

ИДЕОЛОГИЧЕСКОТО МОДЕЛИРАНЕ НА ГЕРОЯ



Снимка: Мартин Стефанов

Худ. оформление: Мартин Стефанов

1962: ПАИСИЙ МЕЖДУ „ИНТЕРНАЦИОНАЛИЗМА“ И НАЦИОНАЛИЗМА

Сирма Данова

Софийски университет „Св. Климент Охридски“, България

E-mail: sdanova@uni-sofia.bg

1962: PAISIUS BETWEEN ‘INTERNATIONALISM’ AND NATIONALISM

Sirma Danova

Sofia University St. Kliment Ohridski, Bulgaria

Abstract: The subject of this research is how the symbol *Paisius* was shaped between ‘proletarian internationalism’, ‘communist nationalism’, and a broad perception of nationalism inherited from a right-wing scholarly discourse between the two world wars. The analysis focuses on two anniversary books published within the context of the 1962 large-scale national celebration of the bicentenary of the writing of the *Slav-Bulgarian History* („История славянобългарска“). One book was written by the communist functionary Vladimir Topencharov, while the other was written by linguist Mikhail Arnaudov. Our attention centres on the different perceptions of the concept of ‘nationalism’ developed in the two anniversary editions. The many contexts in which Arnaudov places Paisius of Hilendar in the course of his long scholarly biography, with a view to the course of Bulgarian nationalism, against the backdrop of a lasting uncompromising attitude towards the communist imperatives for representing the ‘new Paisius’, present an interest as well.

Keywords: Vladimir Topencharov, Mikhail Arnaudov, communist nationalism, cult of personality, Russia

Резюме: Предмет на изследването е моделирането на символа *Паисий* между „пролетарския интернационализъм“, „комунистическия национализъм“ и едно широко разбиране за национализъм, унаследено от десния научен дискурс между двете световни войни. Обект на анализ са две юбилейни книги, излезли в контекста на 1962 година, когато се осъществява мащабно държавно честване на 200-годишнината от написването на „История славянобългарска“. Едната книга е от комунистическия функционер Владимир Топенчаров, а другата принадлежи на филолога Михаил Арnaudов. Във фокуса на вниманието са различните разбирания за понятието „национализъм“, изработени в двете юбилейни издания. Интерес представляват и многото контексти, в които Арnaudов вписва Паисий Хилендарски в течение на дългата си научна биография, с оглед на курса на българския национализъм, на фона на една непреходна безкомпромисност към комунистическите императиви за репрезентация на „новия Паисий“.

Ключови думи: Владимир Топенчаров, Михаил Арnaudов, комунистически национализъм, култ към личността, Русия

Годината 1962 е знаменателна за комунистическия режим поне в две отношения: с мащабното честване на 200-годишнината от написването на „История славянобългарска“, от една страна, и с началото на еманципацията на научния дискурс от директивите на БКП, от друга.¹ Предстои да разгледаме две книги за Паисий Хилендарски, които излизат в контекста на юбилея: „Портретът на Паисий“ (1961) от марксисткия историк и журналист Владимир Топенчаров и „Паисий Хилендарски. Личност. Дело. Епоха“ (1962) от филолога Михаил Арnaudов, който в течение на дългия си нелек живот отказва категорично да възприеме както жизнения стил, така и маркистко-ленинската фразеология. Изходният импулс на такава съпоставка на концептуално разминаващи се издания са въпросите: единно ли е понятието за „национализъм“ при двамата автори и как са помирени идеологиите на „интернационализма“ и национализма в прочита на Топенчаров, който се явява представителен за комунистическото усвояване на символа *Паисий*.

Историческа обусловеност на прехода от „интернационализъм“ към „национализъм“ в комунистическа България

Марксисткият научен дискурс по отношение на Паисий Хилендарски, колкото и схематичен да ни се струва, не е единен. Той следва политическата събитийност в Съветския съюз, когато един биологичен случай – смъртта на Сталин на 5 март 1953 г. – се превръща в историческо събитие за страните от целия Източен блок. В български контекст еволюцията от „интернационализъм“ към национализъм настъпва след Априлския пленум от 1956 г. Понятието „интернационализъм“ реферира преимуществено към българо-съветските политически отношения. „Интернационализмът“ е войнствен по отношение на т.нар. „буржоазен“ национализъм. Лозунгът от последното изречение на „Манифест на комунистическата партия“ (1848) на Карл Маркс и Фридрих Енгелс – „Пролетарии от всички страни, съединявайте се!“ – изразява основен принцип на „социалистическия интернационализъм“ – наднационалния характер на борбата срещу

¹ За институционализацията на юбилея от 1962 г. вж. Krasteva 2012: 96–107; Danova 2022: 247–269.

капитализма. Реално завоят към национализма след смъртта на Сталин е особено характерен за всички страни от Източна Европа и особено за Балканите. В Народна република България (НРБ) реабилитацията му съвпада с управлението на Тодор Живков, като самият национализъм става все по-явен и все по-десен в контекста на подготвяните мащабни чествания – 1300-годишнината от началото на българската държава през 1981 и 100-годишнината от основаването на Българската социалдемократическа партия – събитие, гласено за 1991, но възпрепятствано от 10 ноември 1989. Курсът на комунистическия национализъм след Априлския пленум се определя главно от две направления – Македонския въпрос и т.нар. „възродителен процес“. Базовата фактология, свързана с тези събития, както и анализ на причините, довели до тях, четем в изследването „От „интернационализъм“ към национализъм“ на историка Чавдар Маринов (Marinov 2013a). Тук ще се съсредоточим само върху „опитомяването“ на символа *Паисий* за новата комунистическа митология и затова няма да се спираме детайлно на конкретната фактология. Достатъчно е засега да кажем, че фигурата на Паисий е усвоявана и за двете направления. Името му започва да се появява в речи на партийни функционери, като се използва за аргумент против „денационализацията“ на българско население във Вардарска Македония, понеже Паисий бил от македонския край, българин „отгоре до долу“, според определението на Тодор Живков, изразено пред македонския партиен лидер Кръсте Цървенковски и пред Тито на официално посещение в Белград през 1967 г. (вж. Marinov 2013a). Общо взето в речите на Живков името на Паисий се привлича с цел заклеяване официалната позиция на НРБ, респ. на Комунистическия интернационал, отпреди избирането му за ръководител на партията. Критикувайки признаването на „културна автономия“ на Македония с подписването на Бледската спогодба между НРБ и Югославия през 1947 г., Живков подготвя реабилитацията на национализма в нови комунистически форми и формули.

Загубата на утопичния хоризонт на светлото бъдеще се превръща в предпоставка за официално закрепване на режима към един вече малко или много сигурен ценностен ресурс на българския национализъм. Комунистически постулати като „колективизъм“, „вяра в бъдещето“ и идеята за „изконност/органичност на нацията“ могат да бъдат припознати и като характеристики на десния български национализъм между двете световни войни, и като особености на либералния национализъм от времето на високото

1962: ПАИСИЙ...

Възраждане. Въпросът е дали национализмът действително представлява последната надеждна пропагандна опора на БКП за легитимиране на режима, или е всъщност „най-естествената му среда“ (Marinov 2013b), както находчиво се е досетил Чавдар Маринов?

Чий е Паисий през 1962 година?

Проблемът за принадлежността на Паисий към една или друга идеология е в основата си въпрос за произхода: неговото потекло, но и в по-общ смисъл е въпрос, свързан с етногенезиса на българите. Книгите, които ще разгледаме имат разминаващи се версии за произхода на хилендарския монах, но в сърцевината си споделят общ възглед за Възраждането. Ако сме убедени, с оглед съдържанието на книгата на Топенчаров, че става дума за поръчково пропагандно съчинение, то книгата на Михаил Арнаудов е написана и издадена с разрешение на Комитета по църковни въпроси към ЦК на БКП, поискано от Светия синод (Metodiev 2010: 572). Посредничеството на Светия синод не е случаен акт предвид особения статут на автора през комунистическия период. Михаил Арнаудов е от личностите с досие и преди, и след 44-та година (Dimitrov 2007). Преди Септемврийския преврат, освен учен със своите изследвания и административни ангажименти, той е и обществена фигура, един от лидерите на Националнолибералната партия. Заради участието си в правителството на Иван Багрянов е съден от Народния съд, като получава присъда „доживотен затвор“. Излиза след две години и три месеца, когато е на 69 години след застъпничество на български интелектуалци. Макар и в немилост, никога не се приспособява към идеите на новия режим. От 1954 г. е зачислен към Второ отделение на Трето управление на Държавна сигурност Ф.О.Б.Х. – Фашистки организации и бивши хора. Трудно ни е да си представим дали в историята на човечеството съществува повтарящо се определение на едни хора за други.

С оглед на курса на българския национализъм, интригуващо е да се проследи дали се променя и как изследователският фокус на Михаил Арнаудов към определени символи на културната памет в дългия му почти стогодишен живот. Роден в годината на Освобождението, условно казано, той се явява връстник на държавния национализъм. Реабилитацията на Арнаудов настъпва през 50-те години в контекста на стогодишнината от рождението на Вазов, когато е ангажиран от БАН с подготовката за печат на Събрани съчинения на националния поет. Оттогава датира и вторият му изследователски период.

За образа на Михаил Арнаудов, който тук споделяме, сме задължени на изследването на Емил Димитров „Човек на дълга и честта. Досието на Михаил Арнаудов“ (Dimitrov 2007). Разглеждайки двете архивни досиета на Арнаудов, авторът поставя ударение върху достойното му самосъхранение и безкомпромисност към комунистическата идеология. Както пише в един донос за него: „Професор Арнаудов не се е огънал и не се е продал на комунистите“ (Dimitrov 2007: 157). Разбира се, агентът цитира трето лице. Михаил Арнаудов е забележителен случай в българската културна история: „човек с две биографии и две научни кариери“ (Dimitrov 2007: 5), но с единен, що се отнася до конституцията на характера и съдбата, живот преди и след Девети, преди и след Народния съд, преди и след характеристиката „бивш човек“.

И двете юбилейни издания датират началото на Българското възраждане с „История славянобългарска“. Тази идея нито е радикално нова, нито е типично комунистическа – тя се вписва в курса на българския национализъм, условно наченат от първия професионален български историк Марин Дринов. За да бъде изработен национализмът, той трябва да се основава на отрицанието на „врагове“ от чужд етнически произход: антигръцка и антитурска линия в „История славянобългарска“ набеязват и Топенчаров, и Арнаудов. Дотук най-общо свършват приликите. Ако за Владимир Топенчаров е изключително важно да помири „интернационализма“ с национализма, особено след директивата за развенчаване на „култа към личността“, то същественото за Михаил Арнаудов във всичките му публикации за Паисий Хилендарски – и преди, и след 44-та – е отношението между *индивидуално* и *колективно* в историческия процес.

Книгата на Топенчаров има претенцията, че прави единствения реалистичен портрет на Паисий Хилендарски. Макар да съдържа натръшкващи по вида и броя си квазинаучни твърдения, нейната основа е научна, т.е. изданието показва добра осведоменост за историческите и филологическите подходи към „История славянобългарска“. Бихме могли да я определим като научнопопулярна литература. Жанрово съчинението е решено като *солилоквиум* (от латински: *soliloquium*, от *solus* – „към себе си“ и *loquor* – „говоря“) – т.е. разговор със себе си или монолог с определен драматургичен ритъм, в който разпознаваме нямата позиция на антагониста – „буржоазните историци“ (Topencharov 1962: 49). Особено място сред тях има „буржоазният учен фалшификатор“ (Topencharov 1962:117). Съпротивата срещу

1962: ПАИСИЙ...

историографията преди 44-та, наричана от марксистките изследователи най-общо „буржоазна“, е специфично комунистическото в книгата. Партийният монопол над Паисий се състои в претенцията за „редакция“ на историята преди налагането на новия режим, планирано и реализирано в различни чисто научни полета и културни форми през целия период на НРБ. Към „интернационализма“ на Паисий Топенчаров отнася безпроблемно клишета от съвременния политически език: за „История славянобългарска“ твърди, че не се води от „национален егоизъм“ (Торенчаров 1962: 82); уточнява изрично, че у самия Паисий „няма шовинизъм“ (Торенчаров 1962: 82), тъкмо обратното – „той търси дружба с народите“ (Торенчаров 1962: 83). Защишава „равенство на народите“ (Торенчаров 1962: 5). Естествено най-интимната дружба в портрета на Паисий е с Русия „в името на антифеодализма и антидеспотизма“ (Торенчаров 1962: 83): „Затова и с такава любов се отнася Паисий към *руския народ*. Той открива в негово лице противник на турския деспотизъм и следователно – съюзник на българския народ. Във възхищението на Паисия към „народа от северната и полунощна страна“ с нейния силен и як народ“ се показва вярата, която постепенно в този век нараства към освободителната мисия на руската страна, към „Дядо Иван“ [...] Руският народ, воден от великите руски князе, бе спрял плисналата нашироко вълна на мюсюлманските татари.“ (Торенчаров 1962: 84) Изтъкването на славянския произход на българите също е подчинено на идеологията на „интернационализма“ (Торенчаров 1962:48).

Специфично комунистическо в книгата на Топенчаров е и антирелигиозният ѝ характер. Най-напред Паисий Хилендарски е отчужден от монашеската си роля – това се случва с неедин пишещ духовник на Възраждането през комунистическия период. Като цяло, социалистическите визуални репрезентации на образа на Паисий (живопис, паметници, пиеси, филм и пр.) целелопагат неговото подмладяване. Най-общо приматът на младостта осигурява надеждния телесен ресурс за осъществяването на „светлото бъдеще“. Заклеймено е отшелничеството като тъждествено на съзерцателното начало в противовес на жизнено-войнстващото. Топенчаров характеризира осемнадесети век като време на „религиозна мерзост“ (Торенчаров 1962:32), приписвайки на гръцката църква „денационализаторска“ политика (Торенчаров 1962:32). Всъщност той свежда Църквата до културна институция, а светците – до „представители на културата“ (Торенчаров 1962:52), вмениявайки на Паисий материалистичния възглед за Бога като „олицетворение

на историята“ (Торенчаров 1962:58). Тази интерпретация сама по себе си представлява марксистко кривоприсвояване на идеята на Хегел, че Абсолютният дух осъществява себе си в историята.

На практика, без това да е непременно очаквано, Владимир Топенчаров изработва за книгата си мощен антирелигиозен план чрез отрицание и на трите християнски деноминации. Православната църква е отречена заради „денационализаторската“ си работа. Католицизмът е атакуван по линия на „буржоазния“ медиевист Иван Дуйчев, който вижда прояви на „народностно самосъзнание“ преди Паисий – при българските католици. Действително Дуйчев твърди, че още през XVII век при католиците от български произход народностното единство доминира над религиозното различие. Примерът е с Чипровското въстание, в което се включват и католици, и православни. Освен това ролята на българските католици е съществена за реабилитацията на етнонима „българи“ в Западна Европа, което за автора е равносилно на т.нар. „външно възраждане“ (Duychev 1942: 26–51). Топенчаров не приема тази ранномодерна визия за начало на Българското възраждане не само заради нейната укорененост в религиозната проблематика, а и поради подчертаното антизападничество в цялата книга. Т.е. католицизмът се явява нежелан конкурент, но не на православието, а на самата Русия. В този смисъл според Топенчаров Османската империя била приела „католическата пропаганда“, за да отдалечи българите от руското влияние, видяно в основата на „народното самосъзнание“ (Торенчаров 1962: 110). Не е изненадващо за една подчертано комунистическа книга подобна стигматизация на религията. Това, което стъписва, е последвалият коментар: „Ако бе глупост, не бе случайност, че подобна статия излезе в горящите дни на немско-фашисткото нашествие в *съветската славянска земя*.“ (Торенчаров 1962:111, курс. м., С.Д.) Тази специфична субординация на съветско-славянското е направена по повод публикация от преди Девети.

Топенчаров намира ниша за отрицание и на някои тези, идващи откъм протестантството. Той критикува статията на специалиста по балканска история и основател на академичната историческа българистика в Съединените щати Джеймс Кларк „Отец Паисий и българската история“ (“Father Paisii and Bulgarian History”), която е чел на

1962: ПАИСИЙ...

английски в сборника „Учители на историята“ (“Teachers of History” (1954)).² Топенчаров се заема със защита на Паисий, тъй като Кларк изразява сериозни резерви спрямо основополагащата му роля за Българското възраждане. Определяйки историята на монаха като „патриотичен трактат“ (Clarke 1988: 95), уникален за неговото време и местоположение, американският изследовател посочва, че той все пак не е в състояние да конкурира произведенията на своите наследници. Ако Иван Дуйчев предизвиква неодобрението на Топенчаров с това, че „изтегля“ началото на Възраждането доста *преди* „История славянобългарска“, то Кларк поражда несъгласието му с тезата, че вижда първата фаза на българското национално движение доста *след* 1762 – при Черковния въпрос (Clarke 1988: 91). Това, което обединява критиките към Ив. Дуйчев и към Дж. Кларк е нежеланието на Топенчаров в контекста на атеистичната политика на БКП да приеме за легитимни научни тези, отдаващи значение на християнството за формирането на националната идентичност. Така началото на Възраждането изглежда „спасено“ и трайно обвързано с автора на „История славянобългарска“. „БКП пое защитата на Паисия“ (Топенчаров 1962:128) – заявява марксисткият критик, особено след разпадането на дясната патриотична организация Всебългарски съюз „Отец Паисий“, дълго съществувала между двете световни войни. В нея авторът на пропагандния сюжет вижда единствено продукт на „немския колониализъм“ (Топенчаров 1962: 117).

С това можем да обобщим, че тематизирането на религията въобще осъществява релацията между „интернационализма“ и национализма в съчинението на Топенчаров. Ето и съкратената формула на този тематичен завои: „Вместо религиозна хоругва Паисий вдига национално знаме“ (Топенчаров 1962: 61).

Народоцентризмът, при това с неговата аграрно-селска генеалогия, е ключов елемент в схематичните концептуализации на Топенчаров. Вече обърнахме внимание, че марксисткият дискурс по отношение на Паисий не е лишен от дискуссионни места. Върху тях се фокусира Румен Даскалов в книгата си „Как се мисли Българското възраждане?“: „Ако сумираме позициите по въпроса: чии интереси изразява Паисий (и тук какъв е характерът на неговата идеология), получаваме: 1) на селяни – орачи и копачи (Топенчаров); 2) на селяни и занаятчии (Бакалов) и версията „трудова хора“ (Тодор

² Не открихме налично точно това издание, но попаднахме на по-късния сборник със статии на Джеймс Кларк „Перото/пресата и сабята“ (“The Pen and the Sword”), където са поместени две статии за Паисий, едната от които е горечитираната, вж. (Clarke 1988: 87–111).

Павлов, В. Велчев; 3) на дребната буржоазия – занаятчии и дребни търговци (Хр. Христов); 4) на буржоазията, по-скоро едрата (Д. Косев); 5) на цялото общество или нацията, макар че идеите са буржоазни (Д. Косев, Г. Тодоров, Н. Генчев). Както се вижда, разликите тук са повечето в нюансите и включването или изключването на един или друг социален слой, като по-силен контраст образуват селяни – буржоазия.“ (Daskalov 2002: 228). Главата, посветена на народа в „Портретът на Паисий“, има достатъчно красноречив паратекст. Насловът „Артистът на историята“ подготвя читателя за приписания на Паисий Хилендарски цитат в мотото: „В драмата на историята артист е народът“ (Topencharov 1962: 64). Тази част от съчинението на Топенчаров е задължена на Фридрих Енгелс, привлечен към критическия сюжет с идеята, че „националните движения и съвременните (на XIX век) нации са продукт на потиснатите класи“ (Topencharov 1962: 72). Под „потиснати класи“ в български контекст авторът разбира селяните и занаятчиите. Без да се разпростираме върху цялата куриозна аргументация на вмененото „почвеничество“ на Паисий, ще обърнем внимание на два смислови акцента в нея. Първо, в идеологическата насока на новия портрет на Паисий е заложено пълно обезценяване на семейния произход. За сравнение книгата на Арнаудов съдържа цяла глава за Паисиевото потекло, родно място и поминък на неговите предци и сродници. Обезценяването на произхода става, за да се постави тежест върху обществената среда. Пропагандното внушение е, че Паисий Хилендарски е селянин и адресира историята си единствено за селяните. Нещо повече, почти направо се казва, че родоотстъпниците не са част от народа, тъй като са представители на зараждащата се буржоазия. Тази теза реферира към други историци от периода на НРБ, повлияни от Державин – като Емил Георгиев и ранния Димитър Косев например, които изтъкват буржоазното начало в произхода на Паисий и съответно в произхода на българската националноосвободителна революция. (Kosev 1962: 12–13) Второ, привидно странно за автор, който през комунистическия период е бил на Запад, и то като извънреден и пълномощен посланик на България във Франция и в Холандия, демонстрира в представите си за история и исторически процес отказ от ценностите на Просвещението. „Почвеничеството“ на Паисий се буквализира с аграрната метафора, че „идеите се носят във въздуха, когато са извредели от земята“ (Topencharov 1962: 114), която подготвя прокарания континуитет между Паисий и революционерите от 70-те години на XIX век: „Неговите идеи [на Паисий, б.м., С. Д.], като се освобождават от религиозния си

1962: ПАИСИЙ...

пашкул и като се изясняват, ще разтворят криле – нека повторим – в революционно-демократическата идеология на революционната партия на Левски и Ботев, осветявана от руския революционен демократизъм, а не от френските енциклопедисти.“ (Торенчагов 1962: 116) По същото време Михаил Арнаудов ще въведе в своя Паисиев сюжет темата за селяните именно през френските енциклопедисти, и по-точно през романа „Емил, или за възпитанието“ на Жан-Жак Русо: „Съвременник на Жан-Жак Русо, той [Паисий, б.м., С. Д.] споделя някои идеи на философ, без да го е чел и без да е чувал за него. Русо именно учи в дидактическия си роман „Емил“ от 1762 г., че селският народ е сърцевината на нацията (« s'est le peuple de la campagne qui fait la nation »), че това, което не е народ, а градска, покварена от „цивилизацията“ маса, не заслужава никакво внимание; и че само на село може да се разбере истинската човешка природа „с простотата на оригиналния ѝ гений“ (Arnaudov 1962:112). Дори да се е почувствал длъжен с оглед на актуалната конюнктура да тематизира селото от цензурни съображения, Арнаудов го е направил по толкова елегантен начин, че измества марксистката представа за селото като генератор на трудово-производствени отношения с идеята за чисто духовна основа на социалното развитие, наречена „божественото потекло на народността“ (Arnaudov 1962: 112). Духовен продукт на селските кръгове, наречени също толкова елегантно от Арнаудов „непросветените синове на родината“, е „народната душа“, която, бидейки в единение с интелигенцията, ще доведе до ново състояние на културата. (Arnaudov 1962: 112–113) Както става ясно, изключително важно в интерпретацията на Михаил Арнаудов е представата за целостта на народа. Акцентът, поставен не върху силите на труда, а върху силите на душата („народната душа“), които са преди всичко познавателни, определя и неговото понятие за национализъм. Бихме могли да го наречем *хуманен национализъм*, защото се основава не на последно място и на представата за свързаност в обществото, което не изключва никоя социална група. Самият Арнаудов има съзнание за детерминиран смисъл, доколкото го нарича „цялостен национализъм“:

„Цялостният национализъм“ обхваща у Паисий еднакво език и нрави, черква и училище, политически права и държавна идея. Касае се тук за едно колкото рационално изведено, толкова и дълбоко почувствано учение, което не ще мине – при толкова преписи на Паисиевата история – без траен отзвук в известни среди. Идеята за народността е

представена като добродетел, като дълг, като идеал, който трябва да се тачи с чисто сърце и прегърне с въодушевление. Тъкмо защото вярата на Паисий, крепката християнска вяра на този монах с жива съвест, се посреща с една от най-важните повели на историческия момент, с нуждата да се опази националната самобитност [...] (Arnaudov 1962: 118–119).

Веднага прави впечатление, че християнското у Паисий е част от двойственото разбиране за „цялостен национализъм“. Това само по себе си е смело в условията на атеистичната пропаганда на БКП, а и не бива да се забравя, че Светият синод лобира за изданието. Същия пасаж откриваме в ранната книга на Михаил Арнаудов за Паисий „Паисий Хилендарски (1722–1798)“, публикувана в поредицата „Из българското минало“ под уредбата на Александър Бурмов през 1942 година. Във варианта отпреди 44-та има важен смислов нюанс в повече, който е изпуснат в контекста на комунистическия юбилей. Той е в изречението, съполагащо новия рационализъм с религиозната чувствителност. Във версията от 42-ра това, което Арнаудов тук назовава „дълбоко почувствано учение“, фигурира като „толкова и мистически почувствано учение“ (Arnaudov 1942: 56, курс. м., С.Д.) Съюзът „и“ установява равносилие между рационализма и вярата. Вероятно е повлиян от представата на Борис Йоцов за „мистичен национализъм“ (Yotsov 1934: XXI). Но въпреки самоцензурирането Арнаудов не е изоставил религиозното начало.

Въпреки че е налична безкомпромисност по отношение на идеологическия диктат, разлики между двете издания на Михаил Арнаудов за Паисий има. Разбира се, те са следствие и от по-големия обем на юбилейното издание. Ще обърнем внимание на някои от тях, засягащи най-вече условията за Възраждането, респ. произхода на българския национализъм. Има известни преакцентирания в новото издание, свързани с интерпретацията на предпоставките на българската модерност. В този смисъл интерпретацията засяга произхода. Ако ранното издание се фокусира върху западноевропейското влияние и отдава дължимото на явления като Просвещение, романтизъм, от една страна, и на католицизма, от друга, то тук тези фактори са умалени за сметка на изцяло изтеглен на Изток контекст на възникване. Във фокуса на юбилейната версия са Балканите и тяхното положение по време на османската власт. Всъщност Западът присъства, но само като външна гледна точка към положението на българите под формата на впечатления на пътешественици от XVI, XVII и XVIII век из ориенталския Изток. Интересното е, че Арнаудов не се отказва от по-широко осмисляне на

1962: ПАИСИЙ...

предпоставките за Възраждането с оглед на Западноевропейското просвещение, но го прави внимателно и разпръснато из цялата книга, а главата „Историческа обстановка и първопричини на Възраждането“, втора по ред вече в юбилейното издание, цели да създаде обем на понятието „робство“, „тази грозна картина“ (Arnaudov 1962: 26), вероятно за да отговори на императива за репрезентация на турското робство. С усилването на национализма, особено след развенчаването на „култа към личността“, става и по-интензивна антитурската линия в социалистическото визуално-сценично изкуство. Другото, което прави силно впечатление, е, че по очевидни съображения в юбилейното издание на Михаил Арнаудов за Паисий критиката към Руската имперска политика е само намекната за разлика от ранното издание, където в главата за произхода на Възраждането, съответно и на „националната идея“, фигурира отявнено критично отношение към ролята на Русия към народите под властта на Османската империя (вж. Arnaudov 1942: 13).

С други думи, ако влиянието на Западноевропейското просвещение позволява да се обясни динамиката на историческите процеси на Балканите, придвижването на Средновековието към модерността, и Паисий да бъде видян като „съединителна брънка“ (Arnaudov 1962: 91) в този процес, то в сърцевината на самата национална идея стои „русофилството“. Нужно е да уточним, че руското политическо и културно влияние е опосредено от голямата тема за славянството, актуална през деветнадесетото столетие и на Запад под влияние на Хердер, и на Изток под влияние на Венелин. При Арнаудов има една метафорична реторическа идиосинкразия, която се повтаря почти във всичките му текстове за Паисий: „Нима българите не са едни от най-заслужилите гранки на славянското семейство?“ (Arnaudov 1962: 104; Arnaudov 1941: 12). За ролята на „славянския месианизъм“ при утвърждаването на народния суверенитет Арнаудов пише и в ранното си съчинение за Паисий (Arnaudov 1942: 11). Чрез Венелин тази „руско-украинска“ следа в произхода на българския национализъм, легитимираща славянските народи като не-варвари, е задължена на немския романтизъм и тя има силен антирационалистки импулс, отварящ пространство и за мистицизма. Длъжни сме да отбележим, че възгледите на Арнаудов за Паисий се развиват, но не с оглед на смяна на политическата конюнктура, а според динамиката на собствения му сциентистки етос. Например, в книгата си за Априлов от 1935 г. Юрий Венелин е канонизиран за абсолютен „авгур“ (първожрец, птицегадател) на Възраждането (Arnaudov 1935: 55), защото към онзи

момент Арnaudов отдава по-голямо значение на външните предпоставки за Възраждането, а Паисий е пророк на българския „предренесанс“ (Arnaudov 1935: 56). Логично е в съчинение, посветено на Васил Априлов, отец Паисий да бъде мислен по-скоро откъм Средновековието: „Зовът на тъмния монах Паисия, колкото и ценен като свидетелство за латентно национално съзнание в някои среди, не надхвърляше наивната средновековно-християнска и фаталистична концепция и не бе в състояние да скъса с консервативния дух на подчинение“ (Arnaudov 1935: 55). Предполагам, че оценностяването на Паисий като начало на Възраждането е свързано с развитието на възгледите на автора за национализма. В началото на творческия си път той е повлиян от своя учител Иван Шишманов, който пък под влияние на Якоб Буркхарт търси баланс между лично начало и колективни фактори в историческия процес.³ Затова марксистката критика стъпва върху Шишманов. В специфично литературоведкото съчинение „Увод в литературната наука“ от 1920 г. Арnaudов говори за отец Паисий като за „фигура на заден план“ и от „малка величина“ (Arnaudov 1920: 20), защото перспективата е „целият Близък Изток“ (Arnaudov 1920: 20), т.е. европейското Просвещение. По-късно обаче той явно търси пътища за „модернизирането“ на Паисий, остойносттавайки го през категорията „начало“ и заедно с това, преосмисляйки християнското у Паисий не като „фаталистично“, „консервативно“ и „подчиняващо“, както смята той в книгата си за Априлов, а именно като извор на Паисиевия „мистичен национализъм“. Така само след няколко години, но все пак – преди 44-та, в творческата биография на Михаил Арnaudов посредством приближаването на увеличителното стъкло към Балканите „История славянобългарска“ изглежда вече книга на модерността, тъй като авторът преосмисля своето разбиране за Възраждането, а и за национализма, и в тази връзка изковава понятието „цялостен национализъм“. Напълно възможно е такава динамика във възгледите му да е обусловена от фокуса на междувоенния десен национализъм върху фигурата на отец Паисий Хилендарски.

Вместо заключение

³ Вж частта „Италианската държава и индивидът“ в книгата „Култура и изкуство на Ренесанса в Италия“ (1860) на Якоб Буркхарт: „В края на XIII век в Италия гъмжи от истински личности“, казва Буркхарт, когато човекът се осъзнал като „духовен индивид“ най-вече под влияние на политическите условия (Burckhardt 1987: 125–128).

1962: ПАИСИЙ...

В краткото писмо на Светия синод до Комитета по църковни въпроси от 21 март 1961, в което се иска разрешение Михаил Арnaudов да издаде книга за Паисий, изследването е наречено „научно-популярно“ (Metodiev 2010: 572). Вероятно този етикет представлява надеждна юбилейна парола за предпечат. Ако под „научнопопулярно издание“ разбираме литература, която е идеологически впрегната в задачите на настоящето, то изданието на Михаил Арnaudов не е такова. То е строго научно, с присъщата на автора солидност, написано с грижа без загриженост за състоянието на настоящето.

Но променя ли се идеологическата перспектива 10 години по-късно при следващия юбилей на Паисий Хилендарски? Да вземем за пример научнопопулярното съчинение на Надежда Драгова, в чийто център е Паисий, издадено през 1972 г. Като авторка, представителна за българската „Паисиада“, нейната професионална биография е белязана от пресичането на двете страни на фикционалната граница. Надежда Драгова е особен случай в културата на НРБ, а и след това, тъй като подстъпите ѝ към Паисий Хилендарски се осъществяват в различни жанрове. Към 1972 г. тя вече е написала солидната студия за т.нар. „домашни извори“ на Паисиевата история, публикувана в представителния том „Паисий Хилендарски и неговата епоха“ (1962). Издаде първия си роман „И го нарекоха Паисий“ (1963) в същия по-ранен юбилеен контекст. В тази връзка е и сценарият ѝ на игралния филм „Легенда за Паисий“ (1963), написан в съавторство с поета и неин съпруг Първан Стефанов по съвместната им драма „Звезда-керванджийка“ (1962). Тя обогатява научнопопулярната жанрова форма през периода на комунизма с разгърнати белетристични пасажии, от една страна, както и с автобиографизъм, от друга. Налице е и известна контрадискурсивна нагласа по отношение на утвърдени тези. Като филолог балканист Драгова в съчинението си за Паисий от 1972 г. набавя много плътен исторически контекст на XVII и XVIII век, което работи за присвояването на символа за целите на комунистическия национализъм. Маркс вече не се цитира, само Ленин. Георги Димитров е примерът за човек, произлязъл от народа, успял „именно „като прост българин“ (Dragova 1972: 125). Но „интернационализъмът“ не е изоставен, въпреки че понятието е премълчано. Русия и руският народ продължават да бъдат важни реалии в научнопопулярната литература независимо от започналата автономизация на научния дискурс от идеологическите императиви. С оглед на века на Паисий, Драгова очертава

ролята на Русия за балканската история, и в частност българската история, в проспективен план, като набляга на освободителната ѝ мисия. Нещо повече, авторката прави и обратното движение – ретроспективно, а може би е по-правилно да се каже ретроутопично, поставяйки ударение върху област извън строгата историография – културната памет. Предмет на културната памет е винаги отколешното време, което се преживява като по-истинно от исторически правдоподобното именно защото е митогенно. Коментирайки библейския митологичен план в „История славянобългарска“, Н. Драгова изтъква кръвното родство между московците и българите:

И за да бъде *воинското самочувствие на слушателите му* докрай утвърдено, Паисий разказва легендата за потопа (заради която днес най-много не го признават учените). А всъщност тая легенда му е нужна да намери образ, чрез който да се запомни, че българите и московците са в кръвно родство: „Ной имал внук. Наричал се Мосхос. Тоя Мосхос станал прародителят на всички славяни. На негово племе и род се паднал и от него отделил нашия славянски род.“ [...]

Повече от това Паисий не е могъл да каже, защото, уплашени вече от Русия, османците диво преследвали всяка мисъл за нея, всяко съчувствие и надежда. Главите, в които се въртят тия мисли, трябва да бъдат свалени от раменете! И осемнадесетият век ни е представил един дълъг списък от обезглавени. Затова и Паисий никъде в своята книга не говори открито. Той само припомня *спасителния мит* за Ноевия внук Мосхос (Dragova 1972: 106; курс. м., С. Д.)

Цитатът от Паисий в цитирания пасаж е доста свободна адаптация. В „История славянобългарска“ никъде не се казва направо, че Мосхос е внук на Ной, по-скоро, че е син на Ноевия син – Иафет (срв. Paisiy Nilendarski 2017: 78, 79). Пряката референция към Ной в потеклото на „прародителя на славяните“ при Драгова цели наслагване на библейския сюжет за спасението на човечеството с историческия мит за спасителната роля на Русия. А това означава работа по трайното утвърждаване на концепта „Русия Освободителка“ в българската история. Така Мосхос, сам по себе си метонимия на Русия, бива изработен в новия научнопопулярен сюжет като старозаветна фигура на спасението в самата сърцевина на митологичния етноидентичностен наратив.

Библиография

- Arnaudov 1920*: Arnaudov, M. Uvod v literaturnata nauka. Sofia: Voenno izdatelski fon, 1920. [Арнаудов 1920: Арнаудов, М. Увод в литературната наука. София: Военно издателски фон, 1920].
- Arnaudov 1935*: Arnaudov, M. Vasil Aprilov, Zhivot, deynost, savremennitsi (1788–1847). Sofia, Ministerstvoto na Narodното просвещение (Darzhavna pechatnitsa), 1935. [Арнаудов 1935: Арнаудов, М. Васил Априлов, Живот, дейност, съвременници (1788–1847). София, Министерството на Народното просвещение (Държавна печатница), 1935].
- Arnaudov 1941*: Arnaudov, M. Balgarskoto vazrazhdane: Nachenki na dvizhenieto za narodnost, kultura i nezavisimost, Kniga parva. Sofia: Balgarska misal, 1941. [Арнаудов 1941: Арнаудов, М. Българското възраждане: Наченки на движението за народност, култура и независимост, Книга първа. София: Българска мисъл, 1941].
- Arnaudov 1942*: Arnaudov, M. Paisiy Hilendarski. Sofia: Nemus, 1942. [Арнаудов 1942: Арнаудов, М. Паисий Хилендарски. София: Хемус, 1942].
- Arnaudov 1962*: Arnaudov, M. Paisiy Hilendarski. Lichnost. Delo. Epoha. Sofia: Narodna kultura, 1962. [Арнаудов 1962: Арнаудов, М. Паисий Хилендарски. Личност. Дело. Епоха. София: Народна култура, 1962].
- Burckhardt 1987*: Burckhardt, J. Kultura i izkustvo na Renesansa v Italia. Prev. Haritina Kostova-Dobreva. Sofia: Nauka i izkustvo, 1987. [Буркхарт 1987: Буркхарт, Я. Култура и изкуство на Ренесанса в Италия. Прев. Харитина Костова-Добрева. София: Наука и изкуство, 1987].
- Danova 2022*: Danova, S. Proizvodstvoto na istoria v sotsialisticheskoto kino: filmat „Legenda za Paisiy“. – Kritika i humanizam, 1/2022, 247–269. [Данова 2022: Данова, С. Производството на история в социалистическото кино: филмът „Легенда за Паисий“. – Критика и хуманизъм, 1/2022, 247–269].
- Daskalov 2002*: Daskalov, R. Kak se misli Balgarskoto vazrazhdane. Sofia: Lik, 2002. [Даскалов 2002: Даскалов, Р. Как се мисли Българското възраждане. София: Лик, 2002].
- Dimitrov 2007*: Dimitrov, E. Dosieto na Mihail Arnaudov. Sofia: Vulkan 4, 2007. [Димитров 2007: Димитров, Е. Досието на Михаил Арнаудов. София: Вулкан 4, 2007].
- Dragova 1972*: Dragova, N. Kniga za Paisiy. Sofia: Balgarski pisatel, 1972. [Драгова 1972: Драгова, Н. Книга за Паисий. София: Български писател, 1972].
- Duychev 1942*: Duychev, Iv. Proyavi na narodnostno samosaznanie u nas prez XVII vek. – Makedonski pregled, XIII, 1942/2, 26–51. [Дуйчев 1942: Дуйчев, Ив. Прояви на народностно самосъзнание у нас през XVII век. – Македонски преглед, XIII, 1942/2, 26–51].

- Yotsov 1934*: Yotsov, B. Paisiy Hilendarski. – V: Paisiy Hilendarski. Istorija slavenobolgarskaya, prevedena na novobalgarski s uvod ot prof. Boris Yotsov. Sofia: Darzhavna pechatnitsa. I–XXXVIII, 1934. [*Йоцов 1934*: Йоцов, Б. Паисий Хилендарски. – В: Паисий Хилендарски. *История славеноболгарская*, преведена на новобългарски с увод от проф. Борис Йоцов. София: Държавна печатница. I–XXXVIII, 1934].
- Kosev 1962*: Kosev, D. Za ideologiyata na Paisiy Hilendarski. – V: Paisiy Hilendarski i negovata epoha. Sbornik ot izsledvania po sluchay 200-godishninata ot „Istoria slavyanobalgarska“. Sast. D. Kosev, Al. Burmov, Hr. Hristov, V. Mutafchieva. Sofia: Izdatelstvo na Balgarska akademia na naukite, 7–30, 1962. [*Косев 1962*: Косев, Д. За идеологията на Паисий Хилендарски. – В: Паисий Хилендарски и неговата епоха. Сборник от изследвания по случай 200-годишнината от „История славянобългарска“. Съст. Д. Косев, Ал. Бурмов, Хр. Христов, В. Мутафчиева. София: Издателство на Българска академия на науките, 7–30, 1962].
- Krasteva 2012*: Krasteva, G. „Paisiy na fronta“ ili kak se chestva 200-godishniyat yubiley na „Istoria slavyanobalgarska“. – V: Nauchni trudove na Plovdivskia universitet „Paisiy Hilendarski“, t. 50, № 1, sb. A, 96–107. [*Кръстева 2012*: Кръстева, Г. „Паисий на фронта“ или как се чества 200-годишният юбилей на „История славянобългарска“. – В: *Научни трудове на Пловдивския университет „Паисий Хилендарски“*, т. 50, № 1, сб. А, 96–107].
- Marinov 2013a*: Marinov, Ch. Ot „internatsionalizam“ kam natsionalizam – chast 1. – Liberalen pregled, 29 yuli 2013. [date of entering 29.09.2023]. <<https://www.librev.com/index.php/2013-03-30-08-56-39/discussion/bulgaria/2127-from-internationalism-to-nationalism-1>>. [*Маринов 2013a*: Маринов, Ч. От „интернационализъм“ към национализъм – част 1. – Либерален преглед, 29 юли 2013. [прегледан 29.09.2023].<<https://www.librev.com/index.php/2013-03-30-08-56-39/discussion/bulgaria/2127-from-internationalism-to-nationalism-1>>].
- Marinov 2013b*: Marinov, Ch. Ot „internatsionalizam“ kam natsionalizam – chast 2. – Liberalen pregled, 05 avgust 2013. [date of entering 02.10.2023] <<https://librev.com/index.php/discussion/bulgaria/2133-int-nat-2>>. [*Маринов 2013b*: Маринов, Ч. От „интернационализъм“ към национализъм – част 2. – Либерален преглед, 05 август 2013. [прегледан 02.10.2023].<<https://librev.com/index.php/discussion/bulgaria/2133-int-nat-2>>].
- Metodiev 2010*: Metodiev, M. Mezhduraznitsata i kompromisa. Balgarskata pravoslavna tsarkva i komunisticheskata darzhava (1944–1989 g.). Sofia: Siela, 2010. [*Методиев 2010*: Методиев, М. Между вярата и компромиса. Българската православна църква и комунистическата държава (1944–1989 г.). София: Сиела, 2010].
- Paisiy Hilendarski 2017*: Paisiy Hilendarski. Istorija slavyanobalgarska. Kriticheskoto izdanie. Prevod na savremen balgarski knizhoven ezik Dimitar Peev. Izdanie na teksta s raznochetenia: Dimitar

1962: ПАИСИЙ...

Peev, Margaret Dimitrova, Petko Petkov. Komentar: Dimitar Peev i Asen Nikolov. Nauchen redaktor: Ivan Dobrev, Tsarkovno-bogoslovska redaktsia: ierod. Atanasiy. 5. izd. (1. izd. 2012). Zografski manastir, Sveta gora Aton, 2017. [*Паисий Хилендарски 2017: Паисий Хилендарски. История славянобългарска. Критическо издание. Превод на съвременен български книжовен език Димитър Пеев. Издание на текста с разночетения: Димитър Пеев, Маргарет Димитрова, Петко Петков. Коментар: Димитър Пеев и Асен Николов. Научен редактор: Иван Добрев, Църковно-богословска редакция: иерод. Атанасий. 5. изд. (1. изд. 2012). Зографски манастир, Света гора Атон, 2017*].

Топенчаров 1961: Топенчаров, В. Портретат на Паисий. Sofia: Narodna mladezh, 1961. [Топенчаров 1961: Топенчаров, В. Портретът на Паисий. София: Народна младеж, 1961].

Clarke 1988: Clarke, J. Father Paisii and Bulgarian History. – In: The Pen and the Sword: Studies in Bulgarian History. Ed. Dennis P. Hupchik. New York: East European Monographs, 1988, pp. 87–111.