

## „ИСТОРИЯ СЛАВЯНОБЪЛГАРСКА“ И НЯКОИ АСПЕКТИ НА ПРОБЛЕМА ЗА МЕЖДУТЕКСТОВИТЕ ВРЪЗКИ

ДИМИТЪР ЕФЕНДУЛОВ

В съвременното литературознание проблемът за традицията в литературното творчество се разглежда като пренос-трансформация на стойности от философски, естетически и етичен характер, а също така и като опит в областта на поетиката, Когато тези стойности напуснат своя конкретно-исторически контекст, т. е. когато се откъснат от своя художествен статус в границите на определена култура, след сложни трансформации и при други условия те преминават и се включват в нови художествени явления, независимо дали това се проявява като „доброволна“ приемственост или като противопоставяне. В този смисъл трябва да се разбира и признанието на Гьоте пред Екерман: „Цялото изкуство се гради на приемственост.“<sup>1</sup> И още: „... ако прологът на моя „Фауст“ има известно сходство с пролога на „Йов“, то и това е напълно нормално и аз за това заслужавам повече похвала, отколкото укор.“<sup>2</sup> Ако влиянието на една творба върху друга (в частност на един текст върху друг) е същностно и неотменно в границите на творческия процес, възниква въпросът, дали тази неотменност се отнася със същата сила и за рецепцията на произведението. Или по-точно казано: познаването на трансформационните процеси в двуделното отношение ЧУЖДО СЛОВО — СВОЕ СЛОВО оказва ли (и в каква степен!) влияние върху интерпретацията на творбата преди всичко като определена семантика в синхронен и диахронен план. Ако една значителна част от литературното творчество в миналото и днес се изгражда на основата на митове, легенди, предания и техните трансформации в редица религиозно-монотеистични системи, в каква степен познаването на първообраза е ключ към семантичния „код“ на творбата. Или може би това не е необходимо поради факта, че читателят интерпретатор се интересува единствено от крайния резултат на творческия процес, т. е. от преобразените архетипни мотиви, образи, герои в границите на новия контекст и това е напълно достатъчно, за да се навлезе в сложната „йерархия“ на семантичните пластове в творбата. . .

Като се предпазвам от предпоставени решения на горните въпроси, които са от методологическо естество, аз прибягвам отново до „услугата“ на въпроса, но вече в конкретен вид: например защо Паисий Хилендарски в своя труд започва сказанието за историческата съдба на българите с библейската легенда (в трансформиран вид) за старозаветния герой Ной и неговите синове? Отговорът на този въпрос, ако не се задоволим само с изтъкване на външни фактори, отвежда до сложния проблем за междутекстовите връзки; този проблем ще бъде обект на моите наблюдения в настоящото изложение в границите на „История славянобългарска“, и то предимно като отношение между библейски текстове и свързаните с тях митологични мотиви, намерили място в

<sup>1</sup> Екерман. Разговори с Гьоте. С., 1966, с. 173.

<sup>2</sup> Пак там, с. 113.

някои историографски трудове, от една страна, и, от друга страна, историографския труд на Паисий, доколкото в него могат да се открият библейски мотиви, герои, сцени. Едва ли е необходимо предварително да се защити целесъобразността на един такъв подход; ще изтъкна само, че в редица изследвания за Паисий горепосоченото взаимоотношение да бъде тълкувано в положителна насока като историческа неизбежност и като необходимост за конкретната творба. Към тези опити прибавям и моите усилия (вече на междутекстово равнище) с надеждата, че „История славянобългарска“ като авторов замисъл и като възможност за въздействие върху нейните читатели и слушатели може да се разкрие откъм нови страни като първата РОДОВА КНИГА за БЪЛГАРСКИЯ РОД...

Дълго време, та даже и до днес, „странното“ смесение на елементи от библейската история със събития и герои от гражданската история в труда на Паисий Хилендарски е предизвиквало противоречиви становища у изследователите. Вероятно този факт е причина за основни затруднения и противоречия при определяне на жанра на неговата творба, когато тя трябва да се причисли към историческата наука или към литературата, а също така да се определи и стойността ѝ като творчески и културен феномен в началото на Българското възраждане. . . Според Б. Пенев „неговото (на Паисий, б. а.) тълкуване на миналите исторически събития е твърде наивно“ и причина за това са „монашеската среда, сред която живее“ и „религиозните му възгледи“<sup>3</sup>. Когато отбелязват наличието на библейски мотиви и герои, някои автори обясняват това с неизбежното влияние на средновековните хроники, без да посочват връзки с конкретни произведения (Б. Пенев, П. Динеков, В. Велчев). Акад. Хр. Христов смята, че „за ранната история на славяните“ Паисий „повтаря основното в разказа на Мавро Орбини (т. е. повтаря мита за Ной, б. а.)“, без това твърдение да почива на конкретни наблюдения върху двата историографски текста и библейския оригинал, поради което то не може да се смята за приемливо<sup>4</sup>. Биха могли да се посочат и други твърдения, но и те се опират или на религиозния мироглед на автора, или на пряко влияние от страна на хроники и историографии. По-стойностно и убедително е становището за съжителството на елементи от „свещената история“ с факти и събития от „световната история“ на А. Н. Робинсон, който пише: „Използването на библейското предание е неизбежна форма за утвърждаването на националното самосъзнание сред славянските народи. През този период без това предание нито излизат на славянските народи на световната историческа сцена, нито представата за техния единен произход не биха могли да получат убедително за обществото обяснение.“<sup>5</sup> Не ми е известно как това твърдение на Робинсон се проявява конкретно сред другите славянски народи, но сред българите утвърждаването на националното самосъзнание чрез библейските митове, включени в християнската религиозна система, в оня критичен момент от тяхната история, когато Паисий пише своята творба, е не само неизбежност, но и единствен път. Защото не трябва да се забравя: Паисий едва ли би могъл да разчита на успех сред своите читатели и слушатели — събратята единородници, — ако не бе се съобразил с фолклорно-митологичната представа за света и събитията в него, която е господстваща сред простите орачи, копачи и занаятчии. Следователно космологичните проблеми и тези, свързани с етиогенезиса на славяните и българите, така както те живеят в изпълненото с предания, легенди и митове съзнание на народа, определят и горепосоченото смесение на легендарното с достоверно, на библейски митове и герои с исторически събития и личности. Защото като автор Паисий по обективни причини сам носи това съзнание на народа у себе си въпреки своята образованост. Ако това твърдение не подлежи на съмнение, веднага изниква въпросът: как се проявяват новите възрожденски тенденции в „История славянобългарска“, възрожденското виждане на нейния автор за историята и участието на народите в световните съби-

<sup>3</sup> Б. Пенев. История на новата българска литература. Т. I. С. 1976, с. 509.

<sup>4</sup> Хр. Христов. Паисий Хилендарски. С., 1972, с. 164.

<sup>5</sup> А. Н. Робинсон. Историография славянското възрождения и П. Хилендарски. М., 1963, с. 92.

тия, щом приемаме, че Панаевата историография е програма за бъдещето на българския род. . . Но преди това искам да обърна внимание на нещо твърде важно за днешните читатели и тълкуватели на „История. . .“. Става дума за една същностна страна на легендите и митовете, която за светогорския монах е въпрос на вътрешен усет, на интуиция, а за съвременния интерпретатор — проблем на научното познание в тази област. Така например може да се твърди, че митовете и легендите от древни времена носят в себе си познавателната и художествената същност на човека, поради което те могат да се приемат за „запечатано“ в образи познание за света. И то в ония моменти, при които съобразно развитието си той, човекът, не е могъл да оформи и изкаже дискурсивно истини, които неговото въображение възприема и изказва образно. Следователно в митовете, които само на пръв поглед изглеждат наивни и примитивни, могат да бъдат ПРЕДУСЕТЕНИ истини; много от тях бъдещата наука ще обоснове като позитивни истини. Защо например библейският мит за Ной и неговите синове да не е едно предугажане за моногенезиса на човешкия език и култура, както и за възможностите от едно място те да бъдат разпространени в различни посоки на света. И още — съвременното реконструиране на древни митове от страна на редица изследователи (Клод Леви-Строс, Дж. Фрейзър, М. Елиаде, Л. А. Абрамян и др.) даде възможност за извличане на редица научни истини в областта на сравнителното езиковедие, литературознанието, етнографията и т. н. . . Но митовете съдържат и нещо друго, и то е в областта на чудодейното, на възшебното, на божественото. Разсъждавайки върху същността на легендата в романтичното изкуство, Хегел пише: „И така, главното съдържание на много легенди е да представят душата като завладяна от такива неестествени явления, за които тя вярва, че познава в тях присъствието на божественото, да я представят като преодоляна в нейната крайна представа.“<sup>6</sup> Или с други думи, ако изчезне огненото дихание на дракона Химера, химерата изчезва: на мястото на чудодейната красота застава отвратителната нелепост. Такъв е смисълът на възшебното, божественото, завладели човешката душа и преодолели нейните крайни представи. . . В този дух са и размислите на Нортърп Фрай по повод семантиката на мита за потопа в системата на общата митология. „Основният момент в случая — пише Фрай — е необикновено завладяващата сила на мита. Традиционното обяснение на тази сила е, че разказът за Ной е божествено откровение, което ни казва онова, което иначе нямаше да знаем.“<sup>7</sup> И така, „божественото“ при Хегел, „божественото откровение“ при Фрай имат необикновено завладяваща сила и тя е в основата на ония далечни земи и подводни царства, „където могат да се открият прототиповете на нашата собствена култура“<sup>8</sup>. Би било недопустимо да се предполага, че скромният хилендарски монах носи в себе си съзнание то за това, което изтъкнах по-горе. В същото време обаче би било непростимо да се отрича усетът на Пасий за чудодейната сила на митовете за Ной и неговите синове, за построяването на вавилонската кула, за нейното разрушаване и разпръскването на езиците (народите). Защото сам той — нека още веднъж подчертая това — носи у себе си народнопоетичното и митологичното виждане на своите единородци. И точно тази чудодейна сила на митовете, това съзнание, че те са откровение от най-висше естество, дава възможност на Пасий, откъсвайки ги от контекста на библейския оригинал или историографските трудове, използвани от него, след целесъобразна трансформация да ги включи в контекста на своята творба и да ги подчини на цели, свързани с възстановяване и укрепване на народното самосъзнание в критичен за българския род исторически момент.

На равнище междутекстови връзки с цел да се проследят някои трансформационни процеси на семантична основа във взаимоотношението „чуждо слово“ — „свое слово“ като литературен феномен „История славянобългарска“ представлява интересно явление преди всичко с факта, че тя се появява на „вододела“ между две епохи. Това от своя

<sup>6</sup> Хегел. Естетика Т. I, С., 1967, с. 734.

<sup>7</sup> Н. Фрай. Великият код — Библията и литературата. — В: Службен бюлетин на Съюза на българските писатели, бр. II, с. 87.

<sup>8</sup> Пак там, с. 88.

страна предполага: като се използва традицията, т. е. „чуждото слово“ от библейски текстове, от жития, грамоти и историографски трудове, в „своето слово“ (по повеля на времето!) да се даде простор на новите тенденции, свързани единствено с националната кауза. Дали Паисий е успял да се справи с това, след като не се забравя, че всяка традиция освен възможностите за успех крие в себе си потенциална опасност за провал? Впрочем нека се опитам да отговоря на този въпрос на базата на конкретни наблюдения върху отделни моменти от „История. . .“

И така, в началото на трета глава, озаглавена „СОБРАНОЕ ИСТОРИЧЕСКОЕ О НАРОДЕ БОЛГАРСКОМ“, Паисий Хилендарски, преди да започне своя разказ за българските „деяния и събития“, насочва вниманието си към проблема за генеалогията на народите, за НАЧАЛОТО на човешкия род, което търси във второто раждане на човека според юдейско-християнската космогония и етногенезис — в мита за Ной и неговите синове Сим, Хам и Яфет. Този факт, станал причина за редица обвинения или снихождания към автора на „История. . .“ от страна на някои паисиеведи, ми дава основание да търся обяснение за неговото присъствие не само в традиционните твърдения: духовник, монашеска среда и т. н. Наистина, както беше изтъкнато, Паисий има съзнание за кого пише своя труд, поради което той не може да излезе извън общия модел за света и човека в съзнанието на народа. В случая обаче за съвременния тълкувател на „История. . .“ проблемът има и друга страна. Ако трябва да бъдем верни на историко-генетичния подход при оценяване на словесното културно наследство, трябва да се приеме твърдението, че митът не може да се смята за чуждо тяло в системата на истинската история, защото той не я отрича; „той включва неисторическото обяснение на историята, което претендира да е историческо“<sup>9</sup>. Това от своя страна значи, че при Паисий въображаемото и действителното започват да си взаимодействуват, да преливат едно в друго, като крайният резултат е: *стойностите застават на своето истинско място — славяните и българите са част от световния исторически процес и на историческата сцена те са равноправен член сред останалите народи!* В подкрепа на това ще приведа твърдението на Н. Фрай: „Митът не отхвърля „световната история“: отклонявайки се от действителната история и нейните критерии, той оставя историята свободно да върши делото си по свой собствен начин.“<sup>10</sup> Сега вече митът за Ной и неговите синове, който може да бъде тълкуван като образно предусещане на истини от периода на преддискурсивното мислене и който носи в себе си чудодейното, се включва в нов исторически контекст, а на междутекстово равнище води до ново митотворчество, за което ще стане дума по-нататък. . .

Наличието на митологични елементи в славянската историография от XVIII век не е единично явление. В творбите на редица автори произходът на славяните и българите се извежда от мита за Ной и неговите синове: Мавро Орбини, неизвестният автор на „Киевски синопсис“, Дмитрий Ростовски, йеросхимонах Спиридон започват своите трудове със споменатия мит от книгата „Битие“ (на гръцки „Генезис“!). Ако сме сигурни, че Паисий използва труда на Орбини, то също така трябва да се приеме за безспорен фактът, че той се опира и на двамата руски автори, макар това да не е отбелязано в „История славянобългарска“; защото извеждането на Москва (река и град) от шестия син на Яфет — Мосох (у Паисий Мосхос!) се среща единствено в руската историография. Към тези източници трябва да се прибавят и библейските текстове. Основание за това може да се открие в своеобразието на Паисиевия вариант на мита за Ной: съпоставен с другите автори, този вариант притежава елементи, които могат да бъдат почерпани единствено от библейския оригинал. И така, стигаме до сложни междутекстови връзки, които в детайли едва ли биха могли да бъдат разгадани. По-важното е чрез някои от тях да се докаже, че Паисий като истински творец създава оригинален вариант на споменатия мит, в който може да се открият характерни страни от българската национална съдба в конкретния исторически момент.

<sup>9</sup> И. Паси. Есега. С., 1987, с. 411.

<sup>10</sup> Н. Фрай. Цит. съч., с. 100.

Ако моето твърдение за включване на Библията в поредицата от извори може да бъде прието за истинно, възниква следният важен въпрос: има ли българският историограф обективни основания да изведе произхода на славяните и българите от библейския оригинал на мита (това се отнася и за останалите славянски историографи). Защото в Стария завет нито на едно място не се споменава за славяните и още по-малко за българите, тъй както от родословието Симово започва разказът за първия патриарх на евреите — Авраам, и неговите потомци. Не е ли акт на своеволие от страна на славянските автори изопачаването на библейския първоизвор, тъй като каноническите книги в Библията се приемат за богооткровение, т. е. за истина от висш разред, от която нищо не може да се отнеме или прибави. Ето един възможен отговор. Като се има предвид, че почти всички славянски историографи през XVIII век са духовни лица, че всички са богословски образовани (макар в различна степен), трябва да се приеме, че те са познавали не само старозаветните библейски текстове, но и екзегетическите съчинения, които тълкуват тези текстове. Точно в тях, „Толкованията на...“, наследниците на Ной — Сим, Хам и Яфет — според подреджането им в родословните таблици („Битие“ — 10 глава) се свързват съответно с Азия, Африка и Европа. Основание за това екзегетите намират в твърдението, че имената в споменатите родословни таблици не са само имена на родоначалници на родове, но и названия на местности, народи, държави. Съвсем естествено е тази практика в екзегетическите съчинения да бъде пренесена и в средновековните хроники, поради което не е случаен фактът, че в Манасиевата хроника името на Египет се извежда от втория син на Хам — Месрем (в „Битие“ това име е отбелязано като Месраим или Мицраим). А няма да бъде излишно да се изтъкне, че някои библейски археолози от по-ново време също свързват изписаното в египетските пирамиди древно име на Египет със споменатия потомък на Хам — Мицраим. Това ми дава основание да твърдя, че славянските историографи познават утвърдената средновековна практика и я използват в нов исторически контекст в една от формите на междутекстовите отношения. Ето защо не може да се смята за произвол фактът, че Д. Ростовски, М. Орбини, П. Хилендарски и др. свързват произхода на славяните с третия син на Ной — Яфет, — а Москва (река и град) — с шестия син на Яфет — Мосох. Подобно на древните евреи, които свързват името си със сина на Сим — Евер, за да подчертаят своята изначалност и богоизбраност, славянските историографи се опират на най-авторитетните за онова време текстове, за да включат славяните в световния исторически процес, като поставят тежестта върху актуални национални идеи и тенденции. Следователно семантичното префункционализиране на изходните библейски текстове с оглед на националните каузи е една от най-характерните черти на славянската историография, утвърждаваща исторически достоверното чрез митологичното. А като се има предвид, че при Паисий това става с цел да се възстанови почти прекъснатата връзка на българския народ със своето минало, за да се предпази от изчезване националното (респ. народностното) самосъзнание, този подход в още по-голяма степен придобива стойностен характер. Защото друго не би могло и да бъде, ако „се уважават“ конкретните исторически обстоятелства! Потвърждение на това може да се открие във вариантите на библейските митове в трудовете на М. Орбини, на неизвестния автор на „Киевски синопсис“ и на П. Хилендарски, сравнени с първоизточника в Библията. На някои моменти от тях ще спра вниманието си, за да се открият и разликите във внушенията на отделните автори въпреки близостта помежду им по посока на общославянската кауза.

Най-свободен по отношение на библейския първоизвор е М. Орбини. Неговият вариант на оригиналните митове — за Ной и съдбата на неговите синове след потопа (Бит. 6 до 10 гл.), за царуването на Нимрод във Вавилон (10 гл.), за построяването на вавилонската кула и нейното разрушаване (11 гл.) — в действителност е нов мит, който се основава (без да цитира!) на стих 27 от 9 гл. в кн. „Битие“: „Да разпространить Богъ Іафѣта, и да вселится въ селѣнихъ Сѣмоныхъ и будетъ Ханаанъ отрокъ рабъ емі.“<sup>11</sup> Като се освобождава от всичко ненужно в оригинала (запазен са

<sup>11</sup> Цитатът е по църковнославянската Библия, която авторът е имал възможност за използва.

само имената на главните герои), Орбини по подобие на митовите в кн. „Битие“ изгражда нов разказ, в който следи движението на племената (в това число и славяните), чийто родоначалник е Яфет. В раздела „Первоначаліе славянь“ той пише: „... посъллился (Яфет, б. а.) во Азїи перво; по томъ его потомки пошли по Европу на сѣверъ и поставили своя обиталища, *идѣже возрасли въ безконечное число*“, като населили „половина Азїи, и по всей Европѣ, даже до океана британскаго“<sup>12</sup> (к. м., Д. Е.). След време, когато не могли да се поместят в тези земи поради неимоверно нарастване, „... покорили себѣ всю Сармацію Европскою“. Извор на вдъхновение славянството да се представи в такава романтична светлина авторът открива в „... протолкованію самога имени Іафетова, *которое значитъ разширеніе*“ (в оригинала *разпространитѣ*) (к. м., Д. Е.) и най-вече в завещанието на Ной към Яфет, което липсва в оригинала: „*Прасимельству и защїцай яко царь и обучися оружію яко воинъ*“ (к. м., Д. Е.). Според Орбини в победоносния ход на славяните, заели половината Азия и цяла Европа, в неимоверното им нарастване, в завещанието, отправено към техния прародител, има нещо неотменно като съдба, нещо предопределено и даже меснанско. Затова деянията на славяните трябва да се измъкнат от забравата, с вдъхновение да се опишат и да се изнесат пред лицето на света. . .

Подобно на М. Орбини и авторът на „Киевски синопис“ при изясняване на проблема за етногенезиса на славяноруските се води от съзнанието, че библейските митове, на които се опира в началото на своя разказ, са исторически, т. е. митовите се приемат и представят като категории на реалността не само защото са богооткровение. А преди всичко защото те са изградени от елементи, които са основни и изпълняват структурообразуваща функция, когато се оформя представата за света: водата, заляла всичко по време на потопа, се свързва с хаоса (Бит. 1:2); ковчегът на Ной, изграден като голяма къща, символизира населеното място, града; прародителят Ной е символ на човешкото общество, представяно от древни времена като членове на едно тяло, и т. н. И още — чудодейното, което е вътрешно присъщо на всеки мит, в случая идва да накаже човешкия род за гордостта и блудството и да възнагради тези, които носят вярата и доброто. Оттук, от изначалното, което носи в себе си митът за Ной, тръгва авторът на „Киевски синопис“, воден от мисълта за единния произход на славяните и от родолюбиви чувства към своя народ. И отново Ной разделя цялата земя на тримата си сина (почти както при Орбини) и завещава на славянския прародител Яфет „... *царьское достоинство, храбрость* воинственной и *расширение* племени сообразно значению имени его: *ибо Іафеть обозначаетъ расширение*“<sup>13</sup> (к. м., Д. Е.). Когато обаче трябва да посочи родоначалника на русите, той прави нововъведение. Опирайки се на „Битие“ 10:2, той твърди, че славяноруските водят началото си от шестия син на Яфет — Мосох, и без всякаво основание, като се има предвид библейският оригинал (но обясним!), тълкува това име като „*растягивающій и далеко вытягивающій*“ (к. м., Д. Е.). Двустепенното еднотипно „разгадаване“ на смисъла, който носят прародителските имена, е един от идейните центрове в „Синопис“, който разкрива националния идеал на руския народ в конкретния исторически момент. Ето защо напълно обяснимо е защо Мосох повежда русите от Вавилон към Черно море и на север заедно с другите славянски племена и защо новооснованото селище и реката, която минава край него — Москва, — носят неговото име. В същото време авторът твърди, че в сравнение с другите славяни те се отличават „... *только именемъ своимъ*. . . ; по роду же своему едино съ ними сеть“. Воден от съзнанието за славянско единство, той също твърди, че езикът на славяните и русите е един от седемдесет и двата езика, оформили се след разрушаването на Вавилонската кула и разпръскването на народите според библейския мит. В останалото неизвестният автор е твърде близък на М. Орбини при оформяне на своя вариант на мита за Ной и неговите синове. . .

<sup>12</sup> М. Орбини. Книга историографія. . . Санкт-Петербург, 1722, с. 10 и сл.

<sup>13</sup> Творения. . . Св. Дим. Ростовского, изд. П. Соколов, Санкт-Петербург, б. г., с. 359 и сл. В това издание след „Летопис“ е поместен „Синопис“. Издателят твърди, че е използвал ръкописа на Ростовски.

Винаги когато се прибегва до използване на митове и в частност на митически герои (в случая образите на Ной, Яфет и Мосох), целта е да се открият такива ипостаси на абсолютни истини, имащи трайно значение в общочовешката или националната култура. Тези архетипни образи при Орбини в „Синопис“ и при Паисий Хилендарски присъствуват като носители на нещо постоянно, трайно, неизменно в потока на вечно изменящите се събития от историята на славянските народи. Затова, ако се потърси смисълът на тези образи като носители на абсолютна истина, със сигурност може да се твърди, че това е РОДОВАТА ПАМЕТ като съзнание за *родова принадлежност*. Водачът на рода и племето се превръща в идея за *родово единство*, която при Орбини, Ростовски и в „Киевски синопис“ има за задача да проправи път на славяните и славянорусите в световната история, предявявайки неотменното право на равенство между народите. Целта на Паисий Хилендарски, когато оформя разказа-легенда за началото на славяно-българския род на основата на митическите архетипни образи, е „по-скромна“. За РОДОВО СЪЗНАНИЕ, т. е. за род и език, той се бори със собствения си народ или, по-точно казано, с ония, които „идат по чужди язик и обичай, а на свои хулат“<sup>14</sup>, за да възстанови почти прекъсващите се връзки с НАЧАЛОТО. Това дава отражение и върху неговия вариант на мита за Ной и неговите синове. Ето как е изграден този вариант, като не се забравя, че на междутекстово равнище българският автор е облагодетелствуван: от една страна, той се опира на Орбини, Ростовски и „Синопис“, а, от друга — на библейския първоизвор. Затова анализът на Паисиевия разказ за началото на славяно-българите ще протече на базата на едновременната съпоставка между библейския оригинал и вариантите на другите славянски историографи. Първото впечатление от Паисиевия текст в съпоставка с текстовете на другите славянски историографи е, че той е най-обширен: в него са включени някои моменти от първоизвора, които липсват у Орбини и в „Синопис“. Тези моменти — царуването на Хамовия потомък Нимрод (у Паисий Неврот) във Вавилон, построяването на Вавилонската кула, нейното разрушаване и разпръскването на народите — дават основание да се твърди, че хилендарският монах съзнателно търси по-голяма близост с митовете в Библията (Биг. 10 и 11 гл.), и то предимно на тематична основа. Това се обуславя от неговия замисъл, който, без да е различен в общославянските тенденции, в конкретния текст *носи белезите на българската историческа съдба*, т. е. още в първите редове на неговото историческо изложение могат да се открият някои от задачите, които стоят пред Българското възраждане. Ето как е изграден този разказ в структурно отношение:

1) Ной разделя цялата земя между тримата си сина и им дава своя завет, който по отношение на Сим и Хам в общи линии прилича на този в разказите на Орбини и „Синопис“. Завещанието към Яфет обаче при Паисий е различно. Както вече бе изтъкнато, другите двама славянски историографи посочват, че третият син на Ной трябва да владее, да завладява, тъй като и смисълът на неговото име според библейския първоизточник значи разширение. У Паисий този момент липсва; на негово място стои лишената от всякаква тенденция информация: „Третому сину Афету заповедал да се насели на Евърона.“ Но българският историограф, осезателно отклонявайки се от оригинала, не се задоволява с това и въвежда нов елемент в разказа, който явно е продиктуван от конкретно-историческата съдба на българите: „Тако заповедал Ноя синовом своим и разделил им на три части сва земля. И оставил им заповед крепка за то, да не би преступили синове его.“ Свободно достроявайки първообраза, но като запазва сакралното начало и произтичащата от него сила на внушение, Паисий с вяра в неотнемимостта на божията заповед продължава: „*Кога се умножат на земли нихни синове и внуци да знают они племена, кои на коя страна и земля да се населят*“ (к. м., Д. Е.). Нима в току-що питираните откъси от новосъздадения мит не е концентрирана цялата история на България, изпълнена с кървави битки за ЗЕМЯТА БЪЛГАРСКА?... Нима войните с Византия не са били

<sup>14</sup> П. Хилендарски. Славянобългарска история (Юбилейно издание под ред. на П. Дилев). С., 1963, с. 105.

войни за ЗЕМЯ? . . . „Това обяснява — пише П. Мутафчиев — . . . защото въпреки всички усилия и жертви. . . средновековната българска държава не смогна трайно да обгърне в пределите си всички земи, обитавани от българи.“<sup>15</sup> Нещо повече — най-новата история на България, гледана през очите на Паисий, загуби „всички земи, обитавани от българи“. Сега вече не е необясним фактът, че на първо място в СКРИЖАЛИТЕ НА БЪЛГАРСКОТО ВЪЗРАЖДАНЕ стои „заповед крепка“, заповед божествена: „да знають они племена, кои на коя страна и земля да се населат“ . . .

2) Като следва последователността на митовете в Библията, Паисий изгражда втория момент от своя разказ, който е логическо продължение на повествованието за неприкосновеността на земята и по аналогия напъма за най-новата съдба на българите: Неврот *изгражда силна държава, покорявайки много народи* и с техния труд съзижда Вавилонската кула. Затова според автора „ . . . он бил први цар и мучител на земли“, който „ . . . почел . . . воиска дигати и творити бран и влхование на земли“<sup>16</sup>. Този момент, взет най-вероятно от ексегетическите съчинения, строго погледнато, няма отношение към проблема за произхода на славяните и славянобългарите. Затова съвсем естествено той липсва у М. Орбини и в „Синопис“. В „История славянобългарска“ обаче той е неотменно нужен, защото въз основа на него авторът има възможност да разкаже с гняв за „Тои богопротивни Неврот“, за неговото „богопротивно дело“ и за „без числа чловеци изгинали в оно дело“, за да завърши с финалните думи: „Но бог милосрди видел безумие и прельст чловеческою. . . — не богопротивите се и прельщати се въсуе.“ Едва ли би могло да се твърди, че този момент от началото на „Събрание историческое о народе болгарском“ е случаен или че той е плод на механическо заимствуване от източниците. Към кого друго освен и към съвременните невротовци могат да бъдат отправени пропитите с духовна сила думи „не богопротивити се и прелашчати се въсуе“? Когато в земята ни загиват безчет българи! От това произтича втората заповед заклание срещу ония, които са ограбили ЗЕМЯ и НАРОД! . . . Наистина подобно тълкуване на този момент от текста на Паисий би могло да породи съмнения и даже обвинения в прекалена тенденциозност, особено когато става дума да се прави аналогия между смисъла на библейския текст и съвременността, в която живее Паисий. И с основание, ако не се има предвид конкретната реализация на междутекстовите връзки, т. е. начинът, по който библейският текст смислово се трансформира и в контекста на споменатата част от „История славянобългарска“ изпълнява друга семантична функция. Защото: 1) Всички елементи от тази част на историографския текст, които създават смислово-емоционален център, т. е. омраза към „цар и мучител“, липсват в библейския оригинал, което значи, че те са достроени от Паисий;

2) Ако засега не е възможно да се докаже откъде са взети тези моменти, неотложно е да се попита защо съществуват в този вид. Най-вероятният отговор отново отвежда до замисъла на автора, за който стана дума по-горе; замисъл, реализиран чрез тълкуване на библейските текстове по подобие на класическата ексегетика, т. е. чрез доработване на оригинала. Такава е диалектиката на Паисиевото разбиране за историята като дело на творчески акт. За него тя трябва да разкрива не временното, краткотрайното (за Паисий те са градивен материал!), а духа на народа; без него няма истинска история! Или по-точно казано, такава история обслужва само временни намерения и тенденции;

3) Бог отмъщава на самонадеяния Неврот, като разрушава Вавилонската кула и разпръсква езиците (народите). Този трети епизод от Паисиевия вариант на споменатите библейски митове също липсва у Орбини, а в „Синопис“ само е загатнат. Интересно е да се отбележи, че при оформянето на тази част хилендарският монах се придържа плътено към библейския текст и към неговото тълкуване в ексегетическите съчинения. Основание за това твърдение може да се открие в скритото предпочитание, с което се

<sup>15</sup> П. Мутафчиев. Книга за българите. С., 1987, с. 159.

<sup>16</sup> П. Хилендарски. Цит. съч., с. 107.

отнася към Сим и неговите наследници, и в откритата ненавист към Хамовия род: „Оно племе проклет Ноя. . . , от него най-мръсни родове и язици произшли.“ И още, племето на Хам . . . най-проклето било на земи от вси племена. . . от него ту са и цигане били“. Сред общо спокойния тон, с който Паисий пише за началото на славянския род в „История“, тези реплики едва съдържат откритата изъва на чувството за племенна ненавист. И отново според закона за подобие библиейските събития се успоредяват с дела от по-ново време без открита външна аналогия, без опит за пряко внушение: такава е третата заповед за омраза към „проклетото племе“, „най-проклето. . . от вси племена на земи“. В следващите редове, когато проследява съдбата на Яфет (Афет), Паисий се опира на Д. Ростовски и „Синопис“, като се интересува единствено от потомците на Мосох (Мосхос), от които според него произлизат българите. . . Няма съмнение, че в началото на своето историческо изложение Паисий е прибягнал до едно важно събитие от библиейската история — второто раждане на човека. Трябва обаче да подчертая, че светогорският монах не прави това в резултат на механично пренасяне на традицията или даже липса на достоверни данни за най-ранната история на славяните. Като използва конкретната словесна структура на оригинала, Паисий го подлага на тълкуване, т. е. своеобразно дострояване, и по този начин дава израз на своите тенденции, чрез които се стреми да улови „ритъма на историята“. Амвонният проповедник, който сред манастирската тишина изобличава неспазилите божните заповеди, е сменил своята трибуна и отправя своите филипики към широката аудитория на народа. За да изобличи „проклетото племе“ — обществения враг! . . .

Свършено друг тип междутекстови връзки за разлика от горепосочените могат да се наблюдават във второто „Предисловие. . .“ от „История славянобългарска“. Това са т. нар. „скрити връзки“, при които липсват познатите начини за реализиране на отношението „чуждо слово“ — „свое слово“: цитат, перифараза, реминисценция и др. Ако може да се приеме, че това „Предисловие. . .“, смятано с основание за най-автентично по отношение на авторството, е първият памфлет в новобългарската литература, то съвсем естествено е да се попита как се появява този жанр. Защото всеки опит да се обясни тази поява с влияния от страна на западната възрожденска риторика (М. Лутер, Е. Ротердамски, Дж. Милтън и др.), и то в гнездото на източната ортодоксия — Света гора — не може да се смята за приемлив. И отново погледът се обръща към средновековната традиция в областта на риториката, която е позната в два основни дяла: хвалебствена и изобличителна. Нима във второто предисловие не могат да се открият гневните интонации на ония пасаж, с които църквата изобличава ересите (каква по-голяма „ерес“ за Паисий от родоотстъпничеството?) или заклеймява плътските страсти и светските удоволствия? Разбира се, в случая става дума за влияния на равнище поетика, които най-добре могат да се наблюдават в оня класически похват за средновековната риторика (Авр. Августин), дошъл от античността: ВЪПРОС — ВЪЗРАЖЕНИЕ — ОТГОВОР. Цялото предисловие е изградено на този принцип в съответни варианти: „Но от що се ти, неразумне, срамуваш от свои род и влачиш се на чуж язык? — въпрос, „Но вижд, неразумне, от грци има много народи по-мудри и славни“ — възражение, и „Аз на то в кратце ти скажу. . .“ — отговор<sup>17</sup>. Когато става дума за замисъл, който се реализира чрез този похват, авторът с нищо не напомня църковната проповед, т. е. той прецизно трансформира традицията не само защото адресатът е друг; друга е „религията“, която проповядва! Затова в малкото по обем предисловие думата РОД и нейните синоними ЕЗИК, БЪЛГАРИН, НАРОД са употребени над седемдесет пъти. И това създава вътрешната ритмика на този откъс, постигната с лексикални средства. Като конкретна семантика, от гледна точка на цялото, второто предисловие е внушителна откъм точност на изображение и сила на въздействие картина на настоящето, в което живее Паисий; тя е нарисувана със замах от позициите на авторската ценностна система и наподобява апокалиптичния Страшен съд (в земен вариант!). Като върховен съдия Паисий отсъжда *доброто* в лицето на тия, които „ревнуете и усрдствуете по своего рода

<sup>17</sup> П. Хилендарски. Цит. съч., с. 105.

и по свое отечество българское“, а *злото* — на страната на ония, „кои не любат на свой род български знати, но се обрашают на чужда политика“. Ако вторите, „неразумне и юроде“, за него са велики грешници, достойни за вечни мъки, първите, които „усрдствуе по своего рода“, макар да носят „българска простота и незлобие“, са великата истина на живота в конкретния исторически момент. Тях Паисий изравнява с „велики на земли и пред бога“ (к. м., Д. Е.): „от Адама до Давида и праведного Иоакима, Иосифа обручника“ и даже „сам Христос у дом простаго. . . слезе и поживе“. Този момент от второто предисловие е твърде показателен от няколко страни, и на първо място откъм автентичност на текста, т. е. той е резултат на директно използване на библейския първоизточник и оригинално трансформиране на традицията (в познатите на научката историографски източници подобно сравнение липсва). И още — тъй както през средновековието земните дела и личности се уподобяват на божествените (Псевдо-Дионисий Ареопагит), така и Паисий изравнява, но без да уеднаквява „прости и незлобиви ораче и овчаре“ с „они праведни праотци“, които „сви са. . . били прости на земли и незлобиви“. И така, утвърдената чрез канонизиране святост на личности хилендарският монах използва пред лицето на народа, за да му вдъхне самочувствие и да утвърди в него съзнание, че собствените му духовни стойности — простота и незлобивост — „бог. . . наипрво них взлюбил на земли и прославил. . .“. При това след тенденциозен подбор на библейските герои, сред които даже и Давид, цар на Израил, голям поет и мъдрец, е причислен към простите и незлобиви „земноделатели и овчаре“. Едва ли са необходими повече примери, за да се докаже, че българският историограф съвсем свободно и целенасочено борави с библейския първоизточник. И то след предприемения подбор и още по-преднамерено пресемантизиране да използва библейския авторитет, за да противопостави българската простота и незлобивост на „мудри и политични (гръци)“, на „мудри и трговци славни на земли“. Не е ли парадоксален този риск на Паисий да противопостави незлобивостта и простотата на собствения си народ на мъдростта, образоваността и развитостта, когато последните са най-необходими на неграмотните и изостанали по обективни причини в своето духовно развитие орачи и копачи? . . . Но авторът на „История. . .“ проникновено вижда и оценява неотменната даденост: малцина са ония, които могат да различат гръцка образованост и мъдрост от асимилаторски попълзновения в този критичен за народността чувство, съзнание и памет момент. Затова той предлага на народните маси друга култура, друга образованост, извлечена от собствената българска история. За да възкреси самочувствието и гордостта на народа.

Моите наблюдения върху някои варианти на междутекстови връзки между „История славянобългарска“ и други текстове, които Паисий използва за изворов материал, биха били по-пълни, ако спра вниманието си на първа глава под наслов „Полаза от истории“; в нея могат да се открият някои нови форми на двуделното отношение „чуждо слово“ — „свое слово“. Както е известно, предисловието е написано под силното въздействие на предговора към руското издание на Барониевия труд „Деяния церковная и гражданская“. Нещо повече, от съвременна стилистична гледна точка той е изграден на основата на значителни съкращения и твърде малко прибавки. Това дава основание на редица изследователи (Хр. Гандев, М. Арнаудов и др.) да твърдят, че първото предисловие е органически чуждо на Паисиевата история, че то е едва ли не механично пренасяне на установена в тази област традиция. Моето убеждение по този проблем е различно и то в известна степен се родее с разбирането на Г. Д. Гачев, според когото руският автор . . . подчертава ужаса, трепета на сърцето, който изпитва човек при зрелището на „театъра на историята“ и на страшния божи съд. Паисий изпуска всички тези интонации, затова пък внася нови, мажорни.<sup>18</sup> Защо обаче българският историограф постъпва по този начин и как конкретно се реализира неговото виждане, Гачев не обяснява. Затова моите наблюдения ще бъдат насочени към отношението руски текст — български текст с цел да се установи как в двата текста се използва библейската тради-

<sup>18</sup> Г. Д. Гачев. Ускореното развитие на културата. С., 1979, с. 58, 59.

ция, за да се открият и разликите между двете версии за същността на историята. Руският преводач на Ц. Бароний изгражда своята концепция за хода на историческите събития и техния смисъл въз основа на старозаветните библейски книги „Притчи“, „Псалми“, „Естир“, „Езра“, „Еклезиаст“ и др., от една страна, и, от друга — като се опира на преобладаващото в християнската религия през средновековието и по-късно разбиране за историята, което теоретически е разработено от Авр. Августин. По същество това схващане е провиденциално-теологическо; в основата му е залегнало убеждението, че човешката история е низ от отрицателни и положителни събития, всяко от които има свой вътрешен смисъл. Целесъобразността на тези събития обаче се знае единствено от Йехова, с чието присъствие и намеса се гради човешката история. Следователно съвсем естествено е нейното постъпателно движение да се управлява от върховния повелител и създател на света. Наред с това (според една от основните християнски антиномии, свободна воля — провиденциализъм) в управлението на човешкото общество участва и земният човек, само че от него зависи единствено количеството и характерът на историческите криволинии. . .<sup>19</sup> Ето как теологическото разбиране за хода на човешката история намира приложение в предговора на руския автор. Първото впечатление, което читателят придобива при цялостен прочит на споменатия предговор, е, че той се родее в най-голяма степен с книгата „Еклезиаст“, независимо че съществува отпатрки и към други библейски книги. Според Проповедника (най-вероятно Соломон) целият земен свят, взет като онтологическо битие, не е нищожен и безсмислен, защото е подчинен на божие провидение, и в този смисъл има своя стойност и цел — да подготвя човека за божия град — по израза на Августин. „Суета суетствии, всяческая суета“ (Екл. 1:2), т. е. безполезен и суетен е този свят само в сънанието на Еклезиаст, доколкото той не води човека до абсолютното, до съвършеното щастие, до бога, а често пъти го отклонява от единствено верния път. . . В този смисъл земният град трябва да се презира, защото той е скоропреходно, призрачно щастие, а не постоянно, устойчиво, вечно. . .<sup>20</sup> Споменатият предговор към Барониевия труд е построен по модела на „Еклезиаст“. Човешката история е изпълнена с превратности, които се стоварват върху отделния човек, особено когато „Славнии и честнии оу въсьхъ внезапно изнемогоша, смиришася, падоша, погибоша“<sup>21</sup>, затова авторът съветва: „... чи исторію и от нея познавъ суету мира сего, обучаея презирати его“. И веднага следва текст, който подчертава безсилието на човека: „... видя премѣненія. . . царствъ и царей. . . не унывай въ меншихъ своихъ злочлюченіяхъ, но глаголи: дубѣи падають, а мнѣ малейшему зело, подобно травѣ, на здѣхъ возрастающей, іаже прежде восторженія изсыхають увянути и изсъхнути.“ Следва възторжена възхвала на бога: „Вѣмътя, что еси и что твориши уповающимъ на тя“, за да завърши с приблизително точен цитат от „Еклезиаст“: „О суето суетствъ и вся суета.“ В тази картина на човешкия живот от провиденциална гледна точка всичко е налице: и неуправляеми от човека превратности на историята, и човешко нищожество, и „рецепта“ за поведение в живота, защото идва Страшният съд, пред който, ако човек е презрял земното, ще получи вечно блаженство. . . Следователно първият елемент от Августиновата концепция за историята — свободната човешка воля — в предговора на руския автор липсва и всички знаят „ЧТО ТВОРИШИ УПОВАЮЩИМЪ НА ТЯ“ (боже, б. а.).

Българският автор постъпва по друг начин, затова и внушението, което постига в първия предговор, е различно. Привидно Паисий следва почти неотклонно руския текст, когато насочва вниманието на своите читатели към „всьех царства мира сего. . . уведети съдеяная и съдеямая в них“<sup>22</sup>. За него историята е много често „ПРЕМЕНЕНИЕ И ПАГУБУ великих царствъ и царей“ и „НЕПОСТОЯНОЕ БЛАГОПОЛУЧИЕ их“ или „ОБРАЩЕНИЯ БЛАГОПОЛУЧИЯ в ней и НЕПОСТОЯНСТВО МИРА СЕГО“.

<sup>19</sup> Вж. М. Елиаде. Космос и история. М., 1987, с. 99 и сл.; В. В. Бычков. Эстетика Аврелия Августина. М., 1984, с. 28 и сл.

<sup>20</sup> А. П. Лопухин. Толковая библия. Т. 5. Петербург, 1908, с. 7, 8.

<sup>21</sup> Ц. Бароний. Деяния церковныя и гражданскія. Санкт-Петербург, 1719, л. 6<sup>a</sup> и сл.

<sup>22</sup> П. Хилендарскі. Цит. съч., с. 103.

И като повтаря буквално руския текст, той завършва с низходяща градация на отрицателното лице на историята, когато силните и славните „ВЪНЕЗАПУ ИЗНЕМОГОША СМИРИША СЕ, ПАДОША, ПОГИБОША, ИСЧЕЗОША“. Поуката от всичко е: „чти историю и от нея ПОЗНАВ СУЕТУ МИРА СЕГО, ОБУЧАЙСЯ ПРЕЗИРАТИ ЕГО“ (к. м., Д. Е.), отново както в руския текст. От този момент започват разликите, които могат да бъдат сведени до следното: Паисий изпуска важната за руския автор характеристика на човека, който по неговите думи „малейшему зелию, подобно травѣ“, липсват есхатологическите вущения, свързани със Страшния съд, а също така и почти точният цитат „О суето суетствъ и вся суета“ (Екл. 1:2). Едва ли се нуждае от доказателство твърдението, че българският историограф съзнателно е пропуснал тези моменти, които имат смислов характер по отношение на цялото, когато става дума за руския автор. А това са основни моменти и в библейския оригинал! Следователно, „познав суету мира сего, обучаи ся презирати его“ мисъл, — получена в резултат на перифраза. (Екл. 2:17) — се намира в нов контекст и е естествено да се попита какъв е смисълът на тази фраза, т. е. кой свят е нищожен и затова трябва да се презира, след като непосредствено преди това човешката история е показана единствено като промяна и гибел на големи царства и като упадък на силните и непобедимите. Отговорът е единствен, защото текстът на Паисий не дава и най-малки основания семантиката на горепосочената фраза да се търси във конкретно-историческия контекст на времето, т. е. в контекста на библейския оригинал или руския предговор. Последните просто не са нужни на българския автор съобразно целите, които преследва в своя труд. Такова е едното лице на историята: разорение и падение на силните и славните — този свят е нищожен, затова той заслужава презрение. . .

Но историята на човешкото общество не е изпълнена единствено с катастрофи и ужаси. Паисий е дълбоко уверен, че в света има „изцеление на съкрушените“, „избавление на страдащите“ и „възстановяване“ на изгубеното — такова е другото лице на историята. Разбира се, тази идея — възможността за възстановяване на минало величие — отново е оформена под влияние на руския предговор, с неговия подчертан провиденциализъм. Но както справедливо изтъква Г. Д. Гачев, „... вместо усещане за страх от бога (Паисий, б. а.) създава радостен, в духа на Давидовите псалми химн за бога като разумна (а не ирационална сила), която управлява течението на историята.“<sup>23</sup> Следователно Паисиевият бог не наказва, не откъщава на отклонилите се от него (в „История. . .“ — първи предговор — неуспехите, паденията не са показани като дело на бога!); той е представен наистина като образ на една идея, за която всичко е възможно, ако се вярва в нея. Защото вярата го освобождава от конкретните исторически дадености и му отваря вратите за съучастие във все още ненаписаната история на живота. „Мнит се нам навремени, аки би не радил о нас (бог, б. а.); но нест тако. . . И мнит се нам за невсеконечно отвржено бист от бога и забвено. Но кто постигнет ум господен. . . аще ли паки въставит и соберет расточеная“. И още — Паисиевата вяра в християнския бог съдържа в себе си възможност за проявление на свободната воля на човека (Августин). По този повод видният учен Мирча Елиаде, който се занимава с въпроси от теорията на мита и методологията на религиознанието, пише: „Не трябва да се забравя: ако същественото за вярата на Авраам е, че за бога всичко е възможно, то християнската вяра провъзгласява, че всичко е възможно и за човека.“<sup>24</sup> Затова Паисий, когато в изложението на българската история се опира на „попущением божием“, „мановением божием“, „по повелению божию“ и т. н., има предвид, че това не е оня бог, който наказва отклонилите се от него и възнагражда вернослужещите. За българския историограф божието вмешателство тенденциозно е регламентирано единствено при разрешаване на проблеми, свързани със съдбата на българската държава и народа, при това почти винаги бог помага и води българите към благоденствие и успехи. Само в редки случаи, когато твърде побългареният бог наказва, това става поради престъпле-

<sup>23</sup> Г. Д. Гачев. Цит. съч., с. 58.

<sup>24</sup> М. Елиаде. Цит. съч., с. 142.

ния спрямо родовия закон. Така например Самуил и България навличат върху себе си божия гняв затова, че царят избил „свое царское племе“. И още — причината божие наказание да се излее върху българи и гърци според Паисий е несъгласието помежду им, поради което те стават „нижайшие раби турские“. Врѣх в проявлението на тази тенденция в „История. . .“ е оня момент, когато авторът разказва как бог отмъстил на гърците, заедно пакостят на българите, и помогнал на Асен да отмъсти на гърците, като ги победи<sup>25</sup>. Подобен пристрастен бог, който се е отказал от своите принципи и действа единствено по волята на Паисий, не може да се открие в никоя религиозна система. Тези факти в „История славянобългарска“ са твърде показателни — те разкриват нови форми на междутекстови отношения, при които традицията придобива друга функция. Един такъв основен архетипен образ като бог, чиято семантика е установена от векове, в контекста на „История. . .“ се трансформира в нещо различно; при това без авторът открито да се противопоставя на традиционното значение на образа — той само го натоварва с нов смисъл, като го превръща в демиург на националната съдба. В този смисъл *пресемантизирането на редица митологични и религиозни образи, мотиви и схеми при изграждането на новия културен пласт в постъпателното историческо развитие е същността страна в творческия процес*; аналогични случаи могат да се наблюдават също така в науката и обществото като цяло. . . Не се наемам с категоричност да отговоря дали тази същностна страна се отнася и до рецепцията на творбата, тъй като обективните и субективните възможности на реципиента не са едни и същи; особено по посока на междутекстовите връзки. Аз само твърдя, че това е надежден път за съвременния литературовед интерпретатор на литературните феномени, за да се избегнат редица „волности“ и предубеждения, които често пъти са разминаване с действителните стойности на литературния текст. Дали съм успял да докажа моето твърдение чрез конкретния анализ на отделни моменти от „История славянобългарска“, предоставям на читателите.

<sup>25</sup> П. Хилендарски. Цит. съч., с. 50, 51.