

рания по-горе пасаж, Паисий поставя нашата историография в пряка и косвена генетическа връзка със значителна, научна в основата си литература.

Посочените по-горе нюанси в използваните от Паисий общи термини проличават особено силно във втория предговор. При това тук, в послесловието и в някои от собствено историографските глави на текста са въведени такива понятия, които не се срещат в първия предговор. Например: *търговци, грамотни, земедельци, овчари, похвала, истина, изтънчени думи, хитрост, незлобива, прилежно, роде български, неразумни* и пр., обвърнати направо към българите и тяхната родна действителност.

Всичко, което намираме в първите три абзаца на този предговор (патетичното обръщение на автора към българския род, съветите му българите да четат и знаят своята история, неговите признания за положения огромен труд и т. н.), е синтезирано в понятията *потребно, полезно, истина*, употребени в строга логическа взаимовръзка и последователност. *Потребно и полезно* е българите да се обърнат към миналото си, защото „всички други племена и народи“ вече ползват историческото познание за нуждите на своето развитие; неслучайно тук книжовникът-историограф пояснява, че „всеки грамотен от тях знае, разказва и се гордее със своя род и език“. От целия славянски род българите са били най-славни и са със заслуги от общо културно-историческо значение, през дългите векове на робството имат особено тежка участ, но запазват отличителните си народностни добродетели. Всичко това е *истина*, която трябва да придобие широка известност и да се превърне в действена национално-възпитаваща сила: „Виж техните дела, читателю, и познай истината“ — съветва Паисий. Приведените в „История славянобългарская“ факти, силното несъгласие на нейния автор с изказани преди и в негово време неистини за българите, признанието за „прилежно прочетените много и премного книги“, както и полемичният подтекст на почти цялото изложение показват това исторически и житейски обусловено гражданско-рационалистично отношение към понятията *потребност, полезно, истина*.

В още по-голяма степен направеният извод произтича от понятията „хитрост“, „мъдрост“, „завист“, „срам“, „самонадеяно“, чиято употреба е ограничена в Предисловие и само в отделни глави на историята. Нагърбил се със задачата да изтъкне и защити добродетелите на българския народ, Паисий вмъква своята вдъхновена ода за обикновения човек, за истината и демократичното начало в живота: *всички праведни праотци са били земедельци и овчари, прости и незлобливи на земята*.

Бихме дали друга насока на задачата си, ако в случая се заемем със сравнителна характеристика на същите и подобни на тях изрази в аналогични произведения на историографията в балканските страни. За нас е достатъчно да подчертаем в заключение, че в тези традиционни и характерни за историята от епохата на Просвещението общи понятия Паисий влага разностранно, обаче единно в основата си съдържание. Някои от тях той използва повече с оглед на универсално-абстрактното им значение в оригинала („Ползата от историята“), но с видимия стремеж да ги отнесе към българската действителност и така да приближи до нея ума и сърцето на читателя; други пък взема със същата цел от живия живот, като характеризира чрез тях синтетично, оценъчно и образно отличителни явления и тенденции на своето време. И в двата случая той ги свързва нюансирано с високите националнопатриотични, хуманистични и научни цели на труда.

Например призивът му към българите „четете и знайте“, тази преди всичко блестяща и незаета буквално от източниците патриотична възхвала на научното познание. Или често срещаните в текста съчетания като „война и грабеж на земята“, „война и бран“, „долно беззаконие“, „човешко безумие и измама“, „позорна вина“, „подиграване и укоряване“, „безумни човече“ и пр. Близки на тях

са обичайните за „Ползата от историята“ изрази „суетата на тоя свят“, „превратностите на човешкия живот“ или „управлението на тоя свят“. Но не защото сами по себе си издават новото или основната идея на творбата, а защото в нейния контекст те са залегнали чрез замисъла на Паисий.

Изобщо главното в езика на Паисий е в новите смислови нюанси и представи за нещата, които той налага като историк, в единството му с актуалната постановка на обществените проблеми и използваните стилови похвати. За това може да се съди дори само по коренната разлика на запълнения с католически фанатизъм упрек „неразумни“ на Кръстю Пейкич към християните под робство в „Огледало на истината“ и пропития с човечна, патриотична болка призив „н е р а з у м н и ю р о д е“, издигнат от Паисий в защита на същите християни. Различие, в което се оглежда по безспорен начин еволюцията на патриотичната идея, на индивидуалния поглед върху историята и съвременността, на обществената мисъл в нейната цялост, на споменатото придвижване към „роде български“.

* * *

Тук стигаме до съществения и противоречиво осветляван от специалистите въпрос за *научното начало* в подхода и целите на Паисий. Погледнато по-широко, научното начало е сред главните характерологични черти на Просвещението въобще и на типа историческо познание от оная епоха. При решаването на въпроса в набелязания конкретен смисъл трябва да се тръгне от безспорното: там, където първият оформен идеолог на Българското възраждане показва своето съгласие или несъгласие с определени становища, там той по принцип използва и свойствени за историята изследователски похвати. Например: предава сбито тезата, която одобрява или оспорва; цитира източници или пък посочва конкретни примери от съвременната му действителност; привежда вече известни и допълнително издирени от него доказателства, които в контекста на произведението степенува по значение и актуалност; взема отношение към съвременни явления и воюва да го утвърди в живота; немалко от фактите поставя на „сравнителна“ основа (балканска и общоевропейска), като в обобщенията си често засяга развитието и на други народи; просвещава читателите в посока на истината и „доловената“ перспектива на развитието; изнася на преден план силата на доказателствата и правдата на онези, които с делото си символизират историческата истина, достойнствата на народа; национално-възпитателното значение на историзма изтъква едновременно с неговата познавателна роля. Както по принцип, така и за Паисий специално критичното отношение към изворите доказва преди всичко ориентиране на книжовника към историята, дошло в резултат на творчески поглед върху възможностите на този клон от човешкото познание.

Имахме случай да се убедим, че така определеният подход пояснява становището на Паисий по въпроса за произхода на българите. Още повече показателни са следните примери: според данни, с които е разполагал, Паисий приема за вярно, че славяните на Север „покрай Окиан-море... и Брандибур“ са кръстени от Кирил и Методий. „...говорят славянски език *най-правилно и най-чисто* и говорят много думи, подобно на българските, но сега държат римска вяра и воюват на страната на немския цар“. Относно хронологията на българските царе и причините за успехите и пораженията им казва: „Българите поставили на престола Кардам... За този цар Михаил *има несъгласие* в летописите.“ Житието и службата на цар Владимир били преведени на гръцки, „но *много погрешно*: или житието е писано по-късно, след много време, или някой сърбин или грък го е променил и са искали да скрият неговия род, че е от рода на българските царе. Написали, че бил от сръбски род... но са *сбъркали много*. Чети сръбския родослов... и ще узнаеш как писателите са погрешили в това или са

скривали рода и отечеството на свети Йоан-Владимир.“ И пак в същия дух: „Гърците казват, че (Йоан-Калиман — бел. моя) дошъл и Солун да разори, и свети Димитър го убил тук, но *това тяхно мнение не е истина*.“ По друг повод: „В това време свети Сава Сръбски дошъл в Търново. . . Тук починал и го погребали в царския манастир, по-късно пренесли моштите му в Сърбия.“ Пак върху основата на факти, възприети като несъмнени, Паисий твърди категорично, че при цар Иван Шишман „българите почнали да печатат български книги в Търново и няколко книги *били излезли на шампа* по онова време и досега се намират евангелия, шампани на кожа. . .“

Колко точни именно от научно гледище са неговите определения и в следния пасаж: „В една кратка немска история се намират подред за турските царе — кой подир кого царувал. . .“ Султан Мурад отвлечал „млади и красиви юноши. . .“, записвал ги еничари в турската войска и ги турчил насила. . . Така хората от онова *първо поколение* имали голяма скръб и жалост, и плач. . . *Следващото поколение* полека-лека навикнало да живее с турците. . . Но в *сегашно време* окаяните пак нямат никаква правда, нито съд“ (к. м.). Такова значение има също разказаното за времето на Кирил и Методий. Тогава в Охрид „се събрали петима философи от българския род, знаели елинските премъдрости и писанието. Климент, Сава, Наум, Еразъм, Ангелария — това са всичките пет мъже на българския народ и така с Кирил и Методий станали седем учители, изкусни и премъдри. . .“ И за да мотивира убедително величието на делото им, Паисий прибегва до доказателства, които пряко засягат актуалността на въпроса и неговата научна същност. „При все че москалите, русите, сърбите и други се хвалят, че по-напред са приели славянските букви и кръшението, но не е така. Не могат да преставят за това *никакво свидетелство*“ (к. м.). Фактите показват, че „от целия славянски род най-напред българите получили славянски букви, книги и своето кръщение“. И още: „И така, който и народ да чете тези книги, те се наричат изобщо „славянски“, но гърците, както са знаели от начало, казват и досега „български книги“, а не иначе.“

Благодаварение на този подход, в който аналитичното и обективно достоверното се преплитат с елементи на художествена импресивност, Паисий прониква и в особености от общо характерологично значение. Той например е забелязал, че когато българските царе в миналото побеждавали други страни, установявали там само *политическа*, но не и духовна власт. „Нито търновският патриарх заповядвал на гръцките епископи и свещеници — пише историкът, — но заповядвал само в България над своите епископи и свещеници.“ И прибавя обратната по смисъл констатация: когато „турците завзели и поробили България, тогава цариградските патриарси с турска помощ и насилия *още от началото* не назначават на българите епископи от *българския род*, но все от гръцки род. И не се грижат никак за българските училища и учения, но обръщат всичко на гръцки език“ (к. м.). Така Паисий се издига до обобщения, които откриваме в проучвания на други автори у нас и в някои от останалите балкански страни по-късно, когато в условията на разрастващите се национални движения историческото познание е призовано да обосновава и защитава истини от такова естество.

Приведените примери доказват и едновременно с това поясняват повишеното внимание у Паисий към исторически достоверното. Както за просвещенците по принцип, така и за Паисий специално фактите притежават голяма сила. Те са съдържанието и смисълът на страстно защитаваната истина, до която българският книжовник стига чрез опознаване на съзнателно търсените данни. Често цитираните в науката обяснения („Аз претърсих всички светогорски манастири, гдето има стари български книги и царски грамоти, също така и много из България, гдето се намират много стари български книги. . . Аз видях по

много книги и истории написани много сведения за българите. Затова положих много труд за две години да събирам по малко от много истории; и в немска земя повече с това намерение ходих“) са най-малко изповед или „сведения за самия него“. Те са преди всичко потвърждение за достоверността на предлаганото произведение, за което трябва да се знае, че е изградено върху източници от различно естество, т. е. по свойствен за науката път.

Откритите по-късно грешки и несъответствия в „История славянобългарская“ (хронологията на лица и събития), както и библейските заемки не трябва да поставят под съмнение близостта на нейния автор до тази класическа за Просвещението и историзма на XVIII в. черта. И образцови съчинения на руски, немски или френски историци впоследствие са преодолявани, оспорвани и дори отхвърляни поради допуснати в тях неточности от фактологическо естество. Но изразеното в тях търсене на достоверни факти, постигнатото противопоставяне на погрешни твърдения и критичността на авторите им към източниците са черти на метода, които дават облика на новото историческо познание.

Същото важи и за Паисий. Сравним ли отделни пасажи от неговата „историйца“ със съответни текстове от такива истории на България, които са признати като научни изследвания, ние ще подложим на строга проверка близостта му до отбелязаните по-горе способности. С такава именно цел тук ще съпоставя отделни пасажии от три различни по своя профил съчинения: „История славянобългарская“, „История разных славенских народов...“ от Йован Раич и „История на България“ от Людовик Албрехт Гехарди — виден немски историк, специалист по Югоизточна Европа, професор в Рийкарската академия в Люнбург и член на Историческия институт в Гьотинген. Неговата „История на България“ има 232 стр. и заедно с историите му за Илирия, Унгария, Галиция, Далмация, Хърватско, Сърбия, Босна, Дубровник, Румъния, Валахия и Молдавия образува т. XV от издаваната тогава „Обща световна история“.

С оглед на нашата задача могат да бъдат съпоставени подробните описания за покръстването на българите, политическия и културния напредък по времето на цар Симеон, падането на България под турско робство и пр. Нека обаче вземем откъса за цар Самуил, тъй като в „История славянобългарская“ той отразява и онова, което най-много поставя под съмнение научното в подхода на нейния автор — религиозното в съзнанието му.

1. Частта за българския владетел Паисий започва по същество с победите му в битките срещу гърците. В началото — появява той — бог му помагал, „докато бил почиттелен към бога и светците“, но понеже „после се развратил“ и „със завист се подигнал срещу своя род...“ (убил брат си и се самовъзкачил на престола), то „и бог го изоставил“. Нататък автентичният текст гласи: „Гръцкият цар Никифор Урания се повдигнал с войска срещу Самуил, надвил го и ранил в сражението. Той се върнал в своя дом и пусал гръцките господари, които били заробени от началото във войните. Дал на гръцкия крал Азот своята дъщеря за жена и го накарал да отиде в Дураца или Добруджа... Отново Никифор Урания тръгнал с войска срещу България и отнел няколко града от Самуил. Гърците отишли срещу Скопие и Сърбия, Самуил тръгнал срещу Едрене и го разорил и запустил. После се запътил с войската си срещу Скопие, но гърците някак го обсадили и сразили войската му. Поробили много българии и поради голямата злоба, която отначало имал към Самуила и към българите, цар Никифор извършил нечувано от света мъчителство — извадил очите на 15 000 българи и на сто човека оставил един с едно око да ги води и така ослепени, ги изпратил на Самуил. Когато толкова народ дошъл при цар Самуил и той виждал българските мъки и поругания, веднага се разболял от сърдечна болест и след време умрял. Така Самуил заради проливането на невинна кръв, когато избил своя царски род, прогневил много бога и бог изпратил гнева си

върху него и върху цяла България и ги предад в гръцки ръце за много време, както ще се каже.“

2. В труда на Раич Самуиловият период от историята на България заема доста място — отразени са подробно главните моменти от царуването му, състоянието на страната, отношенията ѝ с Гърция и други държави. Навсякъде сръбският историк цитира гръцките извори, а също и трудовете на Дюфрен и Орбини, от които се ползува най-вече. След като посочва, че на 29 юни българската войска била нападната неочаквано и в гръб, той пише: „Нечаяным сим случаем устрасешя Болгари начали бежати, а император обрѣт зграду тую от защитников оставлену, развали, и бегущия гонити нача. Многѣи Болгари ту погуби, множѣиши же поимани живи, сам Самуил едва спасся помощію сына своего. . . Плѣнных Болгар было до 15 000 человек, которым император очи избости повелѣ и всякой сотны по единого едоноока предпостави вожда, и таку их к Самуилу отсла. Повнегда же увидѣ Самуил тако грядущых, от туги терпети неможаше, но в обморокѣ паде на землю аки мертв: водою же и Ароматами мало возвращен, запросил хладныя води, напився же достал каріасм, в коем по двою дню умре.“ И дава източниците — Келрин, т. II, с. 533; С. Е. Зонар, кн. XVII, с. 177. . .; Мавро Орбини, с. 311—312.²¹

3. В немската история събитието е предадено така: „Цар Самуил успя да се отърве със своя син отново и да избяга в съседната крепост Прилеп (Македония). Неговата войска, която той беше изпратил в Солун, за да може чрез превземането на този град да предизвика отстъплението на императора, беше бита от местния комендант Теофилкост Ботаниат. Този комендант Ботаниат отиде веднага със своите пленници при императора, който ги изпрати в планината край град Струмица, за да унищожи останалите български огнища и така да осигури отстъплението си. Ботаният обаче беше този път изхитрен от българите и бе унищожен заедно с войската му. Щом като чу за това несъщестие, императорът се върна в Струмица, завзе крепостта Загоре, придума обитателите на крепостта Мелник да му се предадат и най-после стигна до град Мозинополис. По време на това отстъпление, сигурно в гняв за първата загуба на войската си край Струмица, той изпрати на цар Самуил 15 000 пленници и ослепени българи. Защото били напълно ослепени, вървели в колона по двама и на групи от сто войника, водени от един войник с едно око — един отвратително грозен спектакъл. Изгледът от тази твърде голяма тълпа от потиснати, които бяха направени несъщестии, накара цар Самуил да избуви самообладание, падна на земята като от удар и след два дни предаде дух.“²²

4. Трябва да си послужим и с академичната „История на България“. Ето какво се казва в нея за обрисувания от тримата автори епизод: „Разбрал за готвеното предателство, Самуил не се поколебал да убие своя брат, след което застанал сам начело на държавата. . . През 1014 г. с многобройна армия императорът предприел решителен поход срещу Самуил и навлязъл в долината на река Струмица. Тук той бил спрян от едно землено укрепление при с. Ключ, в най-тесното място на клисурата, зад което се намирали българските войски, предвождани от Самуил. Всички опити на врага да напредне срещнали упоритата съпротива на българите и техния юначен предводител. Но един византийски отряд успял да обходи планината Беласица и се явил неочаквано в гръба им. Изненадани, българите претърпели пълно поражение. 14 000 души паднали в плен, а сам Самуил едва се спасил с малка част от войниците си. . . Българите

²¹ Ионанъ Раичъ. Історія разныхъ славенскихъ народовъ наипаче же Болгаръ, Хорватовъ и Сербовъ. Из тмы забвенія изытая и восвѣтъ історическій произведенная. . . Въ Виенѣ, 1794, с. 417—418.

²² L. A. Gebhardi. Geschichte von Bulgarien. Allgemeine Weltgeschichte von der Schöpfung an bis gegenwärtige Zeit . . . T. XIV, ч. II, Leipzig, 1782, S. 95.

се организирали отново и под водачеството на сина на Самуил Гаврил Радомир унищожили напълно един византийски отряд. . . Разирей от тази несполука, Василий предприел варварска и безчовечна мярка, като наредил да ослепят пленените Самуилови войници и да оставят на всеки сто души по един едноок, за да ги води. Ослепените войници били изпратени на Самуил, който не могъл да издържи жестокото зрелище, получил удар и наскоро починал.²³

Сравняването на приведените по-горе текстове налага следните по-важни изводи:

1. Грешки и несъответствия от фактологично естество са допуснали и тримата автори. Това обаче се дължи не толкова на подхода им, отколкото на различията в използваните източници и на тогавашното състояние на българската история. Както у Паисий, така също у Раич и Гебхарди изпъква убеждението, че разказаното е вярно и установено веледствие на положени от тях усилия да разберат написаното в изворите.

2. Сравнително най-точно и с очевидни сходства в описанието е предаден трагичният край на цар Самуил и войниците му. И тримата автори разкриват своя хуманизъм: акта на ослепяването Паисий нарича „нечувано от света мъченичество“, Й. Раич го счита неморален акт, а Л. Гебхарди — „един отвратително грозен спектакъл“. Потресен дълбоко от „българските мъки и поругания“ според първия, от „тако грядущих“ според втория и от „голямата тъпла. . . , нещастни“ хора според третия, Самуил умира от сърдечен удар.

3. И тримата автори виждат в печалния край на Самуил един трагичен епизод от българската история и тази тяхна преценка е в пълно съответствие както със старите извори, така също и с отношението на всички историци от XVIII в., които са писали по този въпрос.

4. Същностните различия засягат обяснението на причините за настъпилния обрат във военните действия и в положението на българите:

а) В началото и в края на своя текст Паисий говори за прегрешението на българския владетел пред бога; настъпилният трагичен обрат е наказание („поличба божия“) за това, че Самуил се „развратил“. Тук религиозното в съзнанието на автора сякаш напълно е изместило проявената на други места мисъл за ролята на отделни обективни фактори.

б) В останалите два труда наблюдаваме нещо друго: Й. Раич се придържа към изворите, а Л. Гебхарди цели тяхното по-свободно тълкуване — разкрива обстановката, изтъква противоречия в данните, отхвърля погрешното и взема сигурното.

По същество забелязаното изчерпва сравнението на приведените откъси от трите истории. Но за подхода на Паисий трябва да се каже още нещо. В цитирания тук пасаж бог се отличава от оня бог, който (според дадени на други места в текста пояснения) не е забравил българите и не е престанал да мисли за тях. В гнева си той им изпраща сега такова жестоко наказание, което по-скоро изобличава неговата нечовечност. Трагичният завършек на „провинилия“ се цар („видял българските мъки и поругания, веднага се разболял от сърдечна болест и след късо време умрял“) предизвиква в края на разказа патриотична жалост към него и по българското страдание, докато „справедливият“ бог изгубва доверието и обаянието. Абсурдният от научно гледище религиозен коментар на Паисий има несъмнено емоционален подтекст, логичен и обясним е той повече като момент от разговора с читателя в духа на традицията. И още една подробност от такова естество. Докато библейския разказ за сътворението на света Паисий оставя като „заемка“, сега той се намесва активно с поучения, които в

²³ История на България. Т. I. С., 1954, с. 145, 149.

друго време и при други условия еволюират до религиозната мистика в „Злочеста Кръстинка“ и „Пиян баша“ на Илия Блъсков.

И все пак запомня се и въздейства най-много историческата част на изложението: пар Самуил убил своя брат, неговата войска първо побеждава и после е сразена, отмъщението е нечовешко, страшно и „нечувано от света мъчителство“, българският владетел пада физически и психологически сломен. Това въпреки е и основният компонент на историческото познание, до което Паисий стига, търсейки по свойствен за науката път истината в българската история.

Не е ли в такъв случай наложително да се отнесем с по-голяма критичност към онова широко разпространено становище, което признава на „История славяноболгарская“ *патриотичните* подбуди и отрича *научното* в подхода и целите на нейния автор, а заедно с това и на формираното от него историческо познание и на българското Просвещение въобще? Като прави известни аналогии с труда на Й. Раич, Михаил Арнаудов обобщава: „Не научната истина, а *практическата* нужда да се осъзнае народът ни и да бъде издигнат пред света като достоен за свобода и напредък интересува преди всичко и Паисий.“²⁴ Като възразява на изказаното от Владимир Топенчаров мнение относно наличието на „диалектическа мисъл“ у Паисий,²⁵ Димитър Косев пише през 1962 г.: „До сега всички изследователи на Паисиевия труд — Дринов, Шишманов, Б. Пенев, Г. Бакалов, Державин и др. — считаха, че той няма научна стойност. Те виждаха силата и значението на този труд не в неговите научни достойнства и постижения, а в онова ново, дълбоко и патриотично чувство и в новите прогресивни идеи, с които той е проникнат. . . Значението на Паисий като историк се състои в това, че той постави началото на издирванията върху миналото на българския народ в България.“²⁶ В единство със същата теза Георги Гачев поддържа, че авторът на „История славяноболгарская“ не различава научното от художественото мислене.²⁷

Такова е традиционното гледище по въпроса. На него противоречат посочените в Паисиевата история моменти и съображения от общометодологическо естество. Също и много съпоставки с труда на Й. Раич, на когото най-често специалистите се позовават с цел да отграничат патриотизма на Паисий от средствата и целите на научното изследване. Как тогава да обясним обстоятелството, че Раич се насочва към историята от подбуди и съображения, които са основни и за Паисий, а именно: актуалните задачи на народа, ролята на историческата наука въобще и ползата от нея в национален план, незадоволителното състояние на сръбската история (за Паисий на българската), невярното или тенденциозно представяне на народа в чуждестранните проучвания и пр., което само по себе си налага развитието на отечествената историография. „И когато он *разсуждал* — пише той, — в чем бы *наипаче отечеству своему* услужен *показаться возмогл*, внутреннее нѣкое ощутил в себе, тако рещи мановеніе, еже древности и приключения рода своего от самага начала до нынешних времен, у *доверных* аукторов поисков свидетелств, . . . на матерним діалектѣ исторически описати в кратцѣ.“

Не по-малко важно е също, че оспорваното тук гледище е противоречиво само по себе си. Твърди се, от една страна, че значението на Паисий е в неговото „дълбоко патриотично чувство“, а, от друга — „в новите прогресивни идеи“.

²⁴ М. Арнаудов. Паисий Хилендарски. Личност. Дело. Епоха. Второ допълнено издание. С., 1972, с. 72.

²⁵ В. л. Топенчаров. Цит. съч., с. 301.

²⁶ Д. Косев. За идеологията на Паисий Хилендарски. — В: Паисий Хилендарски и неговата епоха. . . , цит. изд., с. 28.

²⁷ Г. Гачев. Ускоренное развитие литературы. М., 1963, с. 27.

Но се забравя, че патриотизмът и „новите прогресивни идеи“ не изключват, а *предполагат* научното начало, свидетелство за което е и разглежданата творба. Признава се на Паисий заслугата, че той поставя „началото на издирванията (к. м.) върху миналото на българския народ в България“, но се отрича задължителният за всяко *издирване* научен подход. И още нещо: патриотичната идея на разглежданото съчинение и присъщите му черти на художественост не променят основното му предназначение на историографски труд. Една от главните причини за това е в самия подход към предмета на произведението — историята въобще, или историята само на българите. Когато през 1765 г. С. Врачански я преписва и отправя знаменитото си заклинание към ония, които я откраднат или унищожат, той прави това не единствено поради патриотизма и нейните художествени качества, а и поради придобитото убеждение за националното значение на изнесената историческа аргументация. Така е и с други някои преписи, както личи от предисловията и приписките към тях. Признаваме ли, че „История славяноболгарская“ е източник на историческото познание (а тя несъмнено е такъв източник), то нямаме основание да отричаме историческо мислене у Паисий и научното в подхода му. Така стои въпросът: „Практическата нужда да се осъзнае народът ни“, „дълбоко патриотичното чувство на Паисий“, а също и връзката на неговата творба с литературата не изключват научното начало. То пък от своя страна с нищо не намалява патриотизма и художествените качества на стила на Паисий. Нито един от тези два критерия не трябва да се абсолютизира.

Ето и други някои съображения, които подкрепят застъпеното тук схващане. Паисиевата книга означава значителна победа над разпространявани тогава заблуди за историята на българите. Освен за всички периоди на нашето Възраждане този величав двубой на истината с незнанието заема важно място още в произведенията на българските книжовници-католици, обхваща дамаскинската книжнина, играе важна роля в жизнения път на П. Павлович и насочва развитието на Хр. Жефарович. Едва сега обаче той се води умело от позициите на една сравнително най-пълно промислена концепция, защитена в исторически план едновременно с националния патриотизъм и свойствената за историческото познание аргументация, без което няма борба на *знанието* с незнанието. А това е главното. И тъкмо защото е така, отношението на „История славяноболгарская“ и към тази толкова характерна за епохата борба представлява също първостепенен критерий за близостта ѝ до просвещенските идеи на века. Българският историк полемизира (т. е. воюва) по различни въпроси, но винаги в случаите, когато трябва да отграничи неистината от *истината* и към нея да прикове вниманието на читателя. В монолога и в полемиката му изобщо наред с патриотичната ревност стоят уважението към историческата истина, защитата на националното достойнство и народната свобода, изобличаването на „отцегугателите“ и враговете на разбирателството между народите, превъзможването на невежеството. Като счита, че всичко това е в съгласие и с „волята божия“, Паисий оспорва мнения на чуждестранни и български автори, отхвърля погрешните им твърдения и особено тенденциозното премълчаване на определени културно-исторически факти от миналото на българите, съгласява се с приемливи за него истини, внасяйки и в тях отделни уточнения.

Най-високата точка в полемиката е дълбоко несъгласие на българския историк с „неразумните отцегугатели“ и разпространителите на неистини за българите. Онези, с които спори, той обособява в две групи. Към първата отнася сръбски монаси, гръцки фанариоти и всички други, които се присмивали на българите, обиждали националното им достойнство, поставяли себе си и своите народи над тях; към втората група причислява отродяващите се българи, наречени обобщено „неразумни и юроде“. Важно при това е, че Паисий ги харак-

теризира не в зависимост от националната им принадлежност, а с оглед на тяхното погрешно становище по жизнени въпроси на българската народност, на историческия момент тогава. И в двата случая една от главните причини за осъдителното им поведение Паисий вижда в незнанието. Първите имали частична представа за собствената си история, възприели неистини за българите и говорели погрешно за тях. Другите пък не знаели родната си история — в „люютото време“ на робството „загинали ония царски истории и кондики за българските патриарси и архиепери и на много светци житията и службите“. Така българите останали неграмотни и без своя история, та някои от тях поради невежеството си „отиват по чужди езици и обичаи“, търпят без възражения укорите на първите. В това обстоятелство Паисий открива реална връзка между двете групи, поради което на съответни места в труда си оспорва тяхната позиция едновременно.

Но как? Какво противопоставя в спора — нови измислици или промислени от него самия аргументи? Патетично самоизтъкване или разумно вглеждане в историята и съвременността? И в тази връзка Вл. Топенчаров обръща внимание на нещо съществено. „Преди да се спори в манастирите — пише той, — спорът съществувал във от тях. Монасите спорят не в друг век преди Паисиевия, а през века, в който Паисий обикаля българската земя като таксидиот...“²⁸

При така подчертаната актуалност и неизбежност на спора за автора на „История славяноболгарская“ е имало две възможности: да защитава българите с доводи, които преповтарят приёмите на оспорваната „патриотична“ позиция, или пък да издиря първопричината на недоразумението и да обори следствието. Първата възможност е неприемлива за човек, ориентирал вече мисълта си към едно историческо изследване. Вътрешно са му чужди раздорите — резултат на „слабоумие“, а достигащите до него разпри (потвърдени и от Д. Обрадович) са били именно такива. Ето защо избира втората възможност. „Затова не можах да изтъпя това в Хилендар, излязох и дойдох в Изиграф и там намерих много сведения и писания за българите“ — изповядва историкът.

В тази постъпка просвещенското у Паисий получава реален израз — без нея той би бил калугер или историограф-хронист, враг на суеверията и т. н., но не и мислител от нов тип, устремил се към истината за историята и живота на своя народ. Едва ли някога ще се установи всичко, което е прочел по този път към истината и как точно е оформил становището си по актуалните въпроси на деня. Но не е малко и онова, което вече знаем, за да видим и в този случай белези на вътрешното му сродство с Просвещението, на движението му към сигурното в историята. „Големият смут“ и несъгласие между братята за него са следствие на възприети в историческите изследвания неверни констатации, или на тенденциозно изопачаване на фактите поради невежество и леност на ума. Мавро Орбини „бил латинин, не почита българските и сръбските светци...“, за сръбските светци пише лошо и скрива, а за българските никак не споменава; сърбите написали за Стефан Силни „самонадеяно“, неточност има и в проучванията за гърците; българската история не била разработена, а написаното — противоречиво. В същия дух се изказва в края на века и Йеросхимонах Спиридон: „Чуждоостранний язици писали о своих...и о наших още и писали, обаче не вси ровно и несогласно.“ При подобно състояние на нещата — мисли Паисий — хората усвоявали невярното, а някои безкритично и тенденциозно насаждали самолюбие и надменност. Така за него става ръководно правило и характерният за просвещенците стремеж разговорите по обсъжданите въпроси да се пренасят от сферата на полузнанието и грубите нападки върху основата на знанието. Тази демократична и творческа амбиция, чрез която започваме да се при-

²⁸ Вл. Топенчаров. Цит. съч., с. 14—15.

общаваме към изискванията на новата епоха все по-активно и резултатно, не побеждава изведнъж. Но с борбата за нейното осъществяване са свързани постиженията на историзма, качествени изменения в мисловността на личността и в идеала на българската литература, близостта на „История славянобългарская“ с идеите на Просвещението.

* * *

Направените по-горе съпоставки с други истории потвърждават една от същностните черти на новия тип историческо познание — изследователското в подхода към предмета и задачите на историята. Но те не изчерпват ни най-малко сравнителните аспекти на „История славянобългарская“. Освен установяването на преки генетически връзки с европейската историческа наука от XVIII в., които в нашия случай са минимални, особено важно значение за изясняването на въпроса имат идейно-естетическите типологически прилики. И неслучайно вниманието към тях е ярко изразено в публикациите за Паисий.

Първи по това време и значение предпоставки за изясняването на тази страна на въпроса набелязва още Иван Шишманов през 1890 г. със статията си „Паисий и Русо“ (в кн. 7—8 на сп. „Деница“). Колкото повече впоследствие се подчертава значението на „просвещенския момент“ в „История славянобългарская“, толкова по-убедителни изглеждат опитите на учените да видят духовния образ на нейния автор в светлината на демократичните обществени идеи на XVIII в. Боян Пенев например свързва решаването на задачата с аналогични моменти от развитието на сръбската историография, с дейността на Евгений Вулгарис в Атон и с общото значение на създамата се там идейна атмосфера.²⁹ Михаил Арнаудов уточнява и разширява направените изводи в същата насока, като обръща вниманието върху социалните възгледи на Ф. Т. Клопшток, Мориц Ариод, Фридрих Ян, Юстус Мозер, привеждайки и неизползувани преди примери от произведенията им. „Първият от тях — пояснява той — е основател на тъй нареченото „Немско движение“, издига високо националнопатриотичната идея и призовава съотечествениците си към вяра в бъдещето на Германия и към почит на домашните нрави и народната книжнина.“³⁰ Останалите „пионери на националната обнова в Германия“, както ги нарича М. Арнаудов, са апологети на простия селянин и този демократичен елемент в социалните им възгледи трябва да се прибави към така добре обоснованата от Ив. Шишманов прилика в идейния контекст на „История славянобългарская“ и „Емил“.

Издирването и обясняването на сходства от такова естество обхваща усилията на много още автори и на първо място Рикардо Пикио, Емил Георгиев, Христо Христов, Петър Динеков, Велчо Велчев, И. Г. Неупокоева, Симеон Дамьянов и др.³¹ Постигнатото в тази насока днес може да бъде разширено с нови типологически паралели.

В панорамата например на отбелязаните аналогии с немското Просвещение следва да включим несъмнени сходства от идеите и голямото твор-

²⁹ Б. Пенев. История на новата българска литература. Т. I, С., 1976, с. 471—472.

³⁰ М. Арнаудов. Паисий Хилендарски. Личност. Дело. Enox. С., 1972, с. 109—111.

³¹ R. Pichio. Cfr. Annali del Baronio-Scarga e la „Storia“ di Paisis Hilendarski. — Ricerche Slavistiche, Roma, 1954, No. III, p. 211—233; Емил Георгиев. Българската литература в общо-славянското и общоевропейското литературно развитие. С., 1972, с. 149—172; Велчо Велчев. Паисий Хилендарски и Атонската монашеска република. — Паисий Хилендарски. Юбилеен лист, пос. изд., с. 2; Христо Христов. Паисий Хилендарски. Неговото време. Жизнен път и дело. С., 1972; Петър Динеков. Паисий Хилендарски и Доситей Обрадович (Една историческа аналогия). — Във: В чест на акад. Димитър Косев. Изследвания по случай 70 г. от рождението му. С., 1975, с. 59—69; също и в кн. При изворите на българската култура. С., 1977, с. 100—107; И. Г. Неупокоева. Общие черты европейского романтизма и своеобразие его национальных путей. — В: Европейский романтизм. М., 1973, с. 10.

чество на Й. Г. Хердер. Както е известно, бележитият немски хуманист работи в две основни за оня период области: укрепването на немското национално съзнание чрез фолклора и литературата, развитието на историческата наука и новото историческо познание. С всичко, което предприема, Й. Г. Хердер се придържа последователно към един от програмните девизи на немското Просвещение и на Просвещението въобще: *знание, светлина, любов, живот*. От 1764 г., когато в Рига започва да събира народни песни, до 1803 г., когато неговите капитални трудове „Гласовете на народите“ и „Идеи към философията на историята на човечеството“ популяризират името му извън Германия, Хердер е неотменно в служба на избраното начало. И тук именно проличават сходства, които привличат вниманието ни: важни опорни точки на голямата национална идея той открива в миналото на немския народ, подчертава национално-формиращата роля на фолклора и езика, като Паисий осмива гневно заспалите в дълбок сън и също като него напомня: Чети, за да знаеш! Все в същия дух посочва за главни елементи на немската слава просто-душието, въздържаността, знанието и труда за благо на хората,³² в съгласие с което издига в култ ролята на народните маси. Народът — мисли той — е гръбнакът на всичко; без народ „няма нация, няма език и литература, която да е наша, да живее в нас и да въздейства“³³.

Този демократичен възглед, чието усвояване е също *предусловие* за близостта на даден деец от онази епоха до идеите на Просвещението, предопределя значителните моменти в разностранното дело на Хердер: издирването на фолклорни творби, проучванията в областта на историята, а така също и научните му интереси към славяните, отразени най-пълно в гл. IV на кн. 16 от „Идеи към философията на историята на човечеството“.

Холм Зундхаузен, който в последно време се занимава подробно с Хердеровото влияние в Югоизточна Европа, свежда същността на следваната от немския мислител концепция за славяните до четири основни пункта: 1. Въпреки различията, които се наблюдават у славяните, те са един народ и заемат огромна територия. 2. Славяните са миролюбиви, никога не са нападали и не са били завоеватели. 3. В миналото те са били гонени и частично унищожавани от немците. 4. Славяните имат ценни добродетели, предстои им голямо бъдеще.³⁴

И в тази точка аналогията води назад към Паисий, по-точно към българската действителност и оформяните сред българите исторически познания за славянството. Макар че нашият книжовник не счита славяните за един народ, за него те също са миролюбиви и войнствени „в бран“, трудолюбиви и със свой принос в културната история на човечеството. Приликите обхващат още разбиранията им относно определящото значение на народа за формирането на нацията, ролята на езика и връзката на историята с новите процеси.

Отбелязвам тук конкретно само този момент с цел да илюстрирам перспективността на подобни паралели и необходимостта от единство и по-голяма системност в критериите за изясняването им. Ще кажа определено: Паисий можем и трябва да разглеждаме успоредно с всички национални мислители в Европа от XVIII в., които в *историографските* си съчинения обосновават индивидуалността на съответните народи, издигат като идеал патриотизма, свободата, разбирателството и общуването между народите, противопоставят решително истината и знанието на заблудите и невежеството, а демократизма — на варварството в историята и в живота въобще.

³² Herders Werke. In fünf Bänden. Erster Band, S. 36—44.

³³ Jochan Gottfried Herder. Stimmen der Völker in Liedern. Leipzig, 1954; вж. и предговора към изданието, написан от Максимилиан Якубиетц.

³⁴ Holm Sundhausen. Der Einfluß der Herderschen Ideen auf die Nationsbildung bei den Völkern der Habsburger Monarchie, München, 1973.

Сигурните нишки на интересуващата ни типологическа панорама водят към дейци с различен профил в духовния простор на XVIII в., но със свой принос в развитието на историческото познание и неговата взаимовръзка с Просвещението. Сред тях изпъкват Павел Ритер Витезович, Андриа Качич Миошич, Йован Раич, Доситей Обрадович, Евгений Вулгарис, Димитриос Катардзис и други историци на гръцкия народ, Жан Жак Русо, Волтер, Йохан Готфрид Хердер, Аугуст Лудвиг фон Шльоцер, М. В. Ломоносов, румънските историци от Трансилвания (Самуил Мику, Георге Шинкай, Петру Майор), също българските книжовници-католици Кръстю Пейкич и Барон Ксавер де Пеичевич, Партений Павлович и Христофор Жефарович. Положителните резултати в изследването на А. Н. Робинсон³⁵ се дължат между другото и на превъзможнатата от него *билатерална* основа на съпоставителния анализ, обвърнат в труда му широко към идейния и жанрово-тематичен контекст на славянската историография. Нужно е обаче да имаме пред вид, че тесните връзки на тази историография с идеите на XVIII в. не търпят затварянето на Паисий в етническите и тематичните рамки на славянската историография. Напротив, необходимо е съпоставителният анализ да обхваща широко в определена система насоките на историческото познание от епохата на Просвещението.

На тази задача ще посветим една следваща част от нашето изследване „Българското възраждане и европейското Просвещение“. Целта ни тук бе да изтъкнем само някои от основанията, които определят мястото на „История славяно-болгарская“ в идейната система на Просвещението, а именно: хронологическите координати на Паисиевата творба във времето и застъпеното в нея изследователско начало, особеното съотношение на религиозното и гражданско-борческото виждане за съдбата на народа, езиковата характеристика на явленията и отличителните черти на новия тип историческо познание. Анализът на посочените и подобни на тях други особености показва, че Паисий стои в дългата редица на онези историци от XVIII в., които в изследванията от нов тип преобразиха общественото съзнание на своите народи и свързаха историческото познание с идейните насоки на Просвещението.

³⁵ А. Н. Робинсон. История славянского возрождения и Паисий Хилендарский. М., 1963.

„ИСТОРИЯ СЛАВЯНОБОЛГАРСКАЯ“ И ЕВРОПЕЙСКОТО ПРОСВЕЩЕНИЕ

Илия Конев

„История славяноболгарская“ стои в основата на главните методологически проблеми на Българското възрождане. Преди всичко с това, че тя отбелязва най-високия етап в самоопознаването на българите през XVIII в., т. е. в закономерното и главно за нас през този век придвижване към „роде български“. Завършена и разпространявана във време, когато идеите на Просвещението навлизат все по-широко в различните сфери на социалния прогрес в Европа, Паисиевата творба означава и най-решиителната крачка, направена тогава за приобщаването на българската обществена мисъл към тези идеи.

Предварително трябва да обърнем внимание на още няколко общи положения, които поясняват в развитие историзма на Българското възрождане през XVIII в. и сравнителната характеристика на „История славяноболгарская“ в идейната светлина на Просвещението. Най-напред става дума за последователността на историческото познание до Паисий и след него до края на XVIII в. Като има пред вид книжовниците-католици, а също Христофор Жефарович и Партений Павлович, Емил Георгиев пише: „Историзмът на Предвъзрождането (до Паисий — бел. моя) в разглежданите трудове се отличава от историзма на Възрождането с това, че не е насочен *пряко* към пробуждането на нацията, а преследва *друга* (к. м.) цел.“¹

По принцип забелязаното е вярно и бих се присъединил напълно към изложеното мнение, ако връзката на „История славяноболгарская“ с идеите и задачите на предхождащите я произведения е наистина само в посока на така формулираното различие. Оказва се, че застъпената в тях илирийско-християнско-патриотична гледна точка води също до „пробуждането на нацията“. В своите настоятелни съвети към българите да се обединят с католическата църква, както и в обществено-пропагандната си дейност сред българските католици Кръстьо Пейкич влага определено мисълта за политическото освобождение на поробените християни, в това число и на българите; Христофор Жефарович има пред вид патриотичното въздействие на историческите образи от миналото; на същата идея не е чужд и Партений Павлович, колкото и косвено да е нейното отражение в делото му. Ето защо трябва да приемем, че тези „други цели“ са проява и разновидност на пробуждането на нацията, което пробуждане с „История славяноболгарская“ обхваща изцяло историзма и всички области на обществения живот на българите.²

¹ Е. Георгиев. Българската литература в общославянското и общеевропейско литературно развитие. С., 1973, с. 135.

² На този въпрос се спiram по-обстойно другаде. Тук го отбелязвам само с оглед на методологическата постановка на въпроса.

Втората особеност пояснява също появата на „История славяноболгарская“ с оглед на последователността в културно-националното ни развитие, но от друг аспект. Докато историзмът в Гърция, Сърбия и Хърватско например достига през XVIII в. до най-високите си постижения приблизително 50 и повече години след написването на първия собствено историографски труд, то за нашите условия Паисиевата творба отбелязва едновременно най-високата точка в развитието на историческото познание, в преодоляването на средновековния мироглед, във възприемането на просветителски идеи и, разбира се, в изявата на българското национално съзнание през XVIII в.

Третата особеност засяга „първоначалните стъпки“ в идейната еволюция на новия човек и на обществения мисъл на Балканите. Само една част от историците в този район са светски лица, в болшинството си те са духовници. Такъв е и Паисий. Но за разлика от Йован Раич или Партений Павлович например той не достига до никакви административни постове и звания, а остава в ниските йерархически чинове на атонските манастири и е в постоянен допир с народа. Има нещо много вярно в твърдението на Владимир Топенчаров: „В положението на Паисий като таксидиот и народен изповедник е ключът на странната биография на неукния монах. . .“³ Без това не бихме могли да разберем големия факт, че нашият книжовник не е свързан с каквито и да било управляващи кръгове, под чието пряко или косвено настояване са подготвени и публикувани немалко историографски съчинения в Югоизточна Европа.

Това пояснява преди всичко демократизма на Паисий: горешата защита на българския народ и потиснатите народни маси светогорският монах не провежда от позициите на която и да било управляваща сила в Европа, а в съгласие със своя патриотизъм и хуманизъм, с вътрешната си ненавист срещу поробителите. Оттук и обстоятелството, че до 60-те години на XVIII в. „История славяноболгарская“ е почти единствената историографска творба в Балканския район, адресирана пряко до народа като програма за неговото национално развитие. Отличава я и друга важна особеност: тя не е посветена нито на богат български благодетел или служител в някакво учреждение, нито пък на чуждестранни владетели и политически лица. Нямамо е Паисий кому да благодари за поето или изпълнено спрямо него задължение. Нямамо е и кои да му благодарят, защото обективно се случва така, че „История славяноболгарская“ не е резултат на възложена отвън задача, каквито са някои основни историографски съчинения от онази епоха. Затова и сама я донася в родината си, търсейки тук нейните преписвачи и разпространители. Колкото обаятелен е този момент, толкова той е осъдителен за споменатите в малката „история“ „търговци и грамотни“. Друг е въпросът, дали в съзнанието на Паисий тия нарицателни думи носят смисъла на понятието „буржоазия“. Безспорното засега е, че нашият историк е в дълбок конфликт с тях по патриотични и по-широки обществени съображения, което също определя идейния му ръст и доуточнява сравнителната характеристика на произведението в идейните рамки на Просвещението.

Следващата подробност е също от такъв характер и нейното уточняване хвърля допълнителна светлина върху образа на Паисий. Както е известно, в неговия път не са очертани етапи на идейна еволюция; активността му на книжовник е ограничена по време и тя най-вероятно се изчерпва с „История славяноболгарская“; не се знае Паисий да е пребивавал в културни или административни средища на Русия и Западна Европа. Сигурното е, че е бил в Сремски Карловци, но според тогавашните представи „ходих в Немско“ означава нещо повече, поради което въпросът за „пътуванията“ на Паисий извън българските земи остава все още открит. Така или иначе в това отношение той се отличава от всички из-

³ В. Л. Топенчаров. Портретът на Паисий. С., 1959, с. 13.

явили се до 60-те години на XVIII в. историографи в балканските страни, а в национален план — от Кр. Пейкич, Хр. Жефарович и П. Павлович.

Твърде показателни примери намираме в биографията на Доситей Обрадович. Големият сръбски просветител е привличал вниманието на българските специалисти почти винаги, но остава безспорно, че съпоставките с Паисий са правени върху основата на едностранни и несъвпадащи по време данни. А тъкмо пропуснатото или незабелязаното придобива в случая голямо значение, поради което и ще предам по-подробно неговата същност.

На 17. II. 1758 г. сръбският деец бил подстриган за монах. През следващата година, когато Паисий е погълнат изцяло от голямата си идея, той, Обрадович, прочел в манастира в Хопово няколко книги, към които оставил идейно характеризиращи го приписки. В една от тях четем: „Прочетох кнѣгу ЖИТИЈА СВЕ/ТИХ О/Т/Ц. . . аз Доситеј грешни ђакон недостојниј (Хоповац), 1759, априла доверших“. След като в друга приписка пояснява къде, от кого и за колко форинта купил „Сија кнѣга знаменија о пришествији Антихристове“, Обрадович добавя: „и потписах ју својеју рукоју окајаноју“. В края на април прочел още една книга, което потвърдил така: „Почах ђитати аз Доситеј многогрешни черниц и недостојниј ђакон хоповски“⁴. Приписката му към сборката на Йоан Златоуст гласи: „Аз Доситеј грешни хоповац недостојниј ђакон прочетох сију душеполезнују кнѣгу 1759-го ноебра 8-го доверших при игумену кир Теофану. . .“⁵ Така е навсякъде в запазените от този род свидетелства: грешни хоповац, недостојни ђакон, много грешни Доситеј.

По аналогичен начин той е удостоверил през април 1770 г. прочитането и на „Христонија сиреч блага обичаи“, която превел от „елиногречески на сербски език“. Все тогава завършил известната „Книга зовома Доситејева Ижица“, в която също намираме идейно характеризиращи го мисли: „Бог је љубав и за велику љубав своју јест сатворио све ствари, видиме и невидиме, и поради човека уготовао јест своје царство. . .

Мој љубими читатељу! Прими ово неколико листа карте, с лепима рјечима навезане, које сам ја с трудом куповао, далне земље и море пролазећи. Прими, брате мој, прими не за што друго него, кад будем далеко од тебе (телом), ти, видећи ово мало карте, да се споменеш мене, којђу ти се спомињати догођ пишем и по свету гледам. . .“⁶

Последният пасаж не е индентичен по смисла си с цитираните по-горе приписки — повече показателен е за настъпили вече промени в традиционното религиозно съзнание на Обрадович. От една страна, книжовникът и сега подчертава всемогъщието на бог (той създал всички видими и невидими неща), а, от друга — дава свое пояснение и набляга на него; бог е любов и всичко е сътворил за доброто на човека и хората. За промени от такова естество, илюстриращи по своему общия за епохата преход от „рационализма на религията“ към рационализма на здравия разум, говорят още по-определено неговите стихове от 1764 г., записани към един псалтир:

Писма света тко не части,
Он много зла пати,
Јер по ноћи увек ходи
И без тумана броди

.....

⁴ Д. Обрадовић. Сабрана дела. Београд. Т. III. 1961, с. 213—214.

⁵ Пак там, с. 743.

⁶ Пак там, с. 35—36.

Што су, брате, птици крила,
То је нам писмена сила (разр. м.)
Благо брату, ком су мила
Таком и у рају душа била!⁷

Или възторженото му впечатление от одата за патриарх Арсениј Черноевич Четврти в „Стематографија“ от 1741 г., възхваляваща поетическото слово и родолюбивата обществена дейност. Че Обрадович преминава през таква именно *отделяне* от библейските истини в рамките на религиозното съзнание, показват много още негови признания. „Четейки беседите на Златоуст и посланията на апостол Павел — пише той в книгата си „Живот и приключения. . .“, — в моето младо сърце се раждаха и възбуждаха някакви чудни усещания. Оттогава не само наяве, но и насън нищо друго не вълнуваше ума и сърцето ми освен големите библиотеки, академии, училища, където учители преподават различни науки, а учениците подобно на пчели събират меда на мъдростта.“⁸ В Хоново той е под влиянието на любознателния „млад йеромонах Василий“ и в по-голяма степен на игумена Теодор Милутинович, който с вътрешната си нагласа („повече светски, отколкото духовник“, човек с „естествен здрав разум“) напомня Паисий Хилендарски. Тогава именно, в началото на 1760 г., Обрадович е видимо стреснат от съвета му да „избие от главата си (своето) светиничене“⁹, в резултат на което променя отношението си към часословите и развива начален интерес към историографските съчинения. Наскоро след това (3. XI. 1760 г.) последва и неговото бягство от манастира.

Тази идейна еволюция протича последователно след 1765 г., когато Обрадович е в Хилендар и съжалява, че там не срещнал Евгений Вулгарис; повече целенасочена е тя след 1770 г., когато пребивава във Виена, Лайпциг, Хале, Лондон. Сега той изстрава бързо, налага се като бележит представител и теоретик на демократичната светска мисъл в Сърбия: преосмисля отношението си към прочетени преди житийни, историографски и други произведения: застъпва се за ново историческо познание и набелязва негови начала; изяснява се като патриот и утвърждава връзките си с народа, към когото се обръща с дълбоко обмислени напътствия; обявява се в подкрепа на говоримия сръбски език, като в духа на новите убеждения създава и своите най-значителни произведения. „Историята — пише той през 1793 г. в известна прилика и с Паисий — е твърде необходимо, преползено и при това радостно за човешкия род знание. От нея се научава лесно и с веселие какво се е случвало на тази земя от хиляди години, какви промени между хората са ставали, как са съществували големи царства и различни народни владения, по какъв начин и средства те са растели, а след това спадали и пропадали. . .“¹⁰ И още: „Който желае да се ползува от историята съвършено, трябва да проникне до нейната вътрешност и същата ядка да познае и вкуси; т. е. трябва с остроумие и основателно да съди и ясно да покаже защо едно нещо е било така, а не иначе. . . От историята впрочем се получава съвършено познание на човека, на неговите пристрастия и страсти“¹¹ — заключава той в навечерието на XIX в.

До таквава интелектуално извисяване, обхванало и възгледа за историята като човекознание, Д. Обрадович стига в продължителен период от време (почти

⁷ Д. Обрадович. Сабрана дела. Т. III, с. 7.

⁸ Пак там. Т. II, с. 175.

⁹ Пак там. Т. III, с. 54. Съвета на своя игумен, показателен за проникването на новите идеи в Сърбия, Д. Обрадович е предал дословно така: „Пустините, пещерите и светиниченето избий от главата си; на това *днес* реагират *разумните* хора. Ако някой в *днешния свят* се обявява за светец, той или лъже, или фантазира“ (к. м.).

¹⁰ Пак там. Т. II, с. 40.

¹¹ Пак там. Т. I, с. 374, 378.

половин век), извън манастирския уют и под благотворното въздействие на постоянно разрастващо се общуване с напредналата европейска научна, литературна и публицистична мисъл.¹² Той единствен от своите съвременници в Сърбия отива толкова напред в идейното си развитие след 1765 г. С други думи, авторът на „Ижица“ и доскоро „грешният хоповац“ или „богопочтен“ читател на горепосочените религиозни книги се откроява като просвещенец и мислител от нов тип почти след смъртта на Паисий, когато издава и програмни произведения на Сръбското просвещение.

В светлината на казаното изпъква още една особеност. Става дума за координатите на Паисиевата творба във времето и главно втората половина на XVIII в., когато навсякъде историзмът от нов тип е в очевиден подем. „История славяноболгарская“ предхожда значимите съчинения на Обрадович с близо две десетилетия и почти с десет години „История разных славенских народов...“ на Й. Раич; тя е завършена петнадесет години по-рано от предговорите на Кесарие върху румънската история;¹³ С. Врачански я преписва за първи път 43 години преди Георге Шинкай да издаде отделни части от своята тритомна „Хроника на румънците“; първата историографска творба на *хърватски език* („Огледало иллирикум“ от Иван Швер) излиза в Загреб почти едновременно с „Царственик“ на Хр. Павлович — всички преди това (едни от тях образцови изследвания) са отпечатани на латински език; приблизително такова е положението и със словенската историография — големия труд на Антон Линхарт върху историята на словенския народ излиза в края на века.

Естествено този факт не трябва да се надценява. Той има пряко отношение най-вече към източниците и сравнителната характеристика на „История славяноболгарская“. Нейният автор е могъл да ползува „Стематография иллирикум“ на П. Р. Витезович и „Стематографија“ от 1741 г., руското издание на Мавро Орбини и Цезар Бароний, много популярната в балканските страни книга на Дюфрен, една „Кратка немска история на Турция от XVII в.“ и пр., но не и токущо посочените изследвания, които образуват основното ядро на историзма от просвещенски тип в останалите балкански страни. Да не говорим за издадените на немски език трудове на А. Шльоцер, Й. Тунман, Л. А. Гебхарди и Й. Кр. Енгел, които индивидуализират българите и тяхната държава, отделяйки ги във и чрез историята от османистичния универсиум на многобройните изследвания от XVI—XVIII в. Твърдението на Паисий „Не се намери повече писано за българските царе“ е правдиво в своята относителна изчерпателност. Истинското му значение обаче е другаде. Заедно с приведените факти то ни убеждава, че Паисий по свой път стига до една от главните идеи на историзма в епохата на Просвещението — *индивидуализирането* на отделните народи (в случая специално на българите) и подробното представяне на отличаващите ги събития, културни завоевания и народностни черти от позициите на тяхното самостоятелно развитие в бъдеще. В източниците на „История славяноболгарская“ тази идея не е нито ясно формулирана, нито пък проведена като гледище за целите на историческото познание, за да бъде тя взета и пренесена на българска почва от нашия книжовник. Именно в *индивидуализирането* на народите и се състои една от ярките черти на историзма от епохата на Просвещението, както и сродството на Паисий с този тип историзъм. Значително само по себе си, постигнатото до него от Кр. Пейкич, Хр. Жефарович и П. Павлович е несъмнена стъпка към такова индивидуализиране, но не и факт на неговото утвърждаване като позиция и задача на българския историзъм.

¹² Срв. у: J. Деретих. Доситеј и негово доба, Београд, 1969.

¹³ Вж. Alexandru Dutu. Coordonate ale culturii românești în secolul XVIII. București, 1968, p. 131—155 и сл.

Разбира се, главното е в конкретното отражение, което характерни за Просвещението идеи получават в концепцията на „История славянобългарска“, т. е. в новата езикова характеристика на явленията, в патриотизма и критическото осмисляне на историческите данни, в национално-формиращото предназначение на историческото познание и пр.

Да се спрем най-напред върху езика на Паисий. Наричаме го новобългарски, но предимно с оглед на мястото му в историческия развой на родния език и съотношението, което са получили в него народните и черковнославянските елементи. „Езиковото проучване на Паисиевата история — пише Елена Георгиева — има значение преди всичко с това, че може да хвърли известна светлина върху сложния, труден и все още нерешен въпрос за възникването на съвременния български книжовен език, върху характера на неговото историческо развитие и върху установяването на норми в него...“¹⁴

Въпросът обаче има и друга страна — също важна, а в случая и с първостепенно значение дори. Става дума за съдържанието на употребените от Паисий понятия, като *история, разум, знание, наука, истина, народ, отечество, читатели, учени, пророци, прости, културни, търговци, грамотни, земедельци, овчари, справедливост, човеко безумие, измама, божия воля, неразумни, съществено, беззаконие, театър, скръб-жалост, книжовно умение, мъдрост, люто време, самодържавство, самонадеяно, книга на живота* и пр., които в неговите представи и в контекста на самото съчинение имат и по-широк смисъл. Боню Ангелов обърна внимание върху подобни изрази в езика на Павлович: „софистически аргументи, силогизъм, сходник или шпион, съученик, принцип (= принц), монарх, национов... , диалект... , математика, гробница, кореспиндира, злострадание... , академия... , музика, орган, вертеп“¹⁵ и др. И с право вижда в тях едно от доказателствата за близостта на Павлович до езика и мисловността на новото време.¹⁶

Характерни по принцип за езика и терминологията на модерната историческа наука, едни от приведените изрази се срещат и в историографията на другите балкански народи, където също очертават езиковата граница на новото историческо познание. В преобладаващите случаи илюстрират духовната еволюция на авторите и показват, че в техния език навлизат в резултат на връзката им с духовната атмосфера в свободните европейски държави. Например за Обрадович до 60-те години те не са изобщо обичайни — тогава той мисли и си служи с езика на религиозните съчинения, които чете. През следващото десетилетие обаче напредъкът е огромен — свойствени за книжовника Обрадович стават говоримият народен език и много фрази от речниковия фонд на модерната наука, публицистика и литература.

¹⁴ Е. Георгиева. Наблюдения върху езика на Паисиевата Славенобългарска история. — В: Паисий Хилендарски и неговата епоха (1762—1962). Сборник от изследвания по случай 200-годишнината от История славянобългарска. С., 1962, с. 345; А. Кирянов. Народности елементи в езика на „История славянобългарска“ (пак там, с. 379—397); А. л. Милев. Гръцките и латинските думи в Историята на Паисий Хилендарски (пак там, с. 401—409). Вж. там и подробна библиография по въпроса.

¹⁵ Б. Ангелов. Съвременници на Паисий. Т. II. С., 1964, с. 53.

¹⁶ Петър Динев заставя на друго становище: „Новото не е в стила и системата на изразни средства, но в проблематиката, в постановката и третирането на обществените проблеми извън религиозното мислене, извън отношението им към черквата“ (вж. Човекът в „История славенобългарска“. — В: При изворите на българската култура. С., 1977, с. 80). По-правилна изглежда формулировката в предговора към подготвеното от него юбилейно издание на историята: „Новото е преди всичко (к. м.) в актуалността на проблематиката“ (с. 14), тъй като в случая не се изключват ролята на „стила и системата на изразни средства“.

Подобно значение за Паисий ще да са имали прочетените от него „много, премного книги и истории“, а заедно с тях и непосредствените му връзки с народа. Същото важи за Кр. Пейкич и П. Павлович. Някои от приведените по-горе понятия (разум, истина, вяра, спасение, неразумни, разсуждения, отечество и пр.) се срещат и в дамаскини от XVIII в., характеризирайки в хронологичен план прехода към новобългарския език. Но в тях те са носители на традиционния религиозен мироглед от Средновековието. В дамаскина на поп Тодор от 1756 г. например са употребени единствено като понятия за религията, вярата и бога в неговата повсеместна справедливост: спасение в бога, вяра в бога, разумът е даден от бога и служи за опознаването му, отклонението от божите закони е „безразсудство“ и „неразумно“. Друг смисъл и друго предназначение нямат. Не представлява изключение дори проповедта „На елине и на разсуждение между Петра и Платона“, която предполага по-различен езиков контекст. В нея четем: „Где есѣ елиински мѣдрѣци, тѣщеславни и грѣделиви, где атинское високоумие, где философом бледословие, един мало именити ꙗко доле въсе ваша мѣдростѣи сам прослави свое ꙗтачество и свое име. . . Да видим житие Платоново и Петрово, кои хошет бити ради похвала, и кои хошет ради присмех. . . И аще кои бѣдетъ възпитанъ въ блѣгочестіе, и мали дети мѡгѡтъ разсѣмѣти Платоновѣ лѣжовни закони и гнѣсни поучѣніа. . .“ Или: „Не подобае да се надеемъ на наше право житіе, да полѣчимъ спсѣніе, нѣ на милостъ бжїе да се надеемъ. Аще кои се есѣ сподобиле, и познали есѣ истинною, верѣи правою, великоо вниманіе да имате, да не досаждае благодетелю, егда есѣмъ познали истинною верѣю.“¹⁷ В единство със заявеното тук отношение към езика стои и самоназванието на книжовника: поп Теодор Непотребни.

Оказа се, че всяко от цитираните по-горе понятия характеризират Паисиевия език като новобългарски в хода на националния езиков развой и същевременно като език на модерната епоха. В първия случай те са доказателство за последователността на общите процеси в една област, която при нашите условия предстои да придобие първостепенно значение. Във втория случай те са също белег на последователност, доколкото тяхната употреба в дамаскините и особено в съчиненията на книжовниците католици и П. Павлович е свързана с известни отклонения от използването им като символи на традиционна религиозна мисловност. Но значението им проличава напълно извън тази последователност. Те отразяват новите по дух разсъждения на автора, обобщенията и гражданските истини, които Паисий внушава еднакво на читатели и слушатели, взели „присърце своя род и своето българско отечество“, и на ония, които „не обичат да знаят за своя български род. . . не се грижат за своя български език. . . и се срамуват да се наричатъ българи“.

Никъде преди това те не са имали такова предназначение и не са били в такава степен изразители на патриотичния идеал, на преобразяващата поведението на българина мисъл. В двата предговора, в послесловието и навсякъде в „История славяноболгарская“, където се имат пред вид съвременни обстоятелства и открити от него истини, Паисий се придържа към един своеобразен по своему „диалектичен“ подход. В едни случаи тръгва от понятията-идеи и чрез тях обяснява отношението си към явленията на живота, в други пък (и това е повече типично) за отпращава точка взема интересувачи го прояви на българската действителност. Същевременно в ония части на произведението, които засягат най-вече миналото на народа, следва свойствен за науката метод: изнася систематизираната информация и обобщава посредством сполучливо избрани термини. Така че отличителен белег на съчинението става постигнатото от Паисий един-

¹⁷ НБКМ—БИА, дамаскин, № 322.

ство между стил, система от изразни средства и постановка на обществени проблеми.

Нека се задържим при тези важни особености, като отбележим най-напред отражението им в двете редакции на първия предговор. В „Ползата от историята“ понятията „обогатяване на разума“, „благочестие“, „правда“, „църковна и гражданска история“, „играта на тоя свят“ и пр. са заети, изглежда, от предговора към руското издание на Барониевия труд „Деяния церковная и гражданская“. Паисий запазва научното и религиозно-утилитарното им съдържание, но в известна степен променя тяхната абстрактна универсалност, като отнася към българската действителност вложената тук мисъл за „превратностите на човешкия живот и обратите на благополучието в него“. В същност той въвежда своите „читатели и слушатели“ в една от главните идеи на произведението: полезното по принцип изучаване на историческите явления за българите е полезно и поради обстоятелството, че стимулира вярата им в техния утрешен ден.

Това изменя целия подтекст на изложението, включително и съдържащата се в него апология на божественото начало: бог знае всичко и неговите присъди са свети. На преден план изпъква свойствената за Паисий вътрешна взаимовръзка между *разум—история, минало—настояще, истина и национална съдба*. Отклоненията от първоизточника са в тази посока и те говорят определено за двата типа мисловност, срещнали се върху страниците на неголемия ръкопис. Добре промислените и по начало верни констатации в първия предговор за ползата от историята *въобще* са последвани във въведението на Паисий от поучения, съвети и откровения за българите. Различията се потвърждават и от оригиналното в общите за този научен, художествен и публицистичен стил похвати.

Да вземем например градацията. У Скарта тя е в духа на рационализма и на преклонението му пред универсално-позитивистичното предназначение на историята: „Искаш ли да видиш като на театър играта на тоя свят... — пише авторът, — как господствуващи и гордеещи се между народите племена, силни и непобедими в битките, славни и почитани от всички, внезапно отслабваха, смиряваха се, упадаха, загиваха, изчезваха — чети историята.“ Градацията у Паисий запазва този характерен за времето компонент, но е свързана и с идеята за ползата от историята в неговия националнопатриотичен смисъл, с чувствата на дълбока симпатия към ония „читатели и слушатели, които обичат и имат при сърце своя род...“, с възхвалата на обикновения човек и сега откривания народ на утрешния ден. Наред с конкретното предназначение, което има в текста, токущо цитираната мисъл е поставена по такъв начин в логическо единство с използваните тук от Паисий качествено нови елементи на градация: „потребно и полезно“, „неразумни и юроде“, „орачи, копачи, овчари и прости занаятчии“, „най-силни и най-почитани“, „мъдри и културни“, „събрах и обединих“, „много и премного книги“.

Различията в тази насока са толкова съществени, че само те дори биха били достатъчни да покажат направената от Паисий твърда крачка напред към стила и мисловността на новото време. Но основанията стават още по-големи, когато вземем под внимание промените в деистичната нагласа на заетото четиво. С право Христо Христов цени особено много категоричното несъгласие на Паисий с примиренческото възклицание на част от сънародниците му: „бог е забравил българите“¹⁸. Подобно мнение поддържа и Петър Динеков: „От подробната текстологична съпоставка се вижда, че Паисий се е постарал да намали религиозния характер на предговора и да го приспособи към народностната задача, която си е поставил в „История славяноболгарская““¹⁹.

¹⁸ Хр. Христов. Паисий Хилендарски. Неговото време. Жизнен път и дело. С., 1972.

¹⁹ П. Динеков. Цит. съч., с. 77. Вж. също далената там характеристика за П. Скарта и библиографията за него.

Налага се да се задържим малко повече при този въпрос. Верен на своя здрав усет за нещата, в случая първият идеолог на Българското възраждане стои условно близко до постановки на историческата и философската наука от XVIII в. относно изменяемостта или „променчивостта на света“, както е написано в „История славянобългарская“. „Понякога ни се струва — разсъждава той — като че (бог) не се грижи за нас, като че ни е пренебрегнал с безкрайна забравя, *но не е така* (к. м.). Може би в летописите и историите на евреите да се узнае как много пъти ги предаваше в плен и запустение и пак ги събираше и закрепваше в тяхното царство, както и сега се вижда от упадъка на източното гръцко и българско царство. И, струва ни се, че не окончателно бе отхвърлено и забравено от бога. Но кой ще постигне ума господен или кой ще последва неговите съвети, за да възстанови пак и събере разпръснатите и изцери съкрушените!“ И отговаря в духа на източника: „Това знае само бог със своите свети присъди. . . . Неизследима е бездната на неговите съвети за управлението на тоя свят и промисълта.“ За „намалвяване“ на религиозното тук и на други места не може да се говори. Пък и липсата на подобно „намалвяване“ не трябва да предопределя изцяло отношението ни към типа историческо познание в „История славянобългарская“. В Предисловие обаче Паисий наистина уверява сънародниците си, че те не са забравени в надвисналия над България мрак и че спасителната сила са самите те — орачите и копачите (не в буквалния смисъл, разбира се), към които се и обръща с пламенните си призови.

Малко на брой, но симптомни, промените засягат най-консервативната страна на религията — нейния песимизъм: всичко е предопределено от бога; смъртните няма какво да предприемат, те трябва само да познаят и следват неговата воля, смирено да посрещат отредената им съдба. Изходната позиция на Паисий е в съгласие повече с логиката на „здравия разум“. Всяка една от неговите констатации съдържа три важни елемента: представа за справедливия бог, която води и към библиейските канони; познание за действителността, което нерядко поставя на изпитание спящата вяра в тези канони; подтик за нейното изменение (бог ще бъде с българите в тяхната борба за свобода и човешки живот) — подтик, който има конкретен революционен смисъл. Не оттук ли започва вярата на тогавашния българин в „бога на доброто и разума“? Вяра, която преминава през всички етапи на Възраждането, за да получи в поезията на Ботев синтетичната и поетически образна характеристика: защитник на робите, вдъхновител на „любов жива за свобода“.

Върнем ли се назад към 1762 г., ще трябва да определим по-точно реалното съдържание, което понятието „здрав разум“ е придобило в представите на българските дейци от онова време. В контекста на историческите условия в Османската империя и на Балканите въобще то изключва атеизма на ранната материалистическа наука, поддържан от някои представители на Просвещението. Тук „здравият разум“ означава единство на религиозното и гражданско-борческото начало в живота на поробените християнски народи, в развитието на обществената мисъл. При това съотношението на двата компонента не е статично. По времето на Паисий и у самия него религиозното е твърде живо, но освободено от схоластиката и догматизма. Те са му вътрешно чужди. Въпреки „зигзагите“ от следващите периоди все по-голямо предимство получава гражданското начало, което е водещо например в мисловността на Неофит Бозвели, в неговата обществена и литературна дейност.

И въпреки всичко бихме постъпили противоестествено, ако религиозното в мирогледа на Паисий представим единствено чрез сигурните белези на присъщото му земно и чуждо на схоластиката отношение към бога. В същото време на нашия книжовник и на българската обществена мисъл от оня период остава чужда не по-малко характерната за европейското Просвещение методична борба

срещу бога и религията. Нещо повече, неговата кратка история не издава почти никакви признаци на придвижване в такава посока. Забелязаното е вярно и за балканистичния контекст на обществената мисъл. Навсякъде в този район богоборството става факт на един по-късен етап, когато се преплита с новите идейно-естетически задачи на националната култура и литература, на науката. Подобно и на книжовници от други страни през 1762 г. Паисий с очевидна непосредственост възпроизвежда библейски разкази за произхода на народа и разделението на езиците, като завършва своята „историйка за десет царе и двама крале“ с традиционното „амин“.

Потвърждаването на този факт е далеч от неговото обяснение. Усвоени не единствено от Библията, а и от самата книжовна практика, възможно е дори от ония „много пъти прочита(ни) различни ръкописни и печатни истории, които русите и московците са издали отделно за славянския род“, посочените разкази са заемка, каквато по принцип са и приведените в историята конкретни данни за царе, войни, нападения, завземане и освобождаване на земи. От тази гледна точка тук забелязваме нещо съществено. Когато се касае до конкретни исторически данни или схващания, Паисий често се вмесва като историк и гражданин, поправя източниците, изразява несъгласие с тях и така открива простор за своите мнения и съображения. Библейските разкази обаче той оставя без каквато и да било интервенция от своя страна, адаптира ги в сбита форма и без обичайните за него назидателни разяснения. Вглеждаме ли се малко повече в композицията на самата творба, бихме установили дори, че те сякаш стоят извън собственото изложение на Паисий. Защото въпреки връзката му с библейските причти то влияе в посока на използваните „ръкописни и печатни истории“, на „здравия разум“.

Като говори за славяните например, Паисий се отклонява от библейската генеалогия за народите и езиците, която срещаме у Мавро Орбини, ударението поставя върху произхода на тяхното име и заселените от тях земи, върху етническото родство на българите със славяните и генезиса на името им — въпрос, който заема централно място в античните източници и във всички истории за България от XVIII в. „Тия славяни са от един род и език с българите — подчертава той. — Когато се населили в оная земя край немците и брандестурите, по едно време се подигнал много народ от тях и отишли пак в московската земя, но москалите и русите не ги пуснали в своята земя и станала голяма война и бран. Тук във войната славяните победили, отново влезли в оная земя и се населили край голямата река Волга. . . Поради тая река Волга ония славяни се нарекли болгари — и били в оная земя много години и времена до 328 г. от рождество Христово.“ Мисълта за бог се появява отново тук и до края на изложението още няколко пъти, но в познатите два аспекта: а) *патриотичния* — бог не забравя българите и няма да ги остави в беда, главното е те да осъзнаят повелята на времето и да издигнат високо своето българско име; б) *научния* — библейската версия е преминала в част от създадената дотогава историография, преплитайки се тясно с отстояваните в нея илирийска, сарматска, вандалска и други концепции за произхода на българите и славяните. И двата аспекта разкриват близостта на нашия историк до господстващите по негово време теории по въпроса. Изследвайки тяхната същност и комбинирането им от различни автори, Венцеслава Бехиньова указва между другото на *отделянето* на Паисий от заетото религиозно обяснение, на самостоятелността му спрямо противоречивите мнения в известната му научна литература. „Разногласията между двете теории (вандалската и сарматската — б. м.) — пише тя — Паисий примирил през етимологията на думата ска(н)давление славяне (с. 11), изоставяйки любимата етимология на „славяни“ от „слава“.²⁰ Така впрочем със своето разбиране, отразено в цити-

²⁰ В. Бехиньова. Барокови черти на българската възрожденска историография. — Литературна мисъл, 1969, кн. 3, с. 113.