

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

Георги Каприв
Софийски университет „Св. Климент Охридски“

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

Georgi Kapriev
St. Kliment Ohridski University of Sofia

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

ЛИТЕРАТУРА

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