

БАРОКОВИ ЧЕРТИ НА БЪЛГАРСКАТА ВЪЗРОЖДЕНСКА ИСТОРИОГРАФИЯ

Венцеслава Бехиньова

Въпросът за проявите на барока в българската литература може да се разглежда единствено във връзка с проявите на литературния барок въобще в славянската православна област. Затова сравнително най-лесно е да се установи характерът на българската историография от края на 18 и началото на 19 век. Самата историография на православните славяни всъщност предлага достатъчно богат материал за сравнение с българската историография.

Общите източници и литература, на които се базира православната историография и сходния или подобен метод на разработване на тези източници като документи, водят безусловно до установяване на по-широка взаимозависимост и до обяснение на стиловия характер на началото на българската историография, което е много интересно и от литературно гледище. За очевидността на аналогични явления именно в областта на историографията изследователите на славянския барок упоменават още много отдавна в някои свои трудове, макар и с няколко думи, и бароковите черти на българската литература. Към това ги е водел по-широкият поглед върху въпроса на така наречения барок в славянските литератури, въпреки че по отношение на българската литература те са се ограничавали само с български материал, проникнал в различните синтези и в сравнителните трудове за славянските литератури.

Това определяне на общите барокови черти на славянските литератури представлява първото необходимо начало, въз основа на което тепърва става възможно да се определи по-точно сферата на славянския барок. Работите на украинеца Д. Чижевски и на унгареца Е. Ангял именно обобщиха същевременно и изследователското състояние на литературния барок в различните славянски народи;¹ после Франк Волман чрез абстрахиране на сходните феномени на патриотизъм и славянски убеждения подпомогна много със своето паралелно изследване и със сполучливото терминологично обозначаване „хуманистично-бароково славянознание“ и „хуманистично-бароков славянизъм“, тъй като тези негови термини обхващат и свързаността на „научната“ барокова литература с периода, който я предшества.

Но до българския литературен барок изследователите са се докосвали съвсем несмело. Д. Чижевски не говори за български литературен барок, Ф. Волман² във връзка с барока споменава само за Паисий Хилендарски и неговите

¹ Сравни особено Д. Чижевски, *Die slavistische Barockforschung. Die Welt der Slaven*, I, 1956, 293—307, 431—445; Е. Ангял, *Die slawische Barockwelt*, Лайпциг, 1961; същият, *Der gegenwärtige Stand der slawistischen Barockforschung*, „Zeitschrift für slavistik“, 1961, 200—210.
² Франк Волман, Някои прояви на съзнанието за родство и взаимодействие на славянския хуманистично-бароков характер. *Slavia*, 26, 1957, 79—104; същият, *Славянството и езиковото литературно възраждане у славяните*. Прага 1958.

западни влияния, като посочва и историческите корени на тези влияния, Е. Angyal бегло отбелязва католическата пропаганда в България, Паисий Хилендарски и народното творчество. Наред с цитираните трудове е нужно да се припомни и една стара книга на Рудо Брътан — „Бароков славизъм“ (Martin, 1935), където във връзка със славянския литературен барок става дума и за католическата пропаганда, за българския култ към Петър Велики и за Паисий Хилендарски, който се изказва за единството на славяните под непосредственото впечатление от четене съчиненията на М. Орбини, Кашич-Миошич и Ц. Барони.¹ Брътан обаче споменава тези области на българската литература само в увода на книгата си, докато в отделните ѝ глави, характеризиращи и доказващи най-типичните и най-разпространените барокови мотиви във всички славянски литератури, български аргументи липсват, така че Паисиевата принадлежност към бароквата историография остава само прокламирана, но не и доказана.

Следователно взаимоотношението между българската литература и европейския литературен барок е почти неизследвано, също както до неотдавна бе и в проучването на сръбската литература. Обаче скептицизма по въпроса на сръбския литературен барок в последно време преодоляват нови сръбски публикации, които с право включиха в понятието сръбски литературен барок редица писатели, по-точно от сръбската историография хрониката на Д. Бранкович и историята на Йован Раич.²

През последните години и в самата България много активно се проучва литературата от втората половина на 18 и началото на 19 век, макар по принцип това да не представляват студии, а понякога поради характера на материала на тези нови трудове, дори не може да се извличат литературни заключения. Повишеният интерес към делото на Паисий Хилендарски,³ към преписите и преработките на хрониката му⁴ и към литературната дейност на неговите съвременници принася богат и ценен материал и по въпроса за българската барокова историография. Втората необходима съставна част на изучаването на тази историография е все още сравнението.

Ако сравним дори само бегло бароквата литература и по-точно историографията на славянските католически земи с българската литература от втората половина на 18 и началото на 19 век, още на пръв поглед става ясно, че в същност българската литература е израснала в по-голямата си част от други литературни източници, преди всичко църковнославянски, но че и в нея са проникнали известни западни произведения, популярни в бароквата писменост на католическите славяни, и че тъкмо тези произведения са повлияли върху характера на българската историография от това време. Наистина барокът в българската литература е бил по-слабо развит, отколкото в другите славянски литератури, но не е имал по-малко значение в нея.

Отличителната черта за българския литературен барок, както и за всички южни славяни, е борбата против турците. Призивите за борба срещу турците са характерни за цялата европейска барокова литература, но у южните славяни, за които защитата на гражданските права и съхранението на националността са от първостепенно жизнено значение, тези призови звучат особено категорично.

¹ Рудо Брътан, цитирано по-горе, 16—17.

² Сравни особено Деян Медакович, *Probleme der serbischen Barockforschung, „Die Welt der Slaven“*, 3, 1958, 407—422; също подбора от студии и статии — *От барока до класицизма*, подбрал Милорад Павич. *Srpska književnost u književnoj kritiki*, III, уредник Йован Ристић. Белград 1966.

³ Паисий Хилендарски, *История славяноболгарская*, Никифоров препис от 1772 г. Подготви за печат Боню Ангелов. София 1966; Боню Ст. Ангелов, *Рилска преправка на История славяноболгарская*, 1966.

⁴ Боню Ст. Ангелов, *Съвременници на Паисий*. I—II, София 1963—4.

От риторичната прокламация или проповедническото просветителство и преди-
преждение те придобиват израз, близък до ежедневието, проникват в народната
словесност. Тъй като фолклорният материал поради късните му записи твърде
трудно може да се датира, не е, разбира се, лесно или дори е невъзможно да се
установи синхронна взаимозависимост. Сравнително по-лесно е положението
при хайдушките песни, които отговарят на съвсем определен исторически мо-
мент.

И българската историография предлага богати доказателства за призови
срещу турското или гръцкото робство. Тяхната популярност и отзвук в по-къс-
ната литература свидетелствуват за жизнеността им в българската среда. По
този начин българската историография представлява специфична област на ба-
рокови настроения и обществени чувства, проявяващи се в сферата на нацио-
налната история, в сфера от литературно гледище твърде важна.

Също както в Сърбия, така, разбира се, и в България, литературният барок
се е развил доста късно, но не по-късно от развитието на барока в българското
изобразително изкуство. Милко Бичев проследява в своята работа за български
барок (Български барок. София, 1955 г.) проникването на бароквата архитектура
в България чрез Австрия, в по-голямата си част направо чрез Виена, където са
отивали български търговци, строители и художници, и поради това не му се
вижда решаващо посредничеството на Цариград, където чак до началото на 19 в.
се е развивал бароков стил, различен от барока на Запад. Развоя на българския
изобразителен барок според него демонстрират жилищните домове в Пловдив,
църквите в различни български градове, особено край Дунава и в Източна Бъл-
гария, българската живопис, дърворезбата и други художествени занаяти; така
че според Бичев „няма съмнение, че влиянието на барока върху възрожденското
изкуство е много силно и че това въздействие има западен произход“¹.

И в литературата, която лесно просмуква и претворява чужди влияния, би
трябвало влиянието на барока да е силно, но поради по-голямата комуникатив-
ност на литературата то често е било опосредствувано. При това посредниче-
ството не се е развивало в едно направление. Ако вземем пред вид, че Паисий
се е запознал със западната литература в Карловиц, можем да оценим важността
на това културно средище. За Отец Спиридон и Софроний Врачански е било също
така от значение пребиваването им в румънския манастир Нямцу, където е слу-
жел бароковият проповедник и мислител украинецът Паисий Величковски. Може
да се предполага, че някога, когато бъдат публикувани документовите материали
на този манастир, ще проличат още по-ясно българо-румънските връзки от
края на 18 и началото на 19 в.

Ала и прякото влияние на западния барок върху българската литература
не е съвсем незначително. Австрия непрестанно е укрепвала и разширявала тър-
говските връзки с Турция, установени още в 16 в., а Турция охотно е отваряла
българските пристанища за износ на земеделски продукти, така че с обмена
на селскостопански стоки са се отваряли пътищата и на културните влияния.

Тъй както българските художници са се запознавали с бароковото изкуство
пряко във Виена (основателя на банската школа Т. Вишанов и основателя на са-
моковската школа Хр. Димитров), така и българските писатели са търсели пъ-
тища на запад. Техните публикации във Виена, Брашов и Будапеща от началото
на 19 век са доказателство за това. И естествено е, че във времето, когато в Бъл-
гария се развива бароковата архитектура и когато църквите и частните домове
да се приближава по своите представи и стил към това силно европейско худо-
жествено направление — междувременно в останалите европейски страни, вече

¹ Милко Бичев, Български барок. София 1955, 144.

достигнало своята кулминация и обърнало се към класицизма и емпира. Затова бароковите представи и проявите на бароковия стил в българската литература не са изолирано чуждо влияние, което само за определено време се проявява и в България, а се сливат с обществените настроения, с типични индивидуални чувства, с пластичните идеали на епохата и оставят в българската литература дълбоки следи в продължение на почти цяло столетие.

С историографията започва новата българска литература. От края на 18 и началото на 19 в. историографията в България става твърде популярен жанр, който свидетелствува какви са били представите на епохата за смисъла на народната история и за трайните обществени и културни ценности в нейните рамки. Така че отношението към барока, в който националните и патриотични стойности са били именно у славяните силно подчертани, е изявено в българската историография пределно ясно. Това отношение към барока преди всичко сочи чуждите източници и влияния върху хрониката на Паисий Хилендарски, която по това време е начело на българската историография, и близостта на делото на Паисий и на неговите съвременници и последователи към литературния славянски барок. Тази близост се проявява по-точно в употребата на някои теории за произхода на славяните и на отделните славянски народи. Славянската барокова историография от 17 и 18 в. е създала няколко барокови теории за произхода на славянските племена и тези теории в по-голямата си част в зависимост от политическите ситуации е използвала и комбинирала по различен начин, така че тяхното използване вече отнася летописните творби до съответни групи славянски произведения. Най-после принадлежността към барока се проявява в българската литература и чрез някои литературни методи, влечения и типични мотиви, които тепърва трябва основно да се проучват и обясняват.

1. ЧУЖДИ ИЗТОЧНИЦИ В БЪЛГАРСКАТА ИСТОРИОГРАФИЯ

Фактът, че от 1762 г., когато е била написана Паисиевата „Славяно-българска история“, до края на 18 в. на българска почва възникват още две други истории (Зograфска история, 1785 г.; „История во кратце...“ на Спиридон, 1792 г.), а самата история на Паисий после се преписва и преработва чак до средата на 19 в., сам по себе си вече свидетелствува за популярността на историографията в България. На първо място, разбира се, измежду цитираните хроники стои историята на Паисий, която е вече сравнително основно проучена и от гледище на източниците, на които тя почива.

С въпроса за източниците на Паисиевото произведение пръв сериозно се занимава Боян Пенев, който изтъква редица паралели между текста на Мауро Орбини „Il regno degli Slavi“ и на кардинала Цезар Барони „Annales ecclesiastici“, от една страна, и историята на Паисий, от друга страна. След това на въпроса за източниците на Паисиевата история се посвещава А. Крония и Велчо Велчев, по-късно — Петър Динев в предговора към българското издание на Паисиевата история и най-новата студия в тази област принадлежи на Р. Пикио.¹ Задачата постепенно се комплицира, когато целта престава да бъде само установяване влиянието на Барони и Орбини върху Паисий и когато авторите започват

¹ Б. Пенев, Паисий Хилендарски. Периодическо списание, кн. 71, София 1911, 708—725; А. Крония, Il Regno degli Slavi di Mauro Orbini (1601) e la Istoria slaveno-bolgarskaja del monaco Paisi (1762). Bulgaria rivista di cultura, I, Roma 1939, № 1—2, 45—58, № 3, 138—152; В. Велчев, Отец Паисий Хилендарски и Цезар Бароний. Принос към изследване изворите на Паисиевата история, София 1943 (Studia Historico-Philologica Serdicensia. Supplementi vol. VIII); R. Picchio, Gli Annali del Baronio Skarga et la „Storia“ di Paisij Hilendarski Ricerche, slavistiche (Roma) III, 1954, vol. 3, 212—233; също, La Istoria slaveno-bolgarskaja“ sullo fondo linguistico-culturale della Slavia ortodossa. Ricerche slavistiche, 1958, vol. VI, 103.

да аспират за изясняване трансформацията на определени сфери от католическото мислене в православната среда и оттук в различните културни условия.

От това гледище преди всичко е било важно влиянието на Барони, защото първата глава, собствено увода на Паисиевата хроника, наречена „Ползата от историята“ и съдържаща философската мисъл за значението на историята, е по-голямата си част буквално взета от руския превод на творбата на Ц. Барони „Annales ecclesiastici“. Уводът обаче към руското издание не е дело на Барони. Негов автор е полякът Петр Скарга, който в 1603 г. поставя този увод към своя превод на произведението на Барони. Това доказва Р. Пикио срещу съществуващото по-рано мнение на А. Крония, който считаше и този увод за дело на Барони, а също така и против схващането на В. Велчев, приписващ предговора на руското издание на редактора на руското издание на Барони.¹ От полския превод уводът на Скарга след това е бил взет и сложен към руския превод, разпространен в ръкописи и по-късно издаден книжно под названието „Dejanija cerkovnaja i graždanskaja ot R. Chr.“. Според правилната интерпретация на Р. Пикио предговорът не е интегрална съставна част на Паисиевата хроника, а представлява авторизиран цитат от подобен характер, каквито са били в западните literaturi латинските цитати. Затова не е бил дори и в езиково отношение приспособен към цялото произведение, а е оставен на руски църковнославянски език.

Интересен е в случаят и пътят, по който стигат западните схващания и източници до българите. Както за възприемането на Орбини, тази „библия“ на славянския барок, тъй и за възприемането на Барони в България е било решаващо руското посредничество. При това е интересно, че Паисий е използвал само предговора на Скарга към Барони, а не целия предговор към руското издание. Първата част на този руски предговор е била в същност превод на текста на Скарга, а втората оригинално допълнение на руския преводач и редактор на текста на Скарга, които с най-голяма вероятност е бил рязанско-муромският епископ Гаврил Бужинский. Този факт обаче досега не се е удало никому задоволително да изясни. Последната статия на Р. Пикио оставя открита възможността Паисий да не се е ползвал от текста, оформен от Синода и в 1719 г. издаден с цел да се преустановят разните редакции на ръкописа, а че е изхождал от един от ръкописите, които са притежавали само предговора на Скарга. Велчо Велчев, а също и А. Н. Робинсон в противоположност на това не говорят за подобна възможност. Робинсон — както и Велчев — смята изпускането на втората част от предговора — както и изпускането например на думата „православний“ в обръщението „любомудрий и православний читателю“ — за вмешателство на Паисий в руския текст и тези вмешателства мотивира идеологически.²

Такова обяснение би било привидно приемливо, защото втората част на предговора в подробната характеристика на произведението на Барони обръща внимание на православния читател върху това, че авторът е не само римлянин, но и кардинал на римската църква и че преводачът на произведението на полски език и негов редактор е езуитът Петр Скарга, а освен това и двамата са католици и големи неприятели на източната гръцко-православна църква. Паисий според Робинсон е изпуснал този текст поради обстоятелството, че не е могъл да използва елинофилските идеи на руския редактор за своя протест срещу натиска на гръцката църква върху българите и за своя замисъл да противопостави старата история на самостоятелната българска държава срещу нейния мощен противник Византия.

¹ Сравни В. Велчев, Отец Паисий Хилендарски и Цезар Бароний, 18.

² Сравни В. Велчев, цитирано по-горе, 32—33; А. Н. Робинсон, Историография на славянското възрождение и Паисий Хилендарски. Вопросы литературно-исторической типологии. В международный съезд славистов. Доклады на съветската делегация. Москва 1963, 15—17.

Обаче и тези доводи не са убедителни и могат да търпят възражения. Преди всичко поради това, че руският текст на предговора е представлявал за Паисий руска проява на православието, която би трябвало да бъде именно за българския православен монах опора, че в руския предговор е ставало дума за твърде общо предпазване от римско-католическата църква и че затова връзката на този текст с отношенията в православната църква в България би била твърде насилена. И така продължават да съществуват две възможности: едната, че Паисий се базира на ръкопис или по-старо издание на текста от 1678 г., както допуска Пикю, и втората, че се базира на текст от 1719 г. и преднамерено изпуска критиката срещу католическата църква. Критиката Паисий би могъл по онова време да избегне по-скоро в резултат на политическата и религиозната ситуация, отколкото поради определени творчески съображения. Както е известно, католицизмът е успял все пак да спечели в България само членовете на сектата на павликяните, ала православните българи винаги са живеели в сговор с българските католици. Католическите българи са ги подкрепяли в борбата против фанариотите и резултат на тези добри взаимоотношения е било това, че православните българи заедно с католиците са участвували в края на 17 в. в известното Чипровско въстание, подир което католическото селище Чипровци е било опустошено. Паисий при своите пътувания сигурно е узнал нещо и за българските католици, въпреки че не е знаел тяхната писменост. А българските условия и сравнителната по време близост на Чипровското въстание и на турските репресии срещу българските католици трудно биха могли да доведат до протест срещу католичеството и до опасения от католическата идеология.

Остава фактът, че текстът на Паисий в сравнение с руското издание е по-толерантен към католическия първоизточник. Църковната история на Барони е при това извор, към който Паисий най-често се е обръщал — сам в текста го споменава десет пъти, — така че неговото значение за историята е безспорно. Ала Паисий е толерантен и към делото на друг католически автор — Мауро Орбини от Дубровник. Запознал се е с него чрез руското издание от 1722 г. и също така го споменава в своята хроника. Книгата на Мауро Орбини е за него „некоа кратка исторна“, която „некон мавроренъз латинниъз преписахъ отъ гръцка исторна за българскн царове, но весьма кратко — едва се наиде нѣхны имена и кон по коего царствовахъ...“,

а в текста, в който споменава, че историята на Орбини за сърбите и българите е намерил в „немски земи“ (т. е. в Карловци), пояснява, че Орбини е писал накратко за царете, но нито дума за светците, защото е бил латинин и не признавал българските и гръцките светци, които са се прославили след отделянето на латините от гърците.¹ Паисий следователно е не имал полемично отношение нито дори към Орбини, а само е желал да допълни своя източник със сведения, важни от българско гледище.

Значението на историята на Орбини за славяните е известно. Ф. Волман, например, определя времето на хуманистично-бароковото славянство и славяноведението с издаването на труда на Орбини в 1601 г. и неговия руски превод в 1722 г.² Паисий, който се е запознал с Орбини чрез руския превод, само разширява по-късно сферата на действие на това произведение и сред българите. При това не е бил само той от българите, който е знаел книгата на Орбини. Знаели са я българските автори католици, знаел я и авторът на така наречената Зограф-

¹ История славяноболгарская. Изд. Йордан Иванов, София 1914, 8, 85.

² Ф. Волман, Някои прояви на съзнанието за родство и взаимодействие на славянския хуманистично-бароков характер. Slavica, 26, 1957, 79.

ска история, запазена в препис от 1785 г.¹ Следователно и между православните българи тогава не се касае за случайно запознаване с делото на Орбини — и те са чувствували необходимост да се опрат върху целия силен славянски род, макар че в литературата тази потребност е започнала да се появява чувствително чак във втората половина на 18 в.

Ц. Барониус, М. Орбини и П. Скарга са източниците на Паисий, на които именно досега е било обръщано най-вече внимание, но това не са неговите единствени източници. Сам Паисий конкретно упоменава редица документи, от които е черпел исторически сведения. Това са някакви гръцки, латински и немски истории, родослов, пролог, „Кормчая“, живоотописание на светци и други подобни. Освен това обаче съществува още цяла друга група източници, които Паисий не цитира, но от които черпи материал за своя труд, както в последно време чрез сравнение установи Боню Ангелов, а някои измежду тези документи основно проучи Н. Драгова,² изследвайки подробно домашните източници на Паисий. Домашните източници от старата българска литература в по-голямата си част похвални слова, исторически легенди и легендарни жития на светци Паисий е ползувал в своята хроника като документи, от които е създавал мозайката на своята история, проникната от общия дух на бароковите исторически представи и бароковото патриотично племенно и езиково съзнание.

Чрез славянското посредничество впрочем Паисий се е срещал и косвено с произведението на Орбини, срещал се е т. е. вече и с резултатите от неговото влияние в славянската атмосфера. Както е известно, на Паисий е въздействувала книгата с барокови гравюри върху мед и похвални четиристишия с емблематично и хералдично съдържание. „Izobrazenij orujij ilirič eskich — Stematografija“ (1741 г.), която е издал Х. Жефарович.³ Към въздействието на тази книга върху Паисий ще се върнем по-нататък. Книгата обаче е била само едно подобreno и допълнено издание на съчинението на хърватина П. Ритер Витезович „Stemmatographia sive armorum Illyricorum delineatio, descriptio et restitutio“, произлизащо пак от книгата на Орбини. И тази представа на Витезович за велико Хърватско оживява в Паисиевата представа за велика България. Витезович, разбира се, е могъл да бъде политически по-активен и е можел да придобие политически опит. Ала различното време и обстановка са донесли и различни надежди за спасение. Вместо австрофилския илиризм на Витезович Паисий очаква помощ от Русия и във връзка с това се формират и неговите представи за древната история на славяните.

Барокови представи за историята са имали наред с Паисий и други български автори. Така например Спиридон Рилски, автор на Българска история, изхождаща от същите или подобни източници, както и Историята на Паисий, се е изразил в бароков дух за историята и в своя ръкопис „Пророчество блажената Иеронима Агафангела“⁴. Ръкописът на това апокрифно произведение с апока-

¹ Й. Трифонов, Зографската българска история, Списание на БАН, кн. LX, 1940, клон историко-филологичен и философско-обществен, 1—66.

² Боню Ст. Ангелов, Проучвания върху История славянобългарская. Известия на Института за литература, кн. X, София 1961, 101—145; Н. Драгова, Домашни извори на История славянобългарская. Паисий Хилендарски и неговата епоха (1762—1962). София 1962, 285—343.

³ Като бароков художник, гравюр и писател Жефарович е открит от Матица сръбска с фототично издание на неговата *Izobrazenij orujij iliričeskich — Stematografija*. Rerali u bakru tofotef Žefarović prvi srpski bakrovezac XVIII veka. — Christofor Žefarović, Iliriko-serbskij otkrić zograf. Нови сад 1961, 23—64.

⁴ Б. Цонев, Опис..., София 1923, 500; сравни Б. Ангелов, Неизвестен ръкопис на Спиридон Рилски, Език и литература 1964, кн. 3, 79—86.

литично съдържание, към което Спиридон е прибавил своя приписка, съдържа също пророчество за съдбата на европейските народи. Това пророчество изразява убеждението за несигурността на световния порядък и за преходността на нещастния период в живота на народите, т. е. повтаря идеите, пронизващи хуманистично-бароковите историографии на запад и всред славяните.

Към произведениата, повлияни от хуманистично-бароковия поглед върху историята, се отнася и преведеният от Софроний трактат на кардинал А. Марлиан „Theatrum politicum“. Софроний Врачански е превел този трактат в 1809 г. под названието „Гражданское позорище“ и още по-рано е бил включил някои части, навярно преведен от някой друг, в своя така наречен втори видински сборник под названието „Философски мадрости“. Преди се считаше, че Софроний е превел съчинението на Вилхелм Стратеман „Theatrum historicum“, докато В. Киселков с помощта на Н. Рандов установи, че Софрониевото „Гражданское позорище“ е превод на социалния тракт на римско-католическия кардинал, издаден за първи път в 1631 г. в Рим и в последни издания през 1757 г. в Трънава и през 1758 г. в Лайпциг.¹ Трактатът на Марлиан не е бил преведен на никакъв славянски език, но в 1758 г. е бил преведен на новогръцки и още веднъж издаден на новогръцки през годините 1776 и 1802, така че Софроний е превеждал Марлиан от новогръцки! Указанието на Марлиан за Платоново управление в християнски смисъл е предлагало на държавниците под формата на съвети същевременно и идеал за светско управление, валидно за всички исторически прецени. Софроний сам в предговора на превода си говори за гражданската полза на своята книга и в текста на трактата е включил приписи (към IV и XVI глава), в които хвали Русия като мощна и огромна империя, където слънцето никога не е залязвало, и като защитница на истинското християнство — източното православие. Едновременно в тези приписи е изразил възторг от Петър Велики и неговите приемници, т. е. отъждествява се с бароковите прояви на уважение към светските величия.

Като доказателство на това, колко дълго време чуждата барокова литература е била привлекателна за България, може да послужи късното католическо преработване на Паисиевата хроника. Тази павликанска преработка в сборника, преписана между годините 1846—1853 от българския католик Лаврентий Кьосестоянов, навярно е поръчал софийско-пловдивският католически епископ Андрей Канова.² Текстът има естествено католическа тенденция, първият български християнски владетел бил според него католик, ала неговите наследници са отстъпили от католическата вяра и поради това били наказани със загубване на държавата — и продължават да бъдат наказвани и други православни държави, поробени от турците.

Към изворите, използвани при преработката, освен Паисиевите източници, се припомнят покрай Жан Болонд, Джовани Лоренцо Берти и други и познатият бароков епос на Франческо Браголини „La Butcheria convertita“, който е цитиран като „Pespipokraj krāsctina Bulgaria“ (песни за покръстването на България). Но това са вече последните следи от влиянието на бароковата литература върху българската историография, понеже от 40-те години на 19 в. българските историографи се стараят да разработват народната история в просвещенски дух.

¹ В. Киселков, Софроний Врачански. Живот и творчество, София 1963, 186—203; сравни също Börje Knös, L'histoire de la littérature néogrecque. La période jusqu'en 1821. Стокхолм, Гьотеборг, Инсала 1962, 471. Acta Universitatis Upsaliensis. Studia Graeca Upsaliensia I.

² Сравни М. Стоянов, Българска павликанска история. Преработка на Паисиевата История славянобългарская — Царственик на Христати Павлович. Известия на Държавна библиотека „В. Коларов“ за 1957/1958 г. София 1959, 267—304.

Докато изворите на българската историография от втората половина на 18 и началото на 19 в. и особено изворите на Паисий се проучват вече повече от половин век, има съчинения, които сравняват Паисиевото дело и сродните му произведения в славянските литератури от много по-ранна дата. Резултатите, които това сравнение предлага, са неизбежно непълни и, както се случва, достига се понякога в резултат на недостатъчното проучване до заключения не съвсем точни. Важното при подобно проучване не е констатирането на това, дали става дума за влияние или за сходна функция на две произведения в различни народни култури. По-скоро значимост имат общите заключения, извлечени от сравнението, и дълбочината и обсега на литературно-историческия поглед върху целия контекст на сравняваните литератури.

Наред с работите, които доказуемо са повлияли на Паисий, е започнало да се размисля и върху произведения, до които Паисиевата хроника се доближава — първоначално също въз основа на това, дали Паисий е знаел тези произведения. Така са били открити като съответствие (пандан) на Паисиевото произведение някои южнославянски и руски произведения.

Паисиевата хроника е сравнявана например с известната хроника на хърватския францисканец Андрия Кашич-Миошиц „Razgovor ugodni naroda slovinskoga“, близка на Паисий и по време (първо издание — 1756 г., второ — 1759 г.). Емил Георгиев констатира, че историографската метода на Кашич и тази на Паисий са сходни, че за Кашич, както и за Паисий изброяването на имената и делата на българските царе и светци е идентично с развитието на народа. Като доказателство за това, че българската публика е чувствувала двете книги като близки, Георгиев изтъква факта, че към Паисиевата история са били прибавяни историческите песни на Кашич. Набляга се също така на тъй наречения еленски препис на Паисиевата хроника от 1784 г., на преписа на Дойно Граматик, който съдържа като допълнение две исторически песни, имащи отношение към България, от популярната книга на Кашич.¹

Песенната хроника на Кашич следователно е влияла пряко върху преписваните на Паисиевата история, но е влияла и посредством тъй наречената Зографска история, чийто главен източник, както доказва още Й. Трифонов, е било именно произведението на Кашич.² Трифонов дори предполага, че и Паисий е знаел Зографската история, понеже нейната първа част, запазила се в непълния препис на Спиридон, е могла да бъде завършена още в 1761 г. Но тази вероятност би било трудно да се докаже. Подобни исторически информации са представлявали *loci communes* в южнославянската и руската историография, а сродните произведения в литературния развой се някакси от само себе си нареждат едно до друго и свързването на Паисиевата история с Кашич е било явно от няколко страни, макар че не се е касало за никакво пряко влияние. Двете произведения също така са служили на една и съща тенденция в България, понеже хрониката на Кашич е била разпространявана в България в същото време, когато е била преписвана и историята на Паисий.

Двете явления — Паисий и Кашич-Миошиц, — разбира се, биха привличали към по-дълбоко сравнение. Вече многократно констатираният в научната литература илиризъм на Кашич, проявяващ се особено в означаването на най-старите владетели, герои и светци за илири, има аналогия с широкото понятие на Паисий „славяно-българска история“, схващана като обща история на юж-

¹ Е. Георгиев, Паисий Хилендарски — между Ренесанса и Просвещението. Паисий Хилендарски и неговата епоха (1762—1962), 256.

² Сравни Трифонов, Зографската българска история, сп. на БАН, XL, 1—4.

ните славяни, особено пък на българите и сърбите, и с означаването на някои сръбски владетели за българи в обстановката, в която е било нужно да се повдига националното съзнание на българите. Както у Кашич се свързва илиризъмът със сарматизма, също така и Паисий комбинира различни, понякога вече остарели форми на хуманистично-бароковото славянство, които обединява със своя български патриотичен патос. И той също, както бе казано за Кашич, представлява важен преход от бароковото славянознание към славянското възрождане в края на 18 и началото на 19 в.¹

Следващото интересно отношение, е отношението на Паисий към бароковия художник, гравьор и писател Христофор Жефарович, автора на цитираната вече „Стематография“. Жефарович, произхождащ от македонския град Дойран, е заел забележително място в сръбската литература с издаването на това свое произведение. Понеже се е родил в Македония, работил в Сърбия и писал на руски църковнославянски език и понеже неговото дело е имало общославянско съдържание, Жефарович е станал също така факт и на българската литература. И тъй естествено са били отново поставяни въпроси, дали Паисий е знаел неговото произведение и кои пасажи от текста на Паисий напомнят неговите. Отговорите в този случай са били доста изненадващи.²

Преди всичко Паисиевото произведение е била открита полемика, която Паисий е водил с Жефарович за погрешната историческа основа на гравюрата му за Стефан Неман. На нея е изобразен ездач върху кон, който тъпче своите врагове, техните оръжия и знамена, докато два ангела му предвещават над главата победа. Около конника има кръг от двадесет герба на покорените от него земи, а в ъглите са поставени още четири по-големи държавни гербове — отгоре Сърбия и България, долу „ИЛЛЪРИЧЕСКО“ и „ЦАРСТВО ОТ НЕМАНЕ ВСТАВЪ“. Паисий се изказва против анонимните автори, приписали на Стефан цялата слава, легенди и титли, и против това, че го показват в книгите така, сякаш е подчинил и имал под своята власт посочените земи и народи.³ По-нататък пък упреква сърбите, че за Стефан е писал всеки всичко, което е чул от баба си, ала никой не е видял какво за него и за деянията му са писали първите и колко земи са му принадлежали. Изказал се е следователно от позицията на своето българско гледище против това, че България, а според посочените гербове също и Мизия и Македония са били завоювани от сърбите. По същия начин е изяснявал, очевидно под влиянието на Жефаровичовото произведение, че св. Кирил и Методи били архиепископи моравски, ала не от Сръбска Моравя, а от друга Моравя, при океана, която се нарича Балтийско море.⁴ С това собствено е обяснявал гравюрата на Жефарович, върху която моравският архиепископ Методий стои редом със сръбския архиепископ Ефрем. Тези двама светци са обградени от други сръбски светци така, че гравюрата би могла да създаде впечатление, че и Методий е бил архиепископ в Сръбска Моравя.

Паисий е оправил в своята история и други „грешки“ на Жефарович, обаче неговите поправки са по-интересни от гледище на характера на водената полемика, отколкото от гледище на взаимозависимостта между Паисиевия текст и гравюрата на Жефарович. Жефарович също както Паисий е искал да прослави

¹ Вж. Ф. Волман, Славянството в езиковото литературно възрождане у славяните. Прага 1958, 80—82; Е. Angyal посвещава в славянската взаимозависимост съответното внимание на Кашич Миошич.

² Въпросите проучва П. Динев, Паисий Хилендарски и Христофор Жефарович. *Pamiętnik stowiański, czasopismo naukowe, poświęcone słowiańsznawstwu*, t. XIII, 1963; 37—52. Взаимозависимостта между текста на Паисиевата хроника и картините на Жефарович интересно е разгледала от историческо гледище Н. Драгова, цитирано по-горе, 331—336.

³ История славянобългарская. Изд. Йордан Иванов, София 1914, 47.

⁴ Пак там, 69.

цялото славянство, но е поставил начело на славянството Сърбия (въпреки че в заключението на Стематографията е бил наречен от Павел Ненадович „ревнител отечества болгарскаго“), докато Паисий поставя България.

Именно главната цел на полемиката — националните тенденции на двете произведения, използващи все още бароковите литературни методи — обединява Паисий и Жефарович. Българските изследователи вече са обърнали внимание на това, че графическият материал на Стематографията чрез образите на български светци е могъл да придаде на Паисиевата история приповдигнатия дух и дори допускат, че до намерението да разшири броя на българските светци и сведенията за тях Паисий е могъл да стигне под влиянието на Жефарович. Макар и убедително да са доказали в детайлите, че Паисий е поправял някои данни на Орбини с данни от Жефарович и че в своето произведение е изписал герба на България според Стематографията — хрониката на Паисий ще остане близка на книгата на Жефарович преди всичко със славянския и народния си патос. Двата автори са продукт на еднакви обществени настроения и историзмът и старите традиции, които те възкресяват в своите произведения, дават възможност при новите условия на тяхната сродна сръбска и българска среда да оживее идеята за старата общност на българите, сърби и руси.

С литературния паралел Паисий — Жефарович се появила в работите за Паисий и други паралели, още по-точно определящи мястото на Паисий в славянските литератури. Така например Е. Георгиев цитиръ стихове из „Османа“ на Гундулич, в които дубровнишкият поет възпява преходността на светската слава със скрита мечта за падането на турската империя; пак от това произведение Георгиев цитира и стихове за голямото славянство като стихове, идейно близки на Паисиевото произведение.¹ Паисий се е изказвал също така за променчивостта на историята, макар че е заел тази идея от предговора на Скарга към Орбини. Ала това е било въобще много популярно схващане на своето време, схващане, което е придобило сред поробените народи ново значение. Безспорно подтекстът на Паисиевата хроника и Гундуличовите стихове е наистина сходен, поетичната кулминация на антитурския патос на поета на дубровнишкия барок се слива с късното изпълнение на този патос в народната история.

Освен тези паралели предлагат се по-отдалечени южнославянски паралели с поети и писатели от началото на 17 в. чак до сръбското и хърватското народно възраждане. Така славянски ориентираната литература на южните славяни образува един особен кръг, с който от българска страна — с целия свой дух и отделни идеи и мотиви — кореспондира делото на Паисий Хилендарски, делото на анонимния автор на Зографската история и делото на монаха Спиридон.

Въпреки че в цялата литература е ясно изразена славянска идея, по правило тази идея се поддържа от историзма, все пак делото на Паисий принадлежи преди всичко пряко към кръга на славянската историография и също така то има в нея най-много свои славянски двойници и идейни предшественици. Делото на Паисий стои генетически най-близко в тази област до историята на сръбския историк Йован Раич. „Istorija raznich slavenskich narodov naipače Bolgar, chorvatov i serbov iz tmy zabvenija izjataja vo svet istoričeskij proizvedennaja“ (Виена, 1794—1795). Както е известно, сръбският историк е събирал материал за своя труд в Атонските манастири по същото време, когато и Паисий е започнал да работи над своята История. Затова се допуска, че двамата славянски историци са се знаели и че дори Раич е помогнал на Паисий да уточни замисъла си за написване на Историята и начина на нейното обработване.³

¹ Е. Георгиев, цит. по-горе, 272, 280.

² Сравни Боян Пене в, История на новата българска литература, том II, 373.

Паисий и Раич наистина ги е обединявало общото убеждение за общественото значение и важността на историята. Раич подчертава в предговора към историята си моралното въздействие на историята, по-нататък своя патриотизъм, който го е довел до народната историография, значението на работата на историка и — което е най-важното — в рамките на историческия анализ и възможността за освобождението на отечеството с помощта на единоверците. По този начин историята според неговите убеждения, също както и според схващанията на Паисий, има огромна роля вече като средство за политическа борба. При това обаче самият Раич не е бил близък на Паисий — бил е сравняван с него само благодарение на това, че се е разсъждавало върху тяхната лична среща и че по време на работата над историята те са преминали през една и съща среда. Затова трябва да си припомним, че възгледите за задачата на историографа Паисий не е споделял само с Раич.

А. Н. Робинсон посочва, че убежденията за историографията са господствували в цялата руска и украинска историография от 16 и 17 в. Това историческо повествование вече не е било обикновено продължение на старите летописи, но е донесло именно новото схващане за ролята на историка в обществото, по-близък контакт на историка с читателите и на читателите с историка, нов възглед за задачите на историографията и по-сложен начин на обработване на историята въпреки целия традиционализъм и християнски провиденциализъм, към които историографията се е придържала.

В кръга на своите историографски писания Паисий се е озовал сред руската и украинската атмосфера в контакт с анонимния историограф на цар Федор Алексеевич, с историографа на Петър Велики — Гаврила Божински, със забележителния религиозен писател Димитрий Ростовски, с А. И. Менкевич — секретар на руския резидент в Швеция А. И. Хилков, М. Лосицки, В. Н. Татищев, М. В. Ломоносов и цяла редица други автори, които под влиянието на изменените схващания за историографията са се ориентирали към обикновения читател и при това вече не са писали летописи, основани единствено на хронологията, а произведения, по-сложни композиционно и по съдържание, използващи богатите източници като „свидетелство“. Тези произведения са представлявали спояващо звено между средновековните летописи и хронографии, от една страна, и модерната историографическа наука, от друга страна. Паисий се е сходил с украинските и руските историографи от 16 и 17 в., но това сходство засяга още по-дълбоко миналото и не се ограничава с източнославянската и южнославянската среда.

Робинсон, който сравнява, както бихме днес казали, философията на историята на Паисий Хилендарски с тази на украинските и руските историографи, говори съвсем правилно за историографията на това време като за едно цяло. От южнославянските литератури той се занимава впрочем освен с българските историци Паисий и Спиридон по-подробно само с Раич, от чиято история първата част е била преведена на руски, така че е влязла и в руската историография, но обръща внимание още и на полската историография, която в 16 в. е изиграла в Русия политическа роля за генеалогията и етимологията на русите от Яфетовия син Мосох. Така стигаме до важната черта на славянската историография, т. е. до теориите за произхода на славяните и до техните барокови комбинации.

3. БАРОКОВИ ПРОМЕНИ И КОМБИНАЦИИ НА ТЕОРИИТЕ ЗА ПРОИЗХОДА НА СЛАВЯНИТЕ

Към потеклото на моските (т. е. московчаните) от шестия син на Яфет Мосох се е отнасял скептически в същност още Мартин Кромер, основоположникът на тъй наречената сарматска теория за произхода на славяните от източната прародина, но това не запазило неговата сарматска теория от по-късните фантастически варианти, възникнали при сливането на сарматската теория с библейските генаологии, разпространени по целия славянски свят.¹ Особено живо е развивал баснята за произхода на московското царство от Мосох М. Стрийковски, който събирал редица сведения за Мосох и по този начин предизвикал впечатлението, че произходът на Москва от Мосох е всеобщо признат факт. Татищев изследва политическия произход на тази теория и показва в нея стремежа на полските историци да умаловажат славата и честта на руските владетели, като ги титулуват велики князе и ги поставят на едно ниво с уделните князе, в резултат на което е и именува нето на русите „московчани“ спред престолния им град. Обаче под натиска на изменената историческа ситуация, в която Русия, някога подчинена от татарите, бързо се е издигнала до империя начело с Москва, се разпространява теория, която е обогатена с новото признание на руската мощ, особено между източните славяни. Присадена на сарматската теория, тя станала по-късно нейна основа и подчинила остатъците на някои от вариантите на илirsката теория, която още е съществувала в историята като легенда за основоположниците на славянските народи — мехи (руси), лехи (поляци) и чехи, които са дошли в своите местожителства от Хърватско. Стрийковски признава Мосох за патриарх на всички славянски народи, не само на русите, а за потомци на Мосох прогласил русина, чеха и леха.

Теорията Мосох—Москва е била възприета най-напред на Украйна, където е била използвана в полемиката срещу римското католичество и срещу влиянието на църковната уния. В нея е изчезнало съединяващото звено русин—чех и лех (у Лосицкий), в названието на града Москва се открива зависимост с река Москва, ала същевременно остава и взаимозависимостта от Мосох (Синопис) и чак в 18 в., а когато полският феодален гнет в Украйна бил последван от руския и украинския гнет, влиянието на теорията е отслабнало.

Тази теория обаче се е разпространявала в Русия още от 17 в. благодарение на Синописа и на руските преводи на хрониките на Белский и Стрийковский. Същата теория се появява в третата редакция на руския „Хронограф“ и по времето на Петър Първи е призната официално, в „Введения к кратком“. Но още в 17 в. в нея започват да се съмняват. Особено голямо значение имали възраженията на Татищев, понеже той обърнал внимание на разликата между библейския Мосох и отъждествяването на потомците му със славяните и московчаните. Обаче теорията още не е могла да бъде заменена с никаква друга, тъй както и Татищев още не е могъл да се освободи от сарматската теория. Мосох продължавал да живее в историческата литература, но е имал само периферийна роля. В средата на 18 в. с теорията Мосох—Москва продължават да оперират Ломоносов и Тредяковский. Ломоносов, убеден, че славяните са съществували много столетия преди падането на Троя, е въвел тази теория в Европа по два пътя — северен и южен — и по този начин е слял сарматската теория с балканската. Той е предоставил Мосох на преценката на читателите — нито го е приел, нито го е отрекъл. След това теорията Мосох—Москва се е появила в края на 18 в. в историята на Еминов и Щербатов, а на периферията на историята се е срещала чак до началото на 19 в.

¹ За полската историография от това време и за М. Кромер вж. T. Ulewicz, *Sarmacja. Studium z problematyki stowianskiej* XV. XVI w. Krakow 1950.

Когато теорията Мосох—Москва се изживяла в Русия, нейният нов разцвет е започнал у южните славяни, както доказва и Робинсон в цитираната работа, ала неговите сведения за южнославянските среди не са пълни и освен това въобще не поменават чешките среди. Йован Раич споделял съмненията на Ломоносов за теорията Мосох—Москва, ала от любов към Русия не се е отказвал от тази теория; Спиридон, опирайки се на „Синопис“ и на Димитрий Ростовски, е създал българско отклонение на тази теория. Спиридон се върнал към потеклото на „славяни“ и „Москва“ от Мосох и този произход бил за него потвърден преди всичко от авторите на Димитри Ростовски, въпреки че в противоположност на своя руски образец, Спиридон разпрострял произхода от Мосох върху всички славяни, а не само върху русите, макар че бил същевременно недоволен от Димитри Ростовски, задето не извежда славянския език от Мосох.¹ След изследването на общите етногенетически проблеми обаче, трябваше да бъде обяснен конкретният път на народите от Вавилон насам и тъкмо върху този въпрос Паисий е поставил акцент.

Паисий е искал да пробужда националното чувство и затова е изтъквал произхода на българите от общата славянска основа, ала се е стараел българите и славяните да не се сливат. В руските историографии въпросът за произхода на българите се слива с теорията Мосох—Москва, но придвижването на българите от Мала Азия през Волга и после през московското царство до Дунава, както са го описвали руските историографи, не е задоволявало българите. Въпросът за пътя на южните славяни от тяхната легендарна азиатска прародина бил решен в рамките на старанието да се изяснят реалните придвижвания на европейските народи, при което антигурската идейна борба на южните славяни изисквала ориентация към източното славянство и подривала основите на илирийската теория. Още В. Прибойевич в книгата си „Delle Origine et Successi degli Slavi“ (1595), която е вдъхновявала Орбини, се е отказал от илирийската теория и се е върнал към вандалската теория. Един от най-жизнените варианти на тази теория после разработил Мавро Орбини — образеца на Паисий. Славяните у Орбини се движели от Скандинавия на юг и запад и покорили цяла Сарматия. Московчаните останали в нея, ала българите се установили най-напред в Германия, после по бреговете на река Волга, от която получили името си, и най-после — на Дунав и в Тракия.

Вандалската теория била още по времето на Паисий критикувана от Ломоносов, ала за Паисий тя била все така привлекателна, понеже идвала от руския текст на Орбини. Паисий само не можел да се примири с това, че Орбини не споменава теорията Мосох—Москва. Затова слял южнославянския вариант на вандалската теория със сарматската теория, тъй като и двете сочат Русия. Помощите на Мосох стигнали до московската земя, която нарекли на свое име, ала същевременно пътували скандинавци от московската земя на запад и се заселили при Бранденбург. Разногласието между двете теории Паисий примирил през етимологията на думата ска<н>давление>славяни (стр. 11), изоставяйки любимата етимология на „славяни“ от „слава“. Оттук според него българите отишли отново в московската земя, ала московчаните и русите не ги пуснали там и те насила си извоювали място край река Волга, от която и получили името си. След това според Барони Паисий води българите към Дунав, като в по-старата вандалска теория, която включваше под името славяни и готи прабългарите и други неславянски народи, заменя готите на Барони с българи и твърди за тях, пак според сведенията на Барони, че си изискали в 4. век земи на Дунав

¹ История во кратце о болгарском народе славенском. Сочинися и списася в лето 1792 Спиридоном Йерошимонохом. Стъмки за издание Н. В. Златарски, София 1900, 8, II, 78. Сравни Б. Пенев, История на новата българска литература, том II, 343—4.

от византийския император Валентин (у Паисий Валента). Следователно Паисий, както много славянски историци от това време, контаминирал разни теории за произхода и движението на славяните и българите и ги е обяснявал според потребностите на своите патриотични замисли.

Спиридон пък създал за разлика от Паисий собствен български вариант на сарматската теория, защото съединил сарматската теория с по-стар вариант. Според него славянското мосохово племе се е преселвало на север и се е установило точно над Дон и Волга и над Дунав, Днепър и Днестър,¹ докато българският народ е отминал Волга, Москва и Скандинавия. После българският народ излязъл близо до Черно море и се заселил по двете страни на Дунав, наричайки се мизини. Тяхната земя била наречена Мизиния по името на праотеца Мосох. Първият крал на мизините бил Илирик, което е отново отглас на илирийската теория, докато според Кашич към илирийската теория напълно се е върнал анонимният автор на Зографската история.² Потомците на Илирик Болг и Брем у Спиридон и в Зографската история си разделили земята и според Болг се нарекли болгари. Следователно Спиридон и Зографската история приели срещу етимологията Волга—Волгари друга, също твърде стара етимология, от войводата Болг или също Волгер.³ Спиридон нарекъл всички илири българи и така дал на хората на своя народ още по-голямо значение. Болг според него завладял Тракия, Македония и Далмация и накрая стигнал чак до Рим. Така че у Спиридон подчертано се проявили хуманистично-бароковите стремления да се покажат и славяните като победители на Рим.

Обаче, за да бъде сравнението по-пълно, нужно е да се припомним, че теориите за произхода на славяните са се сливали и променяли според националните нужди не само у източните и южните славяни, но също и у западните славяни. Аналогично към тези теории са се отнасяли особено чехите, които от началото на 17 в. също са попаднали под чуждо господство. При това също така се старали, обикновено по традиция или от политически консерватизъм, да запазят нещо от по-старите отживели теории. Това интересно показва О. Кралик в работата си за въздействието на Кромер върху чешките историци.⁴

Така първият защитник на Кромеровата сарматска теория в Чехия бил още непосредно Била Хора Ян Матиаш от Судетите с работата си „De origine Bohemorum et Slavorum Subcessiva“ (1615) и със следващите публикации, които в Чехия възбудили злободневна полемика за произхода на славяните. Слял Кромеровата сарматска теория с хенетската теория на Меланхтон, Матиаш обаче не срещнал съпротива в чешката среда за това, че приел русите или роксаланите за прадеди на чехите, а понеже в отличие от Кромер безкомпромисно отхвърлил популярната легенда за чех и лех и възможността за отклонение на праотците на чеха в Илирия, т. е. в Хърватско. В литературата обаче по-нататък Матиаш се считал за защитник на сарматската теория, която подир него прокарвал в съчинението си „За чешката държава“ („Respublica Bohemiae, 1634) изгнаникът Павел Странски. Странски определил за чехите като съставна част на Сарматия място на границата между запада и изтока, така че сарматската теория му послужила отново за доказателство на племенната принадлежност на чехите към изтока и за отражението на този факт върху нерадостната тогава ситуация. Също така и Богуслав Балбин, върхът на чешката барокова „научна“

¹ История во кратце. . . II.

² Сравни Й. Трифонов в цитираното по-горе, 8.

³ Сравни И. В. Д. Шишманов, Критичен преглед на въпроса за произхода на българите. . . SbNUNK 1900, кн. XVI, 605, 612—13, 688.

⁴ О. Кралик, Влиянието на Кромер върху чешката историография XVII и XVIII столетие. Принос към историята на славянските идеи. Česko-polský sborník vědeckých prací I, Прага 1955, 369—393.

литература, приел сарматската теория, ала и според него праотецът чех е трябвало да дойде от Хърватско и той също така много държал на древното лето-броене на неговото идване в Чехия.

Доколкото става дума конкретно за теорията Мосох—Москва, приема я и я развива и Томаш Пешина от Чехороду, пропагандатор на антигурската борба, надъхван с бароковите представи за преходността на цели народи и кралства. Потеклото на всички славяни според теорията Мосох—Москва представлява в неговото произведение „Mars Moravicus“ вече някакъв път към русофилството, тъй като и него го е задоволявала опората на чехите откъм изток.¹ Пешина също слива сарматската и хенетската теории. Московите живеели според него първоначално в Кападокия и после се придвижват покрай Черно море. Хенетите, един клон от мосховете, се наричат така по името на своя предводач Хенет. Сарматската теория, изтъкваща руските славяни, се явява още у Стржедовски, Бецковски, но нейният логичен завършек донася чак произведението на Добнер „Annales Hageciani“ (1761), който приема за прадеди на чехите кавказкото племе зихи и категорично отхвърля легендата за Чеха и Леха.

Чешкият материал предлага повече възможности за изясняване на това как теориите за произхода на славяните са били приемани и модифицирани в 17 и 18 в., отколкото далеко по-бедният български материал. Тук има очевидни допирни точки, в които отделните теории и схващания получават в чешката и южнославянската среда едно и също актуално съдържание. Еднакво съдържание имат особено приемането на сарматската теория и използването на теорията Мосох—Москва в тежкия период след Била Хора в Чехия и по време на турското робство и усиления елинизаторски натиск на гръцката църква в България.

След като вече е ставало дума в специалната литература за сродния дух между стиховете на Гундулич и емоционално изразените схващания на Паисий, трябва да се припомни и „Ucalegon germaniae, Italiae et Poloniae Hungariae flamma belli turcici ardenes“ (1663) на Пешина. В сравнение с останалите работи на „феодалния прелат“ Пешина приел шлехтишката тигла „от Чехороду“, това негово произведение е пропагандно, призоваващо европейските народи на борба срещу турците, но, разбира се, спасението на славянските народи от турската опасност за Пешина е немислимо без участието на Хабсбургите. Политическите позиции на Томаш Пешина са били следователно различни от народните позиции на Паисий. Ала за Паисий, както поради същите причини и за чешките историографи от 17 и 18 в., въпросите на заплахата срещу собствения народ вече стават по-важни от общите въпроси на славянството.

Паисий подчертавал войнствеността и славата на своя народ също така, както някога Б. Балбин, Т. Пешина и И. Стржедовски превъзнасяли бойната слава и древната култура на чехите и моравците. За широкото съзнание на славянското племенно и езиково общество все пак е естествено, че не само в руските, но и в чешките историографии се срещат похвали за българите, етимология на тяхното име, известия за покръстването им и за тяхната най-стара история.² По отношение на южните славяни в тази връзка не е без значение нежеланието на тогавашните чешки историци да пропуснат легендата за Чеха и Леха и за идването им в Хърватско, нежелание, подобно на това, което се е проявявало и на славянския юг по отношение на илирийската теория а в Русия — към теорията Мосох—Москва.

¹ Сравни E. Angyal, Slawische Barockwelt, 122.

² Най-съществената информация на старата чешка литература за българите съм събрала в работата си Йозеф Добровски и чешката българистика „Počátky poznávání Bulharska a bulharského jazyka u nás, Rozpravy ČSAU, Řada společenských věd, годишник 73, кн. 11, 11—28

А. Н. Робинсон в последната глава на своята работа, наречена „Историограф и история“, се е натъкнал на един от най-важните въпроси в комплекса от исторически представи на славяните в 17 и 18 век. Върху никаква друга историческа проблема не е могло така ясно да се проектира обществената и политическата ориентация на авторите на историите, както тъкмо върху проблема за произхода на славяните.

Руският материал е навярно най-важен за характеристиката на Паисий, ала въпреки това липсва в главата по-обща представа за значението на илирийската, или както Робинсон я нарича, балканска теория, в България. Тази теория наистина не се среща у Паисий, ала представлява съставна част от Спиридоновата и също от Зографската история, които Робинсон в своята сравнителна работа не привежда. Прочее още в началото на 18 в. бароковият илиризъм проговорява твърде живо в произведението на българския католик Кръстю Пейкич (Христофорус Пейчич), който се е обръщал както на илирски към южните славяни, така и на латински към останалите славяни. Пейкич приема направо за българите сарматската прародина, но поради бедствия и беднотия те у Пейкич отиват от Сарматия към устието на Дунава и оттам проникват в Тракия и Илирия и завладяват Мизия.¹ Илирийският дух на произведението на Пейкич „Огледало на истината“, издавано също и на латински („Speculum veritatis“ 1725, 1730), следователно се връзва добре също така със сарматската теория, както с нея са се свързвали и останалите теории за произхода на славяните.

Хуманистичният илиризъм се е най-дълго задържал в резултат на влиянието на йезуитската организация „Congregatio de Propeganda fide“ в хърватските среди. Подобно на Паисий и Кашич-Миошич следователно извеждал славяните от шестия син на Яфет и също от Скандинавия, ала не се е отказал от първия и илирски крал Илирик, на когото са се наименоували всички славяни.³⁶ Илиризмът е засегнал също и историята на Спиридон и Зографската история. Но във своя първоначален вид като комплекс от представи и особено политическа ориентация към Хабсбургите е можело всъщност още в началото на 18 в. да импонира само на българските католици, ала не и на православните историци от втората половина на 18 в. Паисий и Спиридон вече са очаквали помощ срещу турското робство от Русия, обаче това никак не им е пречело да си поддържат някои исторически „илирийски“ представи.

Въпросът за произхода на славяните, макар в неговото решение да се е превишавало значението на вандалската, илирийската, сарматската, хенетската теории или тяхното взаимно комбиниране, е само една от проявите от сумата прояви на хуманистично-бароковото славянство или само на бароковото славянство, както са били наричани в специалната литература проявите на славянството от това време. В последните години това славянство е било обществено диференцирано, били са открити интересни взаимозависимости между неговите отделни прояви, обаче самата българска среда, в която всъщност Робинсон сравнява Паисий и Спиридон, не предлага, както изглежда, за подобна диференциация достатъчно широко поле. Можем наистина да констатираме с Б. Пенев сходно боравене на двамата автори с източниците и обратно на това — ясен идеен план у Паисий и хаотичност в историческото изложение на Спиридон, можем да припомним особено ентузиазирания Паисиев патриотизъм и Спири-

¹ К. Пейкич, *Speculum veritatis*, Pyrnaviae 1730, 60: „Bulgari ex Sarmatia Asiatica, inedia, ac rerum omnium inopia, quem in Sarmacia patiebantur, exciti, magnis copiis ad ostia, ubi Danubius more Ponticum influit, se se effunderunt. . . Primo quidem feliciter Danubiana ostia obtinent, inde audactis animis longe lateque L'hraciam et Jlyricum invadunt tam prospero successu, ut brevis utraque Mysia potirentur.“

² А. Качич - Миошич, „Razgovor ugodui naroda slovinskago“, 5 изд., 1896, 8; сравни П. Трифонов, в цитирания по-горе труд, 8.

ановата по-голяма зависимост от традицията, но въпреки всичко това ясно е, че същността на сходствата и различията не се коренят в индивидуалния подход на авторите към някакъв готов комплекс от познания. Решаваща остава средата, в която произведението е възникнало, и духът на източниците, които историкът в тази среда е познал. За Паисий тази решаваща среда са били освен Светогорските манастири и Сремски Карловци, където се е запознал с важния източник — с Орбини, за Спиридон пък това е бил Молдавският манастир Нямцу, недалеч от Яш — с украинския игумен Паисий Величковски, духовен водач на цялата влашко-българска литературна школа.¹ В манастира Нямцу Спиридон се е запознал с писанията на Димитри Ростовски, който за него е бил авторитет и като православен славянски светец.

4. ХУМАНИСТИЧНО-БАРОКОВИ ЕЛЕМЕНТИ И МЕТОДИ В БЪЛГАРСКАТА ИСТОРИОГРАФИЯ

Общозвестно е, че развойните зависимости на тези литератури, които принадлежат към православната черковнославянска общност, са по-тесни. Обаче сравнението показва, че понякога съществуват по-красноречиви, по-отдалечени паралели, които донасят по-широк сравнителен материал, и те могат да водят към по-общи изводи.

Е. Георгиев още с названието на студията си „Паисий Хилендарски — между ренесанса и просвещението“ поставя Паисий между две велики европейски културни течения, като някакво междинно явление.² Той не говори за европейски барок, и то не само като за литературно направление, но и за отделни хуманистично-барокови или само барокови явления, на които вече е било по-рано обърнато внимание поне в произведението на Паисий. Георгиев използва термина барок само когато споменава, че новото отношение на Паисий към славянството има своите паралели и връзки с подобни отношения към славянството и Славянския ренесанс и барок и в ранното просвещение.³ При това обаче с произведението на Паисий той сравнява изобщо автори, в чиито съчинения се проявява хуманистично-бароковото славянство или които са обикновено включвани в славянския литературен барок.

В друга по-кратка студия Георгиев сумира своите заключения още по-изчерпателно, провъзгласява Паисий последователно за ренесансово просветителски писател и термина барок използва пак само веднъж във взаимозависимост с Паисиевите образци и паралели. Паисий според него се различава от средновековните хронисти по това, че се е обърнал към „модерните“ историографи каквито са Ц. Барониус, М. Орбини, Андрия Кашич-Миошич, и при това обаче не е единствено той, комуто е била близка тази литература. На него са приличали и авторът на Зографската история и Спиридон. Посредством тях Българското възрождане се свързвало с Европейския ренесанс и с движенията, предизвикани от Ренесанса. Не вече средновековието, а Ренесансът, респективно барокът, предлагали източниците, които формират идеологията на Българското възрождане.⁴

¹ За него и неговото влияние сравни Е. Angyal, *Slawische Barockwelt* 301—2; също Д. Чижевски, „История unrains'koj Citeraturi. Uod počatkidvo doby realizmu, Нью Йорк, 1956, 331—14.

² Ф. Волман обърща внимание на това, че и сравняването на славянските литератури в прехода от феодализма към капитализма със Западния ренесанс е в друг труд на Георгиев насително (Очерки по история на славянската литература. I—II, София, 1963), въпреки че Георгиев констатира, че Ренесанс и Славянското възрождане са две различни епохи. Сравни Ф. Волман, *Нова разработка на сравнителните методи*, Slavia XXXIII, 1964, 205.

³ Е. Георгиев, в цитирания по-горе труд, 279.

⁴ Е. Георгиев Паисий Хилендарски и идеологическите течения на неговата епоха. Литературна мисъл, 6, 1962, кн. 5, 113.

В студията на Георгиев е явно широко, но неуверено понятието Ренесанс в славянските литератури. Преди всичко Георгиев говори за Славянския ренесанс така, както някога си Прелог, т. е. отъждествява го с понятието Славянско възрождане („Slavenska renesansa“, 1780—1848, Загреб, 1924), и обяснява защо не е могъл не само в България, но и във всички славянски земи да се развие. Това било в резултат на обстоятелството, че пътищата на световната търговия, а също така и промишлените центрове след откриването на новите земи отвъд Атлантическия океан са се преместили далеч на запад. Капиталистическите отношения не са подкрепяни от новите сили и феодалната реакция е можела поради това в славянските страни да вземе връх. Затова чак по времето на народното възрождане, развиващо се при славяните в интервала 17—19 в., българи, руси и сърби преживявали прехода от феодализма към капитализма, но тогава вече славянският развой не само не е могъл да повтори западноевропейския развой от 14—16 в., но и получава в резултат на новите просветителски идеи ренесансово-просветителски характер.¹

По-нататък, само за да хвърли мост през големия интервал от време между дубровнишкия ренесанс заедно с хуманизма и Ренесанса на западните славяни, от една страна, и Българския ренесанс — Възраждане — от друга страна, Георгиев въвежда нов термин, тъй наречения предренесанс, от който се развива Възраждането. Един компонент на този предренесанс са дамаскините и сборниците със смесено съдържание, друга област е литературата на католическата пропаганда в България. От тази литература Георгиев традиционно привежда „Абагар“ на Филип Станиславов, който поради това, че вече е бил напечатан, попада в контакт с Ренесанса, понеже печатното слово било белег на Ренесанса. Третото поприще на българския предренесанс било част от литературата, свързана със сръбската среда, конкретно писателите Христофор Жефарович и Партеней Павлов или Павлович.

Литературата на българските католици обаче не е свързана с никаква предренесансова литература, а, обратното — с европейската следренесансова литература, т. е. бароковата, от която тази литература е черпела и на която е подражавала. Така Жефарович е бил, както вече споменах, с право зебелязан в Сърбия не само като автор, но и като бароков художник.

Двете първи области на българската литература, посочени от Георгиев, още някога предпоставяше в своето тълкуване на историята на българската възрожденска литература Б. Пенев, който по идейна и стилистична линия извеждаше развойната линия към Паисий именно от дамаскините и сборниците със смесено съдържание.² Пенев прави разбор на тематиката на дамаскините и отбелязва някои интересни наблюдения. Преди всичко това е „вулгаризацията“, днес бихме казали демократизацията на литературата. В дамаскините си е пробивала път апокрифната литература и собствено преведените преповеди на Дамаскин Студит, съдържащи тематическите елементи, които по-рано били преследвани в духовната литература. Следващият важен тематичен кръг в дамаскините представлява агиографската литература. Пенев подчертава огромното вероятно усилие на Паисий да допълни светците, които „от рода българского просияли“ (История, стр. 81), тъй като Паисий е вече осъзнавал патриотичното значение на тази литература, а след него са я осъзнавали и други автори.

Ала издирването и прославянето на народните светци е пак един от важните белези на бароковата литература. Когато народът няма необходимите светци, той е способен да си ги създаде така, както чехите са си създали Ян Не-

¹ Освен цитираните студии на Георгиев сравни отговора на 27 въпрос в анкетата на конгреса на славистите в 1963 г.; Славянска филология, том II, София 1963, 82—83.

² Б. Пенев, История на новата българска литература, том I, София 1930, I—192.

помуци. У Паисий с тези общи белези на барока е свързан подчертаният импулс към кирило-методиевския култ в България. Кирил и Методи, представени в неговата Хроника вече като български светци, са всъщност обрисувани в най-тесен контакт с българската среда, въпреки че главата за тях е наречена „О учителех слованских“.

В стилистично отношение Паисиевото дело се свързва с дамаскините именно с реторичния стил, в който обилно се употребяват обръщения, сравнения и хиперболи. Особено Паисиевият монолог в неговия собствен втор предговор, съдържащ укори като:

„и неразъмне і юрде, поради что се срамнѣш да се наречѣш болгаринъ и не четнѣш по свои изнѣкъ и не дѣлашъ . . .“ (История, стр. 6),

сигурно не е естествен за историографите на други времена, освен бароковите. Монологът е признак на високо емоционален проповеднически стил, особено характерен за проповедите на бароковия период.

Жалко, че досега в България не е анализиран и сравнен Паисиевият стил с другите произведения на българската литература от това време. Досегашните работи, занимаващи се с езика на Паисий Хилендарски, проучват предимно отношението на Паисиевия език към църковнославянски език, към говоримия български език и към българските диалектни области, ала въпросът за стила в тези трудове остава съвсем настрана.¹ В работите на литературните историци пък Паисиевият стил е обсъждан само като израз на авторова индивидуалност, която не съответствува на писателската практика на това време, в която именно чуждите текстове имат превес. Освен това подобно обсъждане на Паисиевото дело забулва европейските и славянските връзки.

Литературата на българските католици, която Георгиев означава като втора област на българския предренесанс, е в последните две десетилетия в България твърде пренебрегната. Главно „Абагар“ на Филип Станиславов, писан на илирски и в повечето случаи считан поради новобългарските езикови елементи за първа българска печатна книга, си е извоювал достъп в литературната история, но по-ранните илирийски и латински съчинения се срещат в литературната история най-много като курioзи на времето.

Обаче и тази литература има тясно отношение към Паисий, и при това не само е свързана, а пряко принадлежи на славянската барокова литература и е с нея и външно споена посредством средата, от която произлиза и в която е включена. Например делото на чипровския апостолски мисионер и каноник в Петикостели Кръстю Пейкич, който е издал своето „Огледало на истината“ във Венеция на илирийски, а наред с това като „Speculum veritatis“ във Венеция и по-късно в Трънава на латински (1725, 1730), е продукт на бароковите униатски литературни тежнения и авторът на това догматично съчинение, сравняващо православия с католичеството, се е присъединил към славянския бароков илиризм, който е имал в йезуитския университет в Трънава свое организационно седалище, така че Трънава е могла да стане общ извор на словенския, чешкия, южнославянския и унгарския барок.² Догматиката на Пейкич изразява илирийския си характер особено в заключението (conclusio operis), в което Пейкич вече не разглежда петте спорни артикула между източната и западната църква и привежда не исторически, а обществени и политически доводи за предимството на

¹ Сравни Е. Георгиев, Наблюдения върху езика на Паисиевата славянобългарска история. Паисий Хилендарски и неговата епоха (1762—1962). София 1962, 345—377, както и библиографската работа за Паисиевия език.

² Сравни J. K ä f e r, Към историята на предбернолаковската литература и език. Филология. Сборник на Философския факултет на Университета Коменский XIV, 1962, 55—65.

католическата църква пред православната. Предимството пред православните земи е преди всичко образоваността в католическите земи и тяхната държавна и политическа мощ, понеже представляват могъщи кралства и империи, докато гръцкото царство е било почти разорено и унищожено от турците — враговете на християните. Затова Пейкич се обръща в заключителната реч (*sermo poster*) към синовете на източната църква, които вече три столетия стенат под турското иго (*sub durissimo Turcarum iugo*) и които въпреки своите ридания и молби не могат да се освободят. Пейкич съжалява галските и унгарските крале, и римските императори, които, подкрепяни от най-висшите духовници, нещастно са воювали срещу турците. Леополд I, Карел VI и руският цар Петър Алексеевич са проникнали много дълбоко в Турция, но не са могли да освободят християнското население. Те са завземали редица области, но е трябвало пак да ги отстъпят на турците.¹ Обяснението на изгубените възможности за освобождението на южните славяни — макар Пейкич да виждал причината за неуспехите в борбата против турците в схизмата — се покрива изцяло с духа на по-късните православни български истории, измежду които най-значителна е била славянобългарската история на Паисий. И тази реч към славянските братя, към които Пейкич в заключението на своето съчинение се обръща, припомня реторичния стил на собствения втор Паисиев предговор, който, разбира се, вече няма контакт с католическия илиризм и с надеждите на българските католици за освобождение с помощта на Запада.

Хуманистично-бароковите елементи и методи в творбата на Паисий следователно не са споделени само от тогавашната българска историография, ала са и продължение на по-стари прояви в самата българска литература.

¹ Х р. П е й к и ч, *Speculum veritatis, Lyrnaviae*, 1730, 207—215 E. Angyol отново обръща внимание преди всичко върху унгарската информация за делото на Пейкич и върху автобиографичните сведения във съчиненията на Пейкич — Krstju Pejkič, ein bulgarischer Schriftsteller der Barockzeit. *Annales Instituti philologie slavicae Universitatis Debrecensis de Lucovico Kossuthnominatae. Slavica VII*, 1967, 129—135.