

---

# ПРОГЛАС

---

Издание на Филологическия факултет  
при Великотърновския университет „Св. св. Кирил и Методий“

---

кн. 1, 2011 (год. XX), ISSN 0861–7902

Мила КРЪСТЕВА

## ЩО Е ТО ИСТОРИЯ: ИСТОРИЯ ЛИ Е „ИСТОРИЯ СЛАВЯНОБЪЛГАРСКА“ НА ЙЕРОМОНАХ ПАИСИЙ?

*In the chapter “Paisii. The Beginning and the End of Narration”, published in her collection Revivals (1999), Inna Peleva claims that it is impossible to figure out the rules behind the historiographic structure of Paisii’s „Slavobulgarian History”. This paper establishes a dialogue with Peleva’s research and attempts to prove that the historiography of the early Revival Period has its own history-specific rules, which can be reconstructed by a comparative analysis of Paisii’s history and the other histories put together by Bulgarian or foreign monks, both Eastern Orthodox and Catholic, between the 1760s and the 1790s.*

Най-важните съчинения за бъдното писане са: „История славянобългарска” на Паисий Хилендарски<sup>1</sup>; монографията на Робин Колингууд, озаглавена „Идеята за историята”<sup>2</sup>; студията „Паисий. Началото и краят на разказването” на Инна Пелева<sup>3</sup>.

А защо тези са откритите *сред всички останали трудове*, ти, любословни читателю, ще узнаеш, когато почетеш и нататък.

**I) За теоретичната теза и методологичните основания на изследването (критикооценъчен анализ на системната теория на Робин Колингууд за историята).**

В „Идеята за историята” Р. Колингууд систематизира четири принципа, с които съвременното академично знание определя *що е то история* (нататък ще ги наричам *принципите на Колингууд*).

Според принципите на Колингууд историята е: 1) Наука, която работи с неизвестното и във връзка с него поставя въпроси и търси отговори. 2) Изследване на *res gestae* (=деянията) на хората, извършени в определени отминали периоди. 3) Рационално познание, директно истината, която се обосновава с документи. 4) Ценностен опит, който служи за самопознаването на човека<sup>4</sup>.

За да се разпознае *що е то история*, трябва да се осъзнае и какво *не е* историята. Това изисква историческата наука да се анализира съпоставително и с донаучните форми, господствали преди V<sup>-ти</sup> в. пр.н.е. (до появата на „Историите“ на Херодот<sup>5</sup> и Тукидид)<sup>6</sup>. Отново ще се позовем на изследването на Колингууд, в чиято теоретична система се доказва, че:

1) **Науката история се отличава качествено от митологията**, защото митологията е теогония, която се интересува единствено от делата на боговете. Богодеянията, които са известни на митологичното съзнание, имат надвремеви характер и се описват метафорично, като фиксирани „в началото на нещата“, „в едно неопределено минало, така далечно, че никой не си спомня кога е било“<sup>7</sup>. В научната история (в отличие от митологията) събитията са от „човешко“ потекло и не са „анонимни“, а фиксирани в конкретни определители за време<sup>8</sup>.

2) **Науката история се отличава качествено и от теократичната история**, защото теократичната история се интересува от божествените дела и приема, че божествата, персонализирани като свръхчовеци, са главните дейтели в историята. Теократичното разказване протича по схемата: боговете са „очовечени“ (по аналогия със „земните“ владетели) и се възприемат като исторически водачи, които наставляват „човешките“ царе по начина, по който „земните“ управници ръководят поданиците си. Теократичната властовата йерархия се „извисява“ с помощта на екстраполация и структурира властовия ред: „поданик – чиновник от нисък ранг – чиновник от висш ранг – цар – бог“ (в отличие от „човешкия“ властови ред, който е от типа: „поданик – чиновник от нисък ранг – чиновник от висш ранг – цар“)<sup>9</sup>. И е без съществено значение дали отношенията „бог – цар“ са (не)равнопоставени; дали царят възплъщава божественото начало, или е носител само на „земни“ атрибути, защото основополагащото в теократичната история гласи, че „човечеството не е самостоятелно действащо лице, то е отчасти оръдие на действие, отчасти оръдие на въздействие“<sup>10</sup>. За да се осъзнае обаче коя от всичките характеристики на теократичната история е най-главната,

ще трябва да посочим и още, че теократичното знание не задава въпроси и не търси отговори, то съдържа *само* онази информация, която вече е била известна на автора ѝ. Затова авторът е, който трябва да я разкаже, та да стане тя популярна и сред хората, които не я познават, „но които, почитайки един или друг бог, трябва да знаят за деянията на божествата“<sup>11</sup>. Теократичната история следователно е *неисторична*, т. е. тя е *псевдоисторична*, и то не защото божествата са във върховете на властовата ѝ парадигма и пряко участват в замисъла на хората, а защото теократичното историзиране не е плод на научно дирене – то е разпространение *само* на вече известното на разказвача. Научната история има друга парадигма и противно на теократичната история, тя не колекционира познатото, а се съсредоточава „върху нещо, което все още не познаваме, и в опита да го опознаем.“<sup>12</sup>

3) **Науката история се отличава качествено и от логографията**, защото логографията само регистрира известните на логографите сказания и легенди, докато историята е изследване-и-изучаване, дирещо непознатата истина<sup>13</sup>.

Да обобщим. Трите доисторични форми, които Колингууд изследва, имат специфични детайли, но притежават и една обща особеност – всички те боравят с **вече известното знание**, с което и митологията, и теократичната историята, и логографията „отварят“ повествованията си. Научната история не прави това. Защото тя е узнаване на **неизвестното**.

Преди да продължим нататък към основното питане на нашето писане, а именно: *история ли е „История славянобългарска“*, ни е потребно да поговорим още за теорията на историята. Последващите ни размисли ще покажат, че на въпроса *що е то история*, няма еднозначен отговор, а има толкова конкретноисторически отговори, колкото са и културните епохи, за които идеята за историята е била основополагаща. И когато една културноисторическа система тълкува идеята за историята, родена в предишна културна среда, то оценяващата система непременно трябва да има предвид и какви точно са били автентичните правила, по които е било конструирано предходното историческо знание. В това научно узнаване изследването ни пак ще се довери на принципите на Колингууд, които в случая са приложени към старогръцкия исторически метод, създаден от Херодот и Тукидид (първите „професионални“ историци в Европа). Описан в нашето изследване главно заради **типологичните му опори**, методът тълкува историята като изследване

на събитията от близкото минало, за които по време на записването на историята все още е могла да се открие „жива“ памет. Задачата на Херодот и Тукидид е била съсредоточена в усилията да издирят надеждни свидетели, наблюдавали наскоро случилото се, да ги подложат на „кръстосан разпит и да ги разпитват дотогава, докогато разказвачите на историята не осъзнаят напълно завършения смисъл на историческите действия. *Научното* в случая досяга волята на Херодот и Тукидид да „помирят“ разказите на различните очевидци и да превърнат неясното им мнение (δόξα) в ясно знание (ἐπιστήμη), придобито след-и-поради „професионалната“ намеса на анализаторите на историята<sup>14</sup>. Ако тази представа трябва да се опише и заради най-характерното в концепцията ѝ, то, следвайки логиката на Колингууд, бихме подчертали, че старогръцката история е концептуализирана като „автобиография на едно поколение“<sup>15</sup> – една идея, която не допуска пренаписването на историята, защото според конкретноисторическата ѝ мяра крайт на живота на поколението е изчерпвал и края на единствените надеждни исторически извори. Само така, убедително отстоява аналитичната теза на Колингууд, гръцката историография от времето на зараждането на идеята за науката-история е могла да използва критическия подход на историческия си метод, а неговите автентични правила са постулирали, че „никогос историческо повествование не може да надхвърля пределите на човешкия живот“<sup>16</sup>.

Очевадно е, че мярата за историята, учредена в съчиненията на Херодот и Тукидид, е имала *друго* качество, *друга* концепция, *други* граници, *друго* съдържание, *други* цели. Но въпреки тази ѝ *другост* Робин Колингууд настоява, при това от позициите на нашето съвремие, че старогръцките историци трябва да се приемат за първите, които разпознават, че „историята *е, или може да бъде наука*“<sup>17</sup>. Следвайки тази логика, в заключителната си оценка ученият обобщава: „Историята на гърците не е легенда, тя е опит да се отговори на определени въпроси, засягащи дела и събития, в които питащият признава незнанието си. Тя не е теократична, а хуманна. В нея се изследва не *τα δεια*, а *τα ανθρωπια*. Освен това тя не е митологична. Изучаваните събития не са събития от недатираното минало, станали преди еди-колко си години.“<sup>18</sup> И за да е докрай обективен, съвременният теоретик на историята изрично подчертава, че при анализа на древногръцката историография не бива да се пропуска и фактът, че и у Херодот, и у Тукидид има и легенди, и митологични, и теократични доисторични „забежки“, но същността на тех-

ните „Истории”, мислена заради целостта им, не е *донаучна*, защото забележителното за старогръцкото историческо повествование *не е* в това, „че историческото им мислене съдържа някои остатъци от така нареченото неисторическо, а в това, че наред с него то включва и елементи на онова, което ние наричаме история”<sup>19</sup>.

Теорията на Колингууд за старогръцкия исторически метод, която тук тълкуваме критикооценъчно, не е създадена „по принцип”, а след вписването на идеята на древните за историята в разгърнатия контекст и на предходното *доисторично* знание, но и на историческото познание, доминирало в културните епохи, които я следват – един системен контекст, чийто дълбинен срез убедително доказва, че изводите на Колингууд са **научнообосновани. Писането ни се доверява на тези изводи.**

Защо избрахме да обобщим представата на Колингууд за старогръцкия исторически метод (а не за някоя от другите, анализирани в „Идеята за историята” историографски системи)?

Защото: а) Старогръцкият исторически метод възниква в условията на прехода от *донаучното* към научното мислене и носи остатъци и от *доисторичното* разказване, от една страна, но съдържа принципи и от парадигмата на научната историография, от друга; б) старогръцкият исторически метод принадлежи на предходно културноисторическо време и въпреки това е оценен като *научен* посредством прилагането на съвременни академични критерии. Т. е. методът, зародил се там-и-тогава, когато Херодот и Тукидид са осмисляли конкретноисторическата си представа за историята, се обсъжда тук-и-сега, когато Колингууд изследва една *прастара* автентична идея, но със съвременни аналитични критерии. И независимо от огромната историческа дистанция, зейнала между V<sup>-ти</sup> в. пр.н.е. и XX<sup>-ти</sup> в. сл.н.е., оценката, произнесена *post factum*, с образоваността на постмодерното познание, не „заклеймява” метода на древните като *донаучен* (макар че, поне хипотетично, академичната оценка на XX<sup>-ти</sup> в. за старогръцкия исторически метод би могла да отрече напълно научната му надеждност, защото *донаучната* дияра в него е осезателна). Това, разбира се, не се е случило, защото в „Идеята за историята” историческият метод на Херодот и Тукидид не се оценява абстрактно, а с ясното съзнание, че *тяхната* и *нашата* идея за историята **не са тъждествени. Изследването ни помни методологическите основания, довели до обективната научна оценка на Колингууд за старогръцката история, и в значителна степен следва аналитичните ѝ подстъпи.**

Нататък изследването се ръководи от представата, че типологичният градеж на старогръцкия исторически метод, от една страна, и на българския ранновъзрожденски исторически метод, от друга, са сходни. Твърдим това, защото и двата исторически метода са структурирани-и-концептуализирани в епохи, чиито естетически движения са насочени към преодоляването на *донаучното* и откриването на *научното мислене* за историята. Като държим сметка за качествените несходства на старогръцката и българската ранновъзрожденска историографии, ще приложим уроците на Колингууд, но не „по принцип”, а с оглед на социалнополитическите особености на Българското възраждане и конкретноисторическата му мяра за историята, чиито принципи, създадени между 60<sup>-те</sup>–90<sup>-те</sup> г. на XVIII<sup>-ти</sup> в., ще се опитаме да реконструираме. Ако тезата ни е вярна, то предстои да докажем, че, възниквайки в условията на прехода от Средновековието към Новото време, „История славянобългарска” **по необходимост** съдържа следи и от средновековното *донаучно* историзиране, но носи и знание, което е модерно-и-научно (с всичките налагащи се уговорки, че науката по „онова време” не е отговаряла на степента на развитие на съвременното ни познание по история). Изследването ни твърди, че за да се разпознае как Паисий разказва модерна-и-научна история, „История славянобългарска” **не трябва да се изследва изолирано, а контекстуално.**

## **II) Как-и-защо „Паисий. Началото и краят на разказването” на Инна Пелева провокира последващите ни размисли?**

В студията на Пелева, която е написана високоакадемично, модерно и провокативно, има и твърдения, които могат да се оспорят. Такова например, е твърдението: „Който не обича псевдопроблемагизациите, би отбелязал, че естествено 1762 г. не разказва някогашното, съобразявайки се с нашите навични представи за това как се разказва история, История и всичко останало. Позоваването на самоочевидността обаче не помага да се проумее *по какви правила „онова време” произвежда точно тази информативна структура. За да се опитаме да разберем това, като че ли неминуемо се налага да се съобразяваме с повече или по-малко автентичните в наивността си предразсъдъци, които „знаят” как би трябвало да се случи едно разпръвяне на миналото.*”<sup>20</sup> Преценка на която би могла да бъде вярна, но само „по принцип”, става неубедителна, щом „История славянобългарска” се впише в дълбинния синхронен контекст на ранновъзрожденската историография (вярваме, че **подходът на съпоставителното тълкуване в случая не е по-**

желателен, а е наложителен, поради натрапващия се факт, че по същото време са съставени не една, а общо пет истории на България – един контекст, за който изследването на Пелева дори не загатва). Тук само попътно споменаваме, че през 90-те години се появи и друга критическа оценка, която, също като студията на Пелева, отрицава *крайно* приносното у Паисий<sup>21</sup>. И двете публикации обаче тълкуват „История славянобългарска” твърде едностранчиво, защото изолират изцяло делото на Паисий не само от ранновъзрожденския историографски контекст, но и от цялостния културноисторически, социалнополитически, народопсихологически и духовен хоризонт на „онова време”, от неговите потреби, страсти<sup>22</sup>, повели и (не)възможности. Вероятно поради това те са така неправомерни в твърденията си. Като отчита потребността анализът на „История славянобългарска” да се съобрази с детайлите и на тази автентична емпирия, писането ни диалогизира с писането на Пелева като се опитва да докаже, **че там-и-тогава, когато е съставена „История славянобългарска”, е имало автентични правила, с които се е осъществявала ранновъзрожденската идея за историята.** Тук непременно трябва да отбележим, че критичното ни отношение към заявеното у Пелева се дължи и на неоспоримия факт, че именно „Паисий. Началото и краят на разказването” бе онова *от всичките познати ни съвременни изследвания*, което в най-значима степен спомогна да осъзнаем какви точно са „вътрешните” закони на Паисиевата концепция за историята.

### III) Литературноисторическата емпирия: „битката” на Паисиевото съвремие за науката история.

Целта на параграфа е да подчертае общото-и-особеното в емпирията на ранновъзрожденската историография. Признаците, според които се систематизират фактите в „паспортите” на първите български истории, са: а) автентично заглавие; б) име, професионален и религиозен статут на съставителя; в) оригинални език на съчинението; г) година и мястото на поява; д) начини на разпространение<sup>23</sup>.

В Началото<sup>24</sup> на ранновъзрожденската историография стои годината 1762<sup>па</sup>. Тогава, в Света гора Атонска, в Зографския манастир, е завършена първата история на България, чието пълно заглавие е: **„Славянобългарска история за българския народ, царе и светии и за всички български деяния и събития. Събра и нареди Паисий йеромонах, който живееше в Света гора Атонска и беше дошъл там от Самоковската епархия в 1745 година. А събра тази история в**

1762 година за полза на българския род.” Написана на български език, историята остава в ръкопис, но през цялото Възраждане се разпространява или чрез ръкописни преписи-и-преправки,<sup>25</sup> или чрез печатно книжно тяло<sup>26</sup>.

Около година по-рано, през 1761<sup>-ва</sup>, друг историк завършва в Алвинц (тогава намиращ се в пределите на Австро-Унгария, днес това е Винцул де-жос в Румъния) тритомна ръкописна история, съставена на латински език. Историкът е францисканският католически монах Блазиус Клайнер<sup>27</sup>, а историята му достига до нас по препис от о. Андрей Випфлер. В частта ѝ, посветена на българското минало, историята на Клайнер носи оригиналното заглавие: „**Първа част на архива на провинция България, в която се описват произходът, обичаите, религията на българския народ и неговите нашествия в Европа, както и самото царство България с по-главните градове и се изреждат всички забележителни събития, отнасящи се до политическия и църковен живот от идването на българите в България до 1453 г. от Христа, в която от злостния християнски враг – турчина, бе превзет Цариград, и като венец над всичко е добавен списък на всички князе и царе на България.**”<sup>28</sup>

Все тогава, през втората половина на XVIII<sup>-ти</sup> в., втори православен български монах, пожелал да остане анонимен, съставя в Зографския манастир ръкописната „**История вкратце о Болгаро-словенском народе**”<sup>29</sup>. Българската история, чийто незавършен автограф не е опазен, ни е позната по препис от 1785<sup>-та</sup> г., направен от някой си Яков, монах в Зографския манастир<sup>30</sup>.

Няколко години по-късно, но отново в хронотопа на Паисиевото тук-и-сега, през 1792<sup>-ра</sup>, трети православен български духовник, йеросхимонах Спиридон Габровски, съставя в манастира в Нямц (близо до Яш, Молдова) „**История во кратце о болгарском народе словенском.**”<sup>31</sup> Написана на български език, историята на Спиридон остава в ръкопис, а през Възраждането е позната по един единствен препис от 1819 г.<sup>32</sup>

И в края на интересуващия ни осемнадесети век се появява и „**История на всички славянски народи и най-паче на болгари, хорвати и серби**”<sup>33</sup> Съставена е на сръбски език от православния духовник Йован Раич и е публикувана във Виена през 1794–1795<sup>34</sup>.

Петте ранновъзрожденски исторически съчинения съвсем не изчерпват смисъла на културните процеси на „онова време” – те са само



едно от градивата на всеобщото движение към историзъм, което съдържа и други пластове, в това число на народопсихология, митологични и религиозни вярвания, материален и духовен свят на възрожденските българи<sup>35</sup>. Най-главното във всеобхватното движението към историзъм обаче са именно ранновъзрожденските истории, защото за пръв път те очертават „магистралния“ път на литературноразвойните тенденции и огласяват цялостно-системно-концептуално, че новобългарското културно съзнание се ражда в „битката“ за науката-история<sup>36</sup>. Казано още по-категорично, съчиненията на **Паисий Хилендарски, анонимния Зографец, йеросхимонах Спиридон, Блазиус Клайнер и Йован Раич** се самоопределят като „истории“, като всяка от тях още в заглавието си маркира предмета и границите на историческото изследване, а сетне, от титулната до последната страница, всяка от тях последователно демонстрира, че историците са наясно, че не познават *res gestae* от миналото, затова ги изучават-и-изследват документално. Самооценката на „онова време“ за целите, задачите и значението на историята следователно ни задължава да се съобразим с детайлите на *самата* ранновъзрожденска концепция за това *що е то история*. И още един предизвестителен тезис: от петте истории най-трайно в градежа на 60<sup>-те</sup> – 90<sup>-те</sup> г. на XVIII<sup>-ти</sup> в. се вписва „История славянобългарска“, защото Възраждането само е избрало да умножи-и-популяризира историческите й послания чрез многобройни преписи-преправки-приписки – една дълбинна културна памет, опастрила горещо-и-трайно следите от „битката“ на Паисиевото съвремие за науката история. Затова именно **избрахме „История славянобългарска“ за аналитично ядро на изследването.**

**IV) От (не)известното (до)исторично (по)знание на „История славянобългарска“ към автентичните правила на ранновъзрожденската историография.**

Ако към „История славянобългарска“ приложим четирите принципа на Килингууд, то едва ли ще ни е трудно да разпознаем, че всеки от тях отявлено е повлиял върху конструирането на Паисиевата концепция за историята. Уверете се сами:

1) **„История славянобългарска“ започва повествованието си с неизвестното: то е непознато както на историка Паисий, така и за неговите съвременници: „И днес няма тя летописни книги, които са били пространно написани за нашия народ и за българските царе. Аз прочетох много и премного книги и много време търсих**

*прилежно, но никак не можях да намеря. В много ръкописи и печатни истории по малко, рядко и накратко се намира (Паисий, с. 42).” Историческото познание се осъществява по пътя на формулирането на въпроси, а отговорите се дирят във фактите, оставени в ръкописните и печатните извори: „**Изпърво откъде са произлезли (българите), понеже ни се случи много пъти да прочитаме различни ръкописни и печатни истории, които русите и московците са издали отделно за славянския род: откъде са повели своето племе и после как се отделили от тях българите и дошли, та се заселили в българската земя (пак там, с. 42).**” Вместо да колекционира известното познание, разпространявано чрез средновековните легенди, възрожденският историк изследва достоверното, почерпано от архивните свидетелства. И макар че в „История славянобългарска” е активен и легендарният пласт, неизбежен в условията на прехода от донаучната към научната историография, неисторичните микросюжети не са най-главното в историциста на Паисий. Съпоставителното тълкуване на „История славянобългарска” с другите истории убедително доказва, че легендарното, мистичното, божественото е непреодолим пласт и във всяка от тях. Тази автентична сетивност на „онова време” понякога „вкарва” в историческите повествования и чудодейни микросюжети, като например онзи за „**светия цар**” Йоан-Владимир. За него Паисий разказва, че „**заради православието и чистия му живот**” неговият шурей, грък по потекло, го убил „**в една гора, отсякъл му главата върху коня, както вървял напред. Той по божие повеление не паднал от коня, но взел в ръце своята глава и подкарал коня си. Преминал много места и пристигнал в манастира, който в началото сам си съградил: там слязъл от коня и предал богу дух (пак там, с. 65).**” Верен на автентичната историографска мисловност на своето време е и католикът Клайнер. И в неговата история, подобно на Паисиевата, се разправя за чудесата на вярата и за „**Богородица, видяна да защитава града**” (Клайнер, с. 44 и сл.)” Че Клайнер приема чудесата на Богородица за исторически достоверни, свидетелства системното позоваване на изворите: „**Александрийската хроника и Теофан, описвайки тази обсада, казват, че хаганът по време на обсадата е заявил, че е видял пищно облечена жена, която обикаляла сама без страх градските врати. Кедрин пък пише, че аварите и хуните са виждали тази жена да върви бърже с голяма свита от вратите към към неприятелския лагер. Виждайки я аварите сметнали, че това е императрицата, която иде при хагана да иска мир, и***

поради това ѝ сторили път да мине подир свитата си; обаче внезапно тя изчезнала от погледа на всички заедно със своите придружници. Когато тя изчезнала, аварите, българите и славяните, обвзети от ярост и бяс, започнали взаимно да се избиват и стигнали до такова клане, когато владателят им загубил всяка надежда да превземе града, се завърнал в Панония. Така полезно се оказало това, че Ираклий, заминавайки за Персия, **поверил града на опеката на Богородица (пак там, с. 44 и сл.)**” И йеросхимонах Спиридон все така следва каноничното историографско правило, което налага във времето на прехода да се разправят ирационални историйци, като тази например: „В самия Цариград паднаха стените и 57 кули при царуването на Теодосий Малкия и патриарх Прокла. Едва ли не целия народ живееше в полята с плач и с голям страх се молеше на Бога. **И там стана такова чудо: малко дете бе грабнато на небето, и всички го видяха, и пак на земята бе пуснато. Попитаха го: „Къде си бил”, а той рече: „На небето, и слушах, рече, такова неене трисвято (Спиридон, с. 38 и сл.)**”

Примерите не свършват тук, но за писането ни не е твърде важно да ги преброим докрай. По-важното е да подирим поне една причина, поради която в „Историте” се открива и тази ирационална диря. Ако за миг позабравим постмодерната си ученост и се потопим в автентичната ситуация на „онова време”, лесно ще осъзнаем, че то не „дискриминира” правото на *онези* историци да черпят знания и от устни средновековни свидетелства, защото в тяхното там-и-тогава контрастът между неизвестното исторично познание, архивирано в изворите, и известното митологично знание, разпространявано от „уста на ухо”,<sup>37</sup> не е бил така ярък признак на историографска непълноценност (каквото признак е за нашето тук-и-сега).

2) **Поради онова, което още не знае и заради ревността си да го разпознае**, йеромонах Паисий изучава „*случилите се по-рано в тоя свят неща и делата на ония, които са живеели на земята (Паисий, с. 37)*” – т. е. той съставя хуманна история. В „История славяно-българска” обаче има и хронотопични особености, които я отличават съществено от съвременните ни представи за история. Хронотопичната ѝ другост, наложена от естетиката на прехода, е допускала историческото да се разпростира между „...миналото на всички царства на тоя свят и ставащите сега събития в тях (пак там, с. 37).” Следвайки формулата, предзададена от културните правила на епохата, която условно

ще онасловим „между някога-и-сега”, историкът на възраждащите се българи описва в едър щрих събитията из билото на отколешни-и-сегашни народи в Азия, Европа и Северна Африка, като загатва дори за „Египет и фараонският народ (**пак там**, с. 43).” А сетне, в макро-рамката на универсалната история, Хилендарецът вгражда и пространната история „за българския народ, царе и светии и за всички български деяния и събития (**пак там**, с. 39).” Премислена заради хронотопичната парадигматика „между някога-и-сега”, задачата на историка на „онова време” е била да „изрови” фактите на далечното светско-политическото и духовно-религиозното национално минало, които е могъл да открие в изворите, но заедно с това той е трябвало да документира и личната си съпричастност към онова, което са виждали очите му и което са чували ушите му в една *своя* земя, разломена от *чуждото* иго. Затова националното историческо време у Паисий е така протяжно, разлюляно от динамиката на билото-някога-и-ставащото-сега: „**Откак българите минали Дунава и се заселили в Тракия, Македония и част от Илирик, имали свое царство и самостоятна държава 980 години. Когато чедата Агарини и Измаилови насилили, и бог ги пуснал да победят много царства и кралства, тогава дошъл краят и на българското царство и то паднало под агарянска власт. В една кратка немска история се намира подред за турските царе – кой подир кого е царувал. (...) Хората в онова време имали голяма тъга и жалост под турска власт. Избирали черквите, които били хубави, и ги обръщали в джамии; така отнимали черковните и манастирските места от християните (...) Убивали първите и праведни християни и им ограбвали имота. (...) Така турците изпърво били свирепи и големи грабители. Когато се затвърдили в цариградското царство, научили много от християнския ред и право и за известно време в началото престанали малко, засрамили се да ограбват незаконно християнските вещи и имота им. Но в сегашно време окаяните пак нямат никаква правда, нито съд (**пак там**, с. 88 и сл.)” Но и с този си необичаен хронотоп историята на Паисий не е уникална. Доказва го синхронното изучаване на историите на ранното Възраждане, които пазят все същите, вече описани правила. В подкрепа на заявеното ще приведем наблюдение на Ив. Дуйчев, който определя „История на България от Блазиус Клайнер” като разгърнато описание на българското католическо движение, ситуирано в макросюжета на световния католицизъм, където събитията от битието на българите са проследени в отрязъка между**

Средновековието и средата на 18<sup>-ти</sup> в., когато Клайнер съставя историята си<sup>38</sup>.

3) Историкът в „История славянобългарска” категорично разпознава, че историята е рационално занимание, което се постига със системно-съзнавано-целенасочено дирене-и-изучаване на историческите свидетелства: *„Ако навикнеш да прочиташ често тия неща, ще се обогатиш с разум, не ще бъдеш много неизкусен и ще отговаряш на малките деца и простите хора (...) Отгде ще можеш да добиеш тия знания, ако не от ония, които писаха историята на този свят и които (...) за дълго време оставиха писания за тия неща. (...) Затова с четене на старите летописи и с чуждото умение трябва да попълним недостатъчността на нашите години за обогатяване на разума (пак там, с. 37).”* Към изворите си Паисий има сложно отношение: а) той ги издирва отговорно-и-всеотдайно: *„Аз прочетох много и премного книги и много време търсих прилежно, но никак не можах да намеря. В много ръкописи и печатни истории по малко, рядко и накратко се намира (пак там, с. 42).”*; б) той ги съпоставя-тълкува-концептуализира-архивира: *„За този цар Михаил има несъгласие в летописите. Маврубир пише: “Муртагон прие кръщение.” А Барон пише: Болгарис, но това име по гръцки е Воргарос.” (...) Затова в летописите стои различно.”*; *„Там намерих Маврубировата история за сърбите и българите, накратко за царете, а за светците никак не писал. Бил латинин, не почитал българските и сръбските светци, които просияли после, когато латините се отделили от гръците. Но и за сръбските светци пише лошо и скрива, а за българските никак не се споменава.”*; *„От този Маврубир и от много други истории събрах за много време същественото, поразпространих и съставих тази история. При все че се намира в много книги по малко и накратко писано за българите, но не може всеки човек да има тия книги, да ги чете и да ги помни, затова разсъдих и събрах всичко в едно.”*; *„В първата част на Барония, на лист 567, пише: “Българите са страшни за целия свят, малък народ, но непобедим (пак там, с. 59; 114; 42; 46);”* в) той ги оценява критически и обяснява произхода на (не)документалните свидетелства, за да докаже тяхната (не)валидност: *„За сърбите няма никъде никакво писание, нито свидетелство и латинските и гръцки истории. (...) Колкото техни книги има за кралете им, във всяка писали различно и несъгласно. Кой както е искал и както е слушал от простите хора,*

*така и писал. Затова не може да се разбере и онова, което е право и истина от несъгласните техни известия (пак там, с. 81).*” Видно е, че историческият подход в „История славянобългарска” съдържа елементи на критическо мислене – един подход, присъщ на науката, а не на *донаучното* знание (под *наука* тук се разбира рационалното знание за историята, отговарящо на тогавашното ниво на развитие на историографията). Доколкото познаваме ранновъзрожденската историография, убедено твърдим, че става дума за поредното от автентичните историографски правила, които концептуализират ранновъзрожденския исторически метод и предначертават неговите граници. Следвайки този метод, Паисий съзнава, че историята се изучава-и-оценява – един факт, който съвременното ни критическо съзнание не би трябвало да подминава лековато. Защото, каквото и да ни хрумва сега, не можем да отречем, че „История славянобългарска” отявлено съдържа елементи на онова, което и днес наричаме *история*.

Към рационалността на историческото познание се отнася и фактът, че Паисий датира събитията и те не потъват „в началото на нещата”: „*Българите, които били покрай Дунав, имали за свой крал Вукича. В 450 г. те нападнали крал Догобарда...*”; „*В лято Господне 678 цар бил Константин Погонит, във времето на шестия събор (пак там, с. 49;50)*”. Твърде често обаче, както доказва И. Пелева в цитираната й студия, в „История славянобългарска” се откриват и недатирани събития, и погрешно назовани топоними, и неточно изписани имена на исторически личности<sup>39</sup>. В „Паисий. Началото и краят на разказването” историческите грешки са изброени коректно, но така и не става дума, че и другите ранновъзрожденски истории са познавали само тази историческа мисловност, която е допускала и „анонимните” описания, и фактологичните грешки. Ще разпознаем, че това е поредното автентично историографско правило, когато прочетем съпоставително Паисий и Спиридон. Ето как *понякога* разказва Паисий: „*После се обърнал срещу гръцкия цар с девет хиляди войска, гръците били 80 хиляди, но Александър ги победил с малко войска, освободил българската земя от много беди и владал мирно и разумно много години българското царство, както се казва по-преди за Александър*” (пак там, с. 97).” Ето как пък, пак *понякога*, разправя и Спиридон: „*Римляните не искаха да си дадат земите, но те започнаха война с римляните и много пъти ги побеждаваха, и разширяваха своята територия, и се размножаваха както искаха. После, но не много скоро,*

като поживяха в мир в тези изобилни страни, разбогатяха и се обърнаха пак към военските дела, но внезапно от някой вожда на име Марий, бяха безпощадно победени (Спиридон, с. 26).” Особено симптоматично в откроената посока е историзирането у Клайнер, затова ще му отделим повече внимание. Клайнер, както подсказва историята му, ще да е бил доста по-образован от съвременника си Паисий. За системната му историческа подготовка е допринесла значимата информация, до която францисканският абат е могъл да се досегне в богатата манастирска библиотека в Алвинц, осигурила му достъп до многобройни редки ръкописни и печатни книги, съдържащи цялото опазено до средата на XVIII<sup>-ти</sup> в. историческо знание<sup>40</sup>. По свидетелства на Ив. Дуйчев Блазиус Клайнер е ползвал тези съчинения било от първа, било от втора ръка, но въпреки обстойната си информираност и неговата история невинаги дава „напълно точни исторически вести, така, както те са установени от съвременната нам историческа наука: той е допуснал грешки в написана на отделни имена на личности и селища, неговата хронология за събитията невинаги е безупречна и тук, и там значително се различава от приетата днес хронология. Несъмнено е обаче неговото желание да изложи конкретните факти из историята на българския народ, и то с най-голямо възможно богатство на вести и широта. Неговото съчинение, разбира се, трябва да бъде преценявано преди всичко с оглед на критериите на неговата епоха – при онзи развой на историческата наука изобщо и частно на тогавашните знания за миналото на българския народ, както чисто извороведчески, така и методологически.”<sup>41</sup> По-важен в случая обаче е опитът на историка да обясни рационално причините за допуснатите исторически несъответствия и т.н. „грешки”. Така звучи автентичната мотивация на Клайнер: *„Във всеки случай това, което досега сме изложили тук, не е измислица на нашия мозък, а е преписано от онова, което историците са оставили на идните поколения. Тъй като никъде другаде няма така голямо разногласие между писателите, както сред историците при предаването на имената на градове, реки, планини, собствени имена на царе и князе, затова често се случва един и същи град, река, планина, цар или княз да се явява ту с едно, ту с друго име. Ето защо, ако и в този малък труд благосклонният читател намери да е така, то нека припише това не на грешка, а на различията у несъгласните помежду си историци (Клайнер, с. 162).”* Приведеният по Клайнер цитатен фрагмент е симптоматичен и в още едно отношение – францис-

канският духовник равнопоставя отношението „историци = писатели”. И колкото и абсурдна да ни изглежда днес тази равнозначност, тъкмо тя е един от най-същностните знаци на качествената специфика на историческия метод от втората половина на българския XVIII<sup>-ти</sup> век. Защото там-и-тогава първите историци на България са съставяли съчиненията си като **Истории (=history)**, но и като **истории (=story)** – една *друга* историография, компилирана по метод на ножицата и лепилото<sup>42</sup>. Същността на метода, единственият, който ранновъзрожденските историци са познавали, може да се разгърне по схемата: отначало историкът е премислял какво иска да научи за историческите *res gestae*; после е издирвал авторитетни устни-и-писмени свидетелства; после е извличал сведения от първоизточника и ги е включвал в собствената си работна представа, като преди това е превеждал непонятното му историческо знание на културния език, на който *чуждото* е започнало да му прилича на *свое*<sup>43</sup>. Смисълът на работата на историка, следващ метода на „ножицата и лепилото”, е била отчасти литературна (той е поднасял историческото знание под формата на свързано повествование), отчасти и риторическа (като описва историята, анализаторът ѝ се е стараел да я доказва с каузи, подкрепени не само с исторически, но и с философски, политически и телеологични доказателства)<sup>44</sup>. Така историята, която не е познавала други правила, е била едновременно история-литература-философия-риторика-телеология – една, по нашето, *псевдоистория*, но историите от втората половина на XVIII<sup>-ти</sup> век са могли *само* така да използват критическия подход на историческия си метод.

**4) В концепцията на Паисий историята е полезен-потребен-ценностен урок, който служи за самоопределението на ние-общността.** Изучаването ѝ се възприема като **необходимото познание**, защото обогатява с мъдростта от опита на предците и духовното наследство на всечовешкия културен престиж: *„За вас е потребно и полезно да знаете известното за делата на вашите бащи, както знаят всички други племена и народи своя род и език, имат история и всеки грамотен от тях знае, разказва и се гордее със своя род и език (Паисий, с. 39).* Ценността от уроците на историята във времето на Хилендарския монах обаче има и друго, нетипично според съвременните ни представи измерение – това на християнската нравственост. Каноничният християнски модел, учреден от историите на ранното Възраждане, е онзи, който повелява, че **поробеният човек е преди всичко християнин и чак по-сетне и гражданин** – следващото от автентичните



правила на ранновъзрожденската историография, валидизирало неизбежната потребност на историята отявлено да се титулова като *християнска*. Главно така може да се обясни натрапливата ангажираност на историите с библейската памет за Бог-отец (в православните) и за Света Богородица (в католическите) истории; главно така може да се осъзнае защо „небесните” владетели участват така пряко в делата на „земните” хора; главно така може да се разгадае дълбокото значение на оглушителната проповед за почит към йерархията в патриархалния християнски модел. Примерите в подкрепа на тезата са и многобройни, и категорични, а и твърде сходни. Сравнете например християнската етична концепция на Паисий и Раич (цитатите, които следват, са дълги, **но са концептуални**, затова е важно да ги приведем). Така в „История славянобългарска” хилендарският историописец проповядва нормативните уроци на християнската доктрина за (не)послушанието, наградите и-наказанията: *„Историята дава разум не само на всеки човек, за да управлява себе си или своя дом, но и на големите владетели за добро властвуване: как могат да държат дадените им от бога поданици в страх божии, в послушание, тишина, правда и благочестие, как да укротяват и изкореняват бунтовниците, как да се опълчват против външните врагове във войните, как да ги победят и сключат мир. Виж колко голяма е ползата от историята. Накратко това е заявил Василий, източният кесар, на своя син Лъв Премъдри. Светайки го, каза: “Не преставай – рече – да четеш историята на древните. Защото там без труд ще намериш онова, за което други много са се трудили. От тях ще узнаеш добродетелите на добрите и законопрестъпленията на злите, ще познаеш превратностите на човешкия живот и обратите на благополучието в него, и непостоянството в този свят, и как и велики държави клонят към падение. Ще размислиш и ще видиш наказанието на злите и наградата на добрите. От тях се пази! (пак там, 37 и сл.)”* Така пък поучава-и-назидава Раич в „История на всички славянски народи и най-паче на болгари, хорвати и серби” – уповавайки се на все същите примери на светите апостоли, на „земните” ни православни предци и християнските им добродетели: *„Заради това съчинителят на тази История е заложил такова намерение в началото и в завършека на своите трудове, предначертал е на своя читател различни примери на храбростта, верността, благочестието, трудолюбието и на противните им несъвършенства, за да подбуди читателя към подра-*

**жание на добродетелта и към отвръщане от злочинни дела, сиреч да навикне да подражава на своите предци в мъжеството и храбростта и по примера им ревностно да пребивава във вярност към висшите власти, и пък това, което му се види противно и покорно, жестоко и непристойно, от това всячески да страни и да го отбягва. Единственото намерение и единствената мисъл на целия положен труд бе и е да посее и да укорени в своя народ любов и съгласие и радеене за обща полза, всеки да се поучи на благонравие и честност, за да може четящият и слушателят да стане честен човек и д о б ъ р х р и с т и я н и н. Но може би някой ще помисли, че не е дело на историк да изправя нравите и да насочва към добродетелта, а на философ и богослов, а пък на историята работата е просто и правдиво да описва събитията. Необходимо е това и не можем да не признаем, че това са най-важните свойства на тези науки, обаче не може да се отрече, че нищо по-добре не изправя човешките нрави от подражанието на добрите примери. За това и сам Спасителят даде свидетелство, казвайки: Вземете моето иго върху си и се научете от мене, понеже съм кротък и смирен по сърце. Мат, 11, 291 т. е. да бъдете смирени и кротки по примера ми. Така и апостол Павел, сам подражавайки на благонравието на Христа, поощрява коринтяните да следват неговият пример: Бъдете ми – рече – подражатели, както и аз на Христа. I Коринт., 4, 16. Нищо по-зле не развратява човеците от лошите примери. За това бихме могли да предоставим хиляди примери както от Свещената, така и от светската история, ако не бе ясна самата вещ! Та нали половината от Божественото писание представлява историческите повествования за добре и зле живелите човеци; всичко пък, което е написано се вписва за наше назидание. (...) Поради това историята, а най-вече на своето отечество, справедливо трябва да бъде почитана като учителка на благоденствието и премъдростта и съдницата на всякакво злодеяние и бездействие (Раич, с. 42 и сл., разредката е моя, М. Кр.)”**

Цитираните фрагменти съдържат редица кодификации, но тук ще ги премислим в една само възможна аналитична посока, която може да се систематизира с въпросителния дискурс: Защо Паисий и Раич, двамата най-отличаващи се на пръв поглед историци от времето на балканското Възраждане, всъщност така много си приличат? И дали носталгията на техните истории по откровенията на християнското учение е

резултат само от остатъчни средновековни културни влияния (*знайно е, че няма как да се абстрахираме от тях*), или пък може да се обясни и с „отключването“ на духовно-психични процеси, които са по-обсебващи от иначе трудно преодолимата през ранното Възраждане средновековна мисловност?

Ще разгърнем наблюденията си (по поставените въпроси) в два микросюжета: *първият е хипотетичен* – той достига неизвестното за Паисий Хилендарски; *вторият е документално-достоверен* – той пък дава известното за Йован Райч.

Понеже не знаем достатъчно за биографичния сюжет на Хилендареца, можем *поне хипотетично* да допуснем, че Паисий е по средновековному мислещ монах. Всички сме наясно, че няма да ни е никак трудно да заклеим учеността му като „конструирана от една средновековна менталност“<sup>45</sup> и така да обясним защо е допуснал Бог „да диктува един или друг владетелски избор“<sup>46</sup>. Но как с подобна средновековна необразованост ще коментираме и факта, че и Й. Райч, подобно на Паисий, концептуализира историята си около канона за пребиваване във вярност към висшите власти и дълга на добрия християнин да почита повелите на Бог-отец, неговия син-Спасител и светите апостоли. Ако за Паисий не знаем почти нищо и работим с хипотези, то за Райч знаем предостатъчно. И за живота му. И за високата му ученост, а тя е отхранена от *модерната* мисловност на тогавашна Европа. Доказват го факти като например: преди да завърши историята си, Райч търси-чете-съпоставя-тълкува извори на *живи* и *мъртви* езици в продължение на десет години; преди да завърши историята си, Райч изучава философия, а сетне и богословие в Киевско-Могиланската духовна академия – онази *високопрестижна* за времето си институция, в която академични титуляри, образовани в Европа, са обучавали студентите си на *модерно* богословие и толерантност към различията<sup>47</sup>; преди да завърши историята си, Райч се изявява още и като книжовник, и като общественик, и като високо почитан в богословската йерархия духовник. Затова неговото време го е запомнило не само като „учения киевлянин“, но и като „явлението Райч“; затова там и тогава всяко докосване до духовните прозрения на историка-философа-богослова Райч е пораждало национални, исторически, етнически и културни дискусии, които придобиват „размерите на духовно движение“; затова и днес все още е валидна сръбската поговорка „учен като Райч“<sup>48</sup>.

Такива са фактите. А отговорите на въпросите, които поставихме, трябва да се дирят *отвъд* личните качества на разказвачите на първите

възрожденски „Истории” и *отвъд* (не)възможностите им да бъдат „професионални” историци. Защото по-могъщи от тяхната (не)ученост са били автентичните правила на ранновъзрожденската историография, които диктуват, че историята на „онова време” е наука за „*станалите по-рано в света деяния от черковната и гражданска история (Паисий, с. 37)*”. В тази формула, която откриваме у всички ранновъзрожденски историци и която съполага в общ ред гражданската-и-църковната история, тлее заряд и на средновековната мисловност, но същинският ѝ смисъл е заченат в юродивото съвремие на първите модерни възрожденски историци. И е отгледан в и поради агарянското иго, обсебило православните им балкански отечества. Разпознали не само с разума, но и с кръвта, а и със сърцето си, че **отвъд християнското Ние вилнее мюсюлманското Те**, ранновъзрожденските историци се доверяват на Вечната книга и гледат на нея като на документален извор. Затова я цитират прилежно. Това в *онези* истории, което ни кара да **ги определим като наука, а не като теократични истории**, е волята им да изследват неизвестното за *τα αὐθρόλια* и куражат им да позабравят, доколкото могат, известното за *τα δεῖα*. И ако за съвременните анализатори, академичните обитатели на ХХI<sup>ви</sup> век, които не познават *отвътре* правилата на ранновъзрожденската историография, решението на Паисий да обвърже (славяно)българското потекло с родослова на Ной-Афет-Мосох изглежда *неисторично*, то в „лютото време”<sup>249</sup> на онзи „монах тъмен, непознат и бледен”<sup>250</sup> това решение е било клетва за дълг към паметта на *предците* и свещен оброк за вяност пред род-и-отечество. Същата идея за прастарото българско потекло, която има същата мотивация, подхваща и Спиридон и видимо вярва, че борави с исторически факти, затова реферира изворите си и диалогизира с тях: „*И целия славянски език от Мосох произлиза: затова говорят мнозина (...) Димитър Ростовски не е съгласен, сиреч не потвърждава нарочно, че славянския език е произлязъл от Мосох. (...) Говори Зунар: (...) шестия син Мосох (...) премина в Европа и се засели с целия свой народ и се нарече тая земя на негово име Тракия. (...) До тук от Зунар. Защото и Стриховски говори: по /времето/ на потопа, Мосох излезе от Вавилон с племето (...) И така, от Мосоха, славянския праотец, по наследство идва не само Москва, но и целия славянски род (Спиридон, с. 22–23; 27).*”

Ако наблюденията ни са верни, то можем да предложим и извода, че християнското нравоучение, превърнало се в крайъгълен камък на цялата ранновъзрожденска историография, е, но и *не е* пласт само на

средновековната мисловност. То по-скоро е свръхкомпенсаторен взрив на малоценната поробена колективна психика<sup>51</sup>, *подирила* емоционално и духовно-психично убежище в Храма на православната вяра, и *открила*, че, когато мюсюлманският политически окупатор, от една страна, и чуждозичната духовна експанзия, от друга, са поругавали православните Балкани, най-главната цел на Историята е да благовести, че **само добрият християнин е и добър гражданин. Но е валидно и обратното.**

Така разказват историите от 60<sup>-те</sup> – 90<sup>-те</sup> г. на XVIII<sup>-ти</sup> в.

Чак по-сетне, през 30<sup>-те</sup>–40<sup>-те</sup> години на XIX<sup>-ти</sup> век: а) когато *модерно светско образование* ще отхвърли анахронизма на шолската килия; б) когато *модерното светско букварче* ще отрече *Псалтира*, *Светчето*, *Апостола*; в) когато *модерната възрожденска преса* ще се предава от ръка на ръка, за да се чете (**а не да се преписва**); г) когато *първите поколения на модерната светска интелигенция* ще творят оригинална светска литература – Възраждането ще се научи да отделя „свещената” история (т. н. „катехизиси”) от светската. Но дотогава има още време.

И тъй като взехме повод за размислите си от „История славянобългарска”, пак с нея ще завършим писането си. То, в целостта си, отстоява, че като създадена на границата между Средновековието и Новото време, „История славянобългарска” **се уповава, но и преодолява диктата на средновековната идеология.** Както и да я четем, ще трябва да признаем, че историкът Паисий открай-докрай покрива четирите принципа на Колингууд, с които се остойностява идеята за науката история.

## БЕЛЕЖКИ

<sup>1</sup> Вж. **Хилендарски, П.** Славянобългарска история. По Зографския ръкопис, обнародван от Й. Иванов през 1914 г. Осемнадесето издание. Редактор Цв. Джагарова. С., 1989. Цитатите се описват с **Паисий** и страницата. Курсивът във всички цитатни фрагменти (и по Паисий, и по останалите цитирани в изследването съчинения) е мой, М. Кр. Когато курсивът е авторски, това изрично се коментира.

<sup>2</sup> Вж. **Колингууд, Р.** Идеята за историята. С., 1995.

<sup>3</sup> Вж. **Пелева, И.** Паисий. Началото и краят на разказването. – Във: Възраждания. Българистични студии. С., 1999, с. 7–34.

<sup>4</sup> Вж. **Колингууд, Р.** Цит. съч., 13–21.

<sup>5</sup> Вж. **Геродот.** История. В девети тома. Библиотека „Вехи”. – Интернет достъп: <http://www.vehi.net/istoriya/grecia/gerodot/01.html>

<sup>6</sup> Вж. **Тукидид.** История на Пелопонеските войни. С., 1978.

<sup>7</sup> Колингууд, Р. Цит. съч., с. 18.

<sup>8</sup> Вж. Пак там, с. 20.

<sup>9</sup> Пак там, с. 17.

<sup>10</sup> Пак там, с. 18.

<sup>11</sup> Пак там, с. 17 и сл.

<sup>12</sup> Пак там, с. 13.

<sup>13</sup> Вж. Пак там, с. 17 и сл.; 21.

<sup>14</sup> Пак там, с. 27 и сл.

<sup>15</sup> Пак там, с. 29.

<sup>16</sup> Пак там, с. 30.

<sup>17</sup> Пак там, с. 20.

<sup>18</sup> Пак там.

<sup>19</sup> Пак там, с. 21.

<sup>20</sup> Пелева, И. Цит. съч., с. 8.

<sup>21</sup> Вж. Трендафилов, Вл. Паисий – не конструктор, а конструктор на Възраждането. – Интернет достъп: <http://www.public-republic.com/magazine/2010/04/44433.php> Диалогът ни със статията на Трендафилов е предмет на друго изследване.

<sup>22</sup> Възраждането тълкува образа на *страстта* с библейските му конотации за *страданиято*.

<sup>23</sup> За изработването на систематичните критерии за избора на необходимата ни фактология, най-значимо спомогнаха студиите на **Драгова, Н.:** 1) Проблеми на формиране интелигенцията на Балканите. – В: *Studia Balcanica*. Институт за балканистика. Проблеми на балканската история и култура. С., 1979, № 14, с. 127–141. 2) Културните центрове на българите през XVIII и началото на XIX век. – В: *Studia Balcanica*. Балкански културни взаимоотношения. С., 1980, № 15, с. 5–20.

<sup>24</sup> Тук Началото не се мисли хронологически, а концептуално, със символните му и метафорични импликации, описани от М. Елиаде. По темата виж **Елиаде, М.** Митът за вечното завръщане. С., 1994, с. 49.

<sup>25</sup> По темата виж: 1) **Златарски, В.** Към въпроса за тъй наречените преправки на Паисиевата история. – В: *Периодическое списание на българското книжевно дружество*. 1899, № 59. 2) **Стоянов, М.** Преписи на Паисиевата „История славянобългарска“. – В: Паисий Хилендарски и неговата епоха. (1762–1962). С., 1962, с. 557–597. 3) **Драгова, Н.** Паметници на Търновската книжовна школа и Българското възраждане. – В: *Търновска книжовна школа*. С., 1974, с. 113–126. 4) За теоретичната типология на преписите на „История славянобългарска“ виж **Драгова, Н.** Предупредомление за онези читатели, които искат да придружат научните търсения между двете чествания: „200-годишнината на „История славянобългарска“ в 1962 г. и „Четвърт хилядолетието“ ѝ – предстоящо за 2012 година. Ползва се по ръкопис

<sup>26</sup> Думата е за т. н. „Царственик...”, публикуван през 1844 г. от **Христаки Павлович**.

<sup>27</sup> За (не)известното в живота на Клайнер и значението на историята му виж **Дуйчев, Ив.** Блазиус Клайнер и неговата „История на България” от 1761 година. – В: **Клайнер, Б.** История на България от Блазиус Клайнер. С., 1977, с. 5–21.

<sup>28</sup> Цитира по **Клайнер, Б.** История на България от Блазиус Клайнер, съставена в 1761 г. Цитатите се описват с **Клайнер** и страницата.

<sup>29</sup> Цитира по „История вкратце о Болгаро-словенском народе”. – В: Периодическое списание на българското книжевно дружество в София. LXVIII (г. XIII) 1907, с. 226–23. Цитатите се описват с **Анонимният Зографец** и страницата.

<sup>30</sup> За откриването и значението на историята виж **Аргиров, Ст.** Из находките ми в светогорските манастири в Хилендар и Зограх. – В: Периодическое списание на българското книжевно дружество в София. LXVIII (г. XIII) 1907, с. 219–226.

<sup>31</sup> Цитира по **Габровски, Сп.** История во кратце о болгарском народе словенском. Сочини ся в лято 1792. Спиридон йеросхимонахом. Стъкми за издание В. Златарски... Цитатите се описват със **Спиридон** и страницата.

<sup>32</sup> За житейския път на Спиридон, ролята на неговата история и нейния препис виж: 1) **Златарски, В.** Предговор. – В: История во кратце о болгарском народе словенском. Сочини ся и списа ся в лято 1792. Спиридоном йеросхимонахом. Стъкми за издание В. Н. Златарски. С., 1900, с. I–LIII. 2) **Христова, Б.** Спиридон и неговата история. Предговор към История во кратце о болгарском народе словенском. Сочини ся и списа ся в лято 1792. Спиридоном йеросхимонахом. Юбилейно фототипно издание. С., 1992. 3) **Дилевски, Н.** Историята на Спиридон. – В: Литературен форум. № 2 от 11–21 януари 1992. 4) **Дилевски, Н.** Историята на Спиридон. Една бележита годишнина (1792–1992). – В: Църковен вестник, № 6 от 7 февр. 1992. 5) **Петров, Ц.** Оригиналет, ръкописът и публикацията на Спиридоновата история. – В: Йеросхимонах Спиридон и ранната възрожденска историография..., с. 52–65. 6) **Нешев, Г.** Научният принос на „История во кратце...” на йеросхимонах Спиридон. – В: Йеросхимонах Спиридон и ранната възрожденска историография..., с. 36–43.

<sup>33</sup> Цитира по **Раич, Й.** История на всички славянски народи и най-паче на болгари, хорвати и серби. С., 1993. Цитатите се описват с **Раич** и страницата.

<sup>34</sup> За живота, високото образование, престижната богословска кариера и книжовна деятелност на Раич, както и за значението на историята му, подробно виж **Драгова, Н.** Йован Раич – историк на България. – В: **Раич, Й.** История на всички славянски народи и най-паче на болгари, хорвати и серби..., с. 7–34.

<sup>35</sup> Вж. **Михайлов, К.** Типология на българското възрожденско историческо познание. Паисий Хилендарски и йеросхимонах Спиридон. – В:

Йеросхимонах Спиридон и ранната възрожденска историография. Габрово, 1996, с. 16.

<sup>36</sup> До Паисий историографските опити са несистемни-доисторични-фрагментарни. По темата виж: 1) **Божилков, Ив.** Българската средновековна историопис. – В: Стара българска литература. Исторически съчинения. С. 1983, № 3, с. 5–38. 2) **Каймакамова М.** Българската средновековна историопис. С. 1990, с. 20–28.

<sup>37</sup> За теорията на разказването „от уста на ухо” виж **Дьотиев, М.** Изобретяването на митологията. С., 2004, с. 45–81.

<sup>38</sup> Подробно виж **Дуйчев, Ив.** Блазиус Клайнер и неговата „История на България” от 1761 година. – В: Клайнер, Б. История на България от Блазиус Клайнер..., с. 10 и сл.

<sup>39</sup> Подробно виж **Пелева, И.** Цит. съч., с. 8–23.

<sup>40</sup> Вж. Дуйчев, Ив. Цит. съч., с. 8; 15.

<sup>41</sup> **Пак там**, с. 15.

<sup>42</sup> В цитираната студия Пелева анализира по интересен начин Историята и историята в „История славянобългарска”, без да отчита, че в случая става дума за повествование, съставено по „метода на ножицата и лепилото”, теоретизиран от Колинууд. За теорията на метода виж подробно **Колингууд, Р.** Цит. съч., с. 35 и сл.; 261–263.

<sup>43</sup> Вж. **Колингууд, Р.** Цит. съч., с. 262 и сл.

<sup>44</sup> **Пак там**, с. 262.

<sup>45</sup> **Пелева, И.** Цит. съч., с. 7.

<sup>46</sup> **Пак там**, с. 24.

<sup>47</sup> Виж подробно **Драгова, Н.** Йован Раич – историк на България..., с. 7.

<sup>48</sup> **Пак там**, с. 7; 9; 14.

<sup>49</sup> **Паисий**, с. 42.

<sup>50</sup> **Вазов, Ив.** Паисий. – В: Епопея на забравените. Интернет достъп: <http://www.slovo.bg/showwork.php3?AuID=14&WorkID=914&Level=2>

<sup>51</sup> Тук се прилагат психоаналитичните представи на Алфред Адлер за комплекса за малоценност и компенсаторните му защитни механизми. Вж. **Адлер, А.:** 1) Индивидуална психология. Практика и теория. С, 2004, № 1, с. 34–38. 2) За нервния характер. С., 2007, с. 30–72. 3) Човекознание. С., 2007, с. 76–84.