който в реалността се превръща в лесно за употреба и манипулация клише. Аналитичните наблюдения и дискусиите по тези проблеми според мен са част от задълбочения и отговорен диалог върху Алековото творчество и отгук – върху някои съвременни измерения на употребите на историческото като „параван“ и „троянски кон“ в името на цели, противоречащи на интересите на общността.

Нови измерения и ракурси придобива темата за обществено-историческото като пораждащ контекст и като идейно-образно присъствие в литературата в работата с художествените текстове от 20-те години на XX век – първото следвоенно десетилетие, белязано с чертите на остра духовна криза, на силен общностен „спазъм“, в отговор на който се отключват творчески импулси и енергии в различни посоки. Поредица от катастрофични събития (Балканската, Междусъюзническата и Първата световна война, Войнишкото въстание, Септемврийското въстание и последвалите терористични акции) ознаменуват болезнения крах на българския национален идеал и илюстрират разрива на националната общност, разполовена от братоубийствени събития, неуспешно опитващи се да се скрият зад националистическа реторика. Творци с различна естетическа ориентация представят своите художествени рефлексии „върху събитията“ и така се включват в полето на паметта, в което по същото време започват да се разиграват, за да продължат десетилетия наред, остри идеологически битки (Пенчев 2006). Едни от най-ярките образи на случилото се можем да проследим с учениците при работата с текста на поемата „Септември“, който дава богати възможности за наблюдение и размисъл върху функционирането на историческите (националните) символи и превръщането им от „кодове на съгласието“ в образи на погрома, насилието и институционалната лъжа. При разпластяването на аспектите на бунта специален акцент изисква едно от смисловите измерения на богатия и сложен за учениците текст на поета експресионист – отхвърлянето на манипулативната природа на институциите, често пъти легитимиращи действията си с исторически препратки и позовавания. В израз на това отхвърляне и в търсене на нови интегративи Гео-Милевата поема отеква с въпроса си „Прекрасно:/ но – що е отечество?“ – и с вярата в способ-

ността на човека да се еманципира от властта на фалшиви авторитети и заклинателни формули, които потискат свободата на разума и волята.

Друг, различен рефлекс към кризисното настояще от 20-те години на ХХ век и като част от него – различно конципиране на миналото, представя Йовковата проза. В рамките на темата за „начините на употреба“ на историческото цикълът „Старопланински легенди“ представя друг художествен модел, „експлоатирайки“ неговия моралистичен ресурс. Една идеализирана, романтически обработена, митологизирана версия на исторически събития, открояваща в ярки опозиции Йовковата вяра в нравствената „арматура“ на човешките дела, превръща неговата белетристична концепция в своеобразна „ретро утопия“ като контрапункт на разпада на ценностите в настоящето. Историята не в нейната фактологическа правдоподобност, а в нейната своеобразна притчовост, открояваща като най-значим личния, личностния път към общността.

Може би най-завършеният, експлицитно проблематизиран образ на историята и нейната „направеност“ представя стихотворението „История“ на Никола Вапцаров. Разположен хронологически в края на литературнообразователния процес в средното училище, текстът може да бъде и повод, и основание за артикулиране на формирана чувствителност и за синтез на поредица от разговори по темата във връзка с предходни автори и творби. Ако единият възможен контекст на разглеждане е литературната традиция по темата, другият може да бъде разпознат в очертаванията и атмосферата на 30-те – 40-те години на ХХ век – време на индустриален, идеологически и медиен натиск, изострящо усещането за анонимността на човека и за превръщането му в мишена на различни средства за модерна манипулация. Поредица от стихотворения открояват отличителния за Вапцаровата поезия патос – острата съпротива срещу всички онези невидими сили, които се опитват и често пъти успяват да подменят истината за човека и неговата участ, да го заплетат във фалшиви, „захаросани“ версии, подбиващи достойнството му и блокиращи неговата жизнена воля. Зад диалогичната реторика в стихотворения като „Кино“, „Антени“, „Хроника“, „Рибарски живот“, „История“ стои усилието на будния разум да отстои правото на честно свидетелство за живота, борбата и смъртта – на отделния човек и на поколението, с което той се идентифицира. Това усилие в „История“ е превърнато в драматизирано напрежение между автентичния човешки разказ и големия наратив, в съпротива срещу монопола на привилегированата гледна точка, сре-

щу контурите, очертани безотговорно от слугите на „темпове“ и на „агитки“, работещи с клишета и идеологемни схеми, и в защита на правото на биографичния разказ да се еманципира като значим глас, в търсене на онези „думи прости“, които имат едно-единствено предназначение и предимство – те служат на истината и подчертават нейната стереоскопичност и сложност. Съвременното разбиране, че властта е преди всичко власт на интерпретацията и е на страната на този, който наложи своята обяснителна схема за случващото се, в текста на Вапцаров е дълбока художествена интуиция. От друга страна, ключовите послания в стихотворението кореспондират и с оценностяването и легитимирането на устната история (oral history), на което сме свидетели през последните години и в България, като пълноценен дял от съвременната историографска парадигма – „усилие за спасяване на широкия комплекс от неофициално, неинституционализирано знание, което още не е кристализирано във формална традиция и което може да противостои и балансира знанието, което е приватизирано и монополизирано от известни групи в защита на установени интереси“, опит за „реабилитиране на индивида, загубен в масата от мъже и жени без лица, като субект на историята“, за „демократизиране на социалната памет“ (Гаврилова 2001: 101) чрез правото на индивидуален избор, разказ и свобода на себеизразяване. Лично преживяното, паметта, споменът се оказват компоненти на една по нов начин осъзната идентичност, която стимулира изграждането на цялости и общности по пътя на персонализирането и автентичността. Всичко това дава на преподавателя богата почва за разгръщане на разговора за лицата и възможностите на историческото в часовете по български език и литература.

Вместо заключение

Посочените примери са основните, но със сигурност не единствените от тези, които сега действащото учебно съдържание предлага в очертаната посока. Част от различните метафоризации, чрез които със своя специфичен ресурс и код литературата концептуализира историческото и говори за неговите подмоли. Не е тема на изложението какви да бъдат методическите стъпки на работа с тези текстове и метафори. Преподавателят по български език и литература познава различни методически модели и педагогически стратегии.

По-важният въпрос днес е друг – готови ли сме да заговорим с учениците си за историята не като за невинен обект на прослава, а ка-

то за конструктор, зареден със значими множествени ресурси, за характера ѝ на гражданска наука, който на свой ред я превръща в „*политическа дейност по дефиниция*“ (Леви 2008: 76). Имаме ли смелостта да проблематизираме категории като *национална чест* и *достойнство*, втвърдени до клиширане понятия като *славно минало* и *уважение към предците*? Да знаем, че историческото познание е елемент от социалния хабитус, който „*според П. Бурдийо е „въплътена история, интернализирана като втора природа и по този начин забравена като история“, той е действащото минало в нас*“ (Пенчев 2006: 83)? Да не забравяме удобно, че познанието за историята, за онова, което е „*било*“, е част от социалните ритуали и невидимите социални институции, които управляват настоящето ни, елемент от колективните репрезентации, които изграждат социалната тъкан на това, което „*е*“?

Моят отговор тук и сега се люшка между скептицизма и осъзнаването, че този разговор е задължителен. Дължим го – на себе си, на учениците си и на обществото, от което сме част, именно защото си даваме сметка колко мощен интегратив е историческото, колко фундаментална е ролята му на идентичностен механизъм. „*Защото истинският проблем, който се поставя днес от сакрализирането на паметта, е да разберем как, защо и в кой момент позитивният принцип за еманципация и освобождение, който живее в нея, може да се преобърне и да се превърне във форма на затваряне, мотив за изключване и бойно оръжие*“ (Нора 2004: 34). Паметта като резултат от работата с историческото, в т.ч. и в часовете по литература, може да изпълнява добре своята роля само ако сме чувствителни за неговите клопки. В противен случай то се превръща в параван, зад който се крият дезинтегрираност и регрес. Една специфична авторитарност управлява историческите разкази, сочи италианският изследовател Джовани Леви, една нетърпяща възражение реторика се открива в тях. „*Читателят е много възискателен към историка, но приема с убеденост, че онова, което му се разказва, е истина. Именно на тази връзка се основава възможността умишлено да се твърдят неистини и да им се вярва*“ (Леви 2008: 77). Адекватното образование по български език и литература в сърцевината си е и работа по изграждане на тази чувствителност към дебнешата ни от историческите пиедестали неистинност, чувствителност, която е задължителен компонент на съвременната гражданска култура.

Нека да го кажем и така: за сложното не бива да се говори просто, защото е опасно. Натоваарвайки ни с дълга да преподаваме сложна-

та му същност, в дългосрочна перспектива историческото би ни освободило – и учениците ни, и нас самите, от бремето на заклинанията, от явните и тайните зависимости, в които политическата реторика се опитва да ни въвлече и често пъти успява. Качеството на обществото, в което (ще) живеем, зависи и от това, как преподаваме историята в часовете по български език и литература. Ако осъзнаем заедно с Вера Мутафчиева – творец, персонифициращ интегралността, изначалната споеност на историческо и художествено, че „и Клио е муза“, наша преподавателска отговорност е да я погледнем в очите с разбиране и да я съживим като муза, служеща на просветения разум и себеосъзнаващата се мисъл по трудния път в търсене на истината.

ЛИТЕРАТУРА

- Гаврилова 2001:** Гаврилова, Р. Устната история: институционални и документални употреби. // *История. Разказ. Памет*. Сб. под ред. на Ив. Знеполски. София: Дом на науките за човека и обществото, 2001.
- Дамянова 2002:** Дамянова, А. Епопея на забравените: националният мит. // А. Дамянова. *Mithos & Mimesis*. София: „Сема РШ“, 2002.
- Драганова 2010:** Драганова, Цв. „Бай Ганю“ от Алеко Константинов и езикът на сцената на историята. // *Български език и литература*, бр. 4/ 2010.
- Леви 2008:** Леви, Дж. *Упражнения по микроистория*. София: Дом на науките за човека и обществото, 2008.
- Лоуентал 2002:** Лоуентал, Д. *Миналото е чужда страна*. София: „Критика и хуманизъм“, 2002.
- Нора 2004:** Нора, П. Световният възход на паметта. // *Около Пиер Нора. Места на памет и конструиране на настоящето*. Сб. под ред. на Ив. Знеполски. София: Дом на науките за човека и обществото, 2004.
- Пенчев 2006:** Пенчев, Б. *Септември '23: идеология на паметта*. София: „Просвета“, 2006.
- Фуко 1992:** Фуко, М. *Генеалогия на модерността*. София: УИ „Св. Климент Охридски“, 1992.

Всички статии, включени в поредицата Научни трудове на Пловдивския университет „Паисий Хилендарски“ – Филология, са рецензирани.

All contributions to the Paisii Hilendarski University of Plovdiv Bulgaria Research Papers in Philology have been peer-reviewed.

**Пловдивски университет
„Паисий Хилендарски“**

**НАУЧНИ ТРУДОВЕ
том 50, кн. 1, сб. А, 2012**

Филология

*Предпечатна подготовка: Гергана Георгиева
Печат и подвързия: УИ „Паисий Хилендарски“*

Пловдив, 2013
ISSN 0861-0029