

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

Димитър Атанасов

Университетски хуманитарен комплекс „Алма Матер“

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

Dimitar Atanasov

Alma Mater University Centre of the Humanities

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

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

Въведение

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

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

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

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

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

Авторът за своя текст

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

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

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

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

то може да придобие само „тази книга“, мислима в парадигмата на Словото и Писанието.

Паисий, „История славянобългарска“ и средновековната историографска традиция

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

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

Плод на все по-неясните очертания на средновековната жанрова система е и изборът на начална точка на историческия разказ: хрониката в своя нормативен вид представлява изложение на универсалната история, започваща от знаковия за християнина епизод на Сътворени-

ето или живота на Авраам⁴. Тя има за цел да разположи събитията в рамката на свещения наратив, извеждайки условното „сега“ от безусловното „някога“, под което в крайна сметка се разбира „всякога“, намирайки по този начин обяснение на всяко актуално и на всяка акциденция на терена на субстанциалното и свръхбитието. Така историята бива разкривана, като нейният смисъл се отгръща пласт след пласт с изминаването на времето.

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

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

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

⁴ Повече по въпроса вж. Krüger 1976.

Самият Паисий е монах, нему е достъпна онази традиция, произведена във времето на същите тези български царе и светци, за които той събира материали и пише. Съвсем основателно в изследванията на „История славянобългарска“ православният контекст, директната връзка със средновековния мисловен модел е изтъквана многократно (Трендафилов 1996) (макар мимоходом и по-скоро с цел да бъде раз-смыслен посредством твърдението за не особено задълбочената религиозност на българина като народопсихологическа черта). Ето защо той припознава нея като значим културен факт и решава да я продължи, доказвайки неугасналата интелектуална мощ на средновековна България – времето, в което владетелите плащали щедро за култура, а творците създавали продукция, годна да стои в един ред – буквално и преносно – с тази на модните законодатели на епохата, ромеите.

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

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

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

Реторика на Паисиевата историопис

Посланията на Паисиевия текст, макар и мислими през оптичния прибор на националната идея, придобиват собствена плътност именно на терена на Средновековието. Да започнем с идеята за полезността на историята и съзнанието за историчност, което мнозина отправат към представите за модерна национална общност, припознала себе си в Гранд наратива за своето минало битие. Като част от Църквата Паисий е грамотен, представител на исторически говорещото малцинство⁶ на епохата, на онази малка група, чийто глас е ресурсът за изграждане на академичния разказ за миналото след раждането на историческата наука. Заключение, под което ясно прозират очертаванията не на модерното общество, на масовото образование и на пресата, а на социума на средните векове, който излъчва в перспектива само словото на писмовните.

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

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

Без съмнение мнозина биха възразили на интуицията за изначално тясната рецептивна среда на „История славянобългарска“, притегляйки я по този начин я към Възраждане (Дринов 1971), я – още по-старателно – към Просвещение (Шишманов 1890), с довод от самия автор: та нима не е ясно написано, че произведението е предназначено за простите орочи и копачи, за всичките българи, обитаващи

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

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

земята българска?! Подобен принцип може да бъде приравнен – няма спор – с просвещенския идеал за всеобщо достъпно образование, за равенство пред познанието. Самият Паисий привижда собствената си общност като вече изравнена: обстоятелство, което личи във факта, че той намира за българите общ знаменател в душевната простота, разбираана като единичност, непосредственост и незлобливост.

Още по-пълнозначно би зазвучала тази мисъл на фона на средновековната антропология, в чиито принципи хората са изконно равноположени. Справки – казаната вече реч на свети Кирил срещу триезичниците, в която той реторически пита не грее ли слънцето еднакво над всички и не се ли радваме поравно всички на благата Господни. Равенство не социално, каквото между другото мнозина са търсили у Паисий, а по братство у Отца, което изглежда аналитично удържимата концептуална подложка на написано-сглобеното от едно духовно лице.

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

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

Предвид това, че независимо от обстоятелството, че средата на XVIII век е време, в което Гутенберг отдавна е направил своята революция в разпространението на словото, а Паисиевият труд се разпространява по законите на средновековната книга – чрез преписи и

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

преправки, то следва да се съгласим, че наистина предположението, че ръкописното творчество с предимно компилативен характер, довеждащо до обсега на следващото поколение книжовници най-вече плодовете на традицията и оригинални идеи далеч под прага на критичната маса, звучи по-скоро като свръхинтерпретативно насилие над изследваната материя.

Тук лесно би могло да се възрази с аргумента, че в османски условия белезите на модерна Европа си пробиват път доволно мъчно, книгопечатането става масова практика доста късно, ето защо Паисий няма как да надхвърли технологичните ограничения на контекста си. След като историята на техниката все още има да се състои, същото следва без особено притеснение да отнесем и до „История славянобългарска“ – тя предстои да влезе във възрожденски учебници (Бонева 2012), да се превърне в един от основните камъни на Българското възраждане, но не чрез иманентно вложеното в текста, а чрез неговата употреба и преупотреба. Обстоятелство, което преpraща към каноничния статус на „Историята“, който, както е добре известно, е изкован от М. Дринов (Дринов 1871), Ив. Вазов и К. Величков (Вазов, Величков 1884: 5 – 26)⁹. Модерността в българските земи не започва със стореното от видния светогорец.

Паисий Хилендарски и мисленето на средновековната традиция

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

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

повторение-сътворение¹⁰, наричан по-простичко творчество. Последните отгласи на традицията на средновековната славяно-византийска книжовност през XVIII век все по-трудно различават тъкмо този хоризонт¹¹.

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

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

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

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

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

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

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

носредновековна България – този от Битоля, племенникът на цар Самуил – Иван Владислав, се определя като родом българин, потомък на българи майка и баща, самодържец български¹⁴.

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

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

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

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

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

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

със сърдит поглед и почти всякога се обръщал след тях, мърморейки с неприкривана агресия топоси на чутовни византийски поражения.

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

Заклучителни думи

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

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

Дотук написаното, макар вероятно някому да се е сторило провokatивно, съвсем не излиза от добрия тон на съвременните опити в тази насока, осъществявани в други географски региони, където високите и безкрайно нездравословни за организма волтажи на национализма са одомашнени. Ако си позволя да се позова на Питър Бърк

(Бърк 1996: 95 – 103), Ренесансът е средновековен. Традиция и модерност се мислят като пребиваващи на една и съща темпорална плоскост, както настоява П. Рикьор (Рикьор 2000: 32). В разгадаването на Паисий като средновековен творец, осъществил същностно носещото приближение на средновековната традиция към модерното време, противоречие няма.

ЛИТЕРАТУРА

- Аретов 1996:** Аретов, Н. *Българското възраждане и Европа*. София, 1996.
- Бешевлиев 1981:** Бешевлиев, В. *Прабългарски епиграфски паметници*. София, 1981.
- Божилев 1985:** Божилев, Ив. Битолски надпис на Иван Владислав. // *Кирило-методиевска енциклопедия*, т. I, София, 1985, 196 – 198.
- Божилев 1983:** Божилев, Ив. *Стара българска литература*, том II – *Исторически съчинения*. София, 1983.
- Бонева 2012:** Бонева, В. Паисий Хилендарски и неговият исторически текст във възрожденската публичност. // *Електронно списание LiterNet*, 20.08.2012, № 8 (153).
- Бърк 1996:** Бърк, П. *Ренесансът*, София, 1996.
- Вазов, Величков 1884:** Вазов, Ив., К. Величков. *Българска христоматия или сборник с избрани образци по всички родове съчинения*. Част I. Проза. Пловдив, 1884.
- Льо Гоф 1999:** Льо Гоф, Ж. *Цивилизацията на средновековния Запад*. София, 1999.
- Гуревич 2005:** Гуревич, А. *Средновековният свят: Културата на мълчащото мнозинство*. София, 2005.
- Дринов 1971:** Дринов, М. *Избрани съчинения*. Том 1. София, 1971, 163 – 185.
- Иванов 1931:** Иванов, Й. *Български старини из Македония*. София, 1931.
- Иванов, съст. 1914:** Иванов, Й. (съст.) *История славѣноболгарская. Собрана и нареждана Паисием Йеромонахом в' лето 1762*. София, 1914.
- Каприев 2010:** Каприев, Г. *Максим Изповедник. Въведение в мисловната му система*. София, 2010.
- Коларов 2009:** Коларов, Р. *Повторение и сътворение: поетика на авто-текстуалността*. София, 2009.
- Орбини 2012:** Орбини, М. *Царството на славяните*, прев. Н. Стаменова и С. Димитрова, София, 2012.
- Рикьор 2000:** Рикьор, П., *Конфликтът на интерпретациите*, София, 2000.
- Смит 2000:** Смит, А., *Националната идентичност*. София, 2000.

- Трендафилов 1996:** Трендафилов, Вл. *За рамките на литературата*. Варна, LiterNet, 2006 <http://litenet.bg/publish8/vtrendafilov/za_ramkite/paisij.htm> (14.12.2012).
- Хранова 2011:** Хранова, А. *Историография и литература. За социалното конструиране на исторически понятия и Големи разкази в българската култура XIX – XX век*. Том II. София, 2011.
- Шишманов 1890:** Шишманов, Ив. Паисий и Русо. // *Денница*, I, 7 – 8, 1890.
- Шпенглер 1995:** Шпенглер, О. *Залезът на Запада. Опит за морфология на световната история*, т. 1, София, 1995.
- Krüger 1976:** Krüger, K. *Die Universalchroniken*, Turnhout, 1976.
- McCrimdle 1897:** McCrimdle, J. W. (transl.), *The Christian Topography of Cosmas Indicopleustes*, London, 1897.