

Сирма Данова
Софийски университет „Св. Климент Охридски“
sdanova@uni-sofia.bg

Паисий и десният митонационализъм между двете световни войни. Списание „Отец Паисий“

Sirma Danova
“St. Kliment Ohridski” University of Sofia

Paissius of Hilendar and Right-Wing Nationalism between the Two World Wars. *Otets Paisiy Magazine*

Abstract

In this article, I delve into *Otets Paisiy* magazine (1928-1943), an organisation of the right-wing patriotic *All-Bulgarian union 'Otets Paisiy'*. I aim to reveal how the image of the Hilendar monk was formed as a symbol at a time of crisis of nationalism. The main question is why it was Paisius of Hilendar who was chosen as the symbol of Bulgarian revisionism after the Treaty of Neuilly. The subject of the analysis are texts by Spiridon Kazandzhiev and Boris Yotsov as they express different visions of historical perspective, rethinking the *history-life* relationship, and ultimately getting over major principles of the ‘philosophy of life’, still modern between the two world wars. Finally, I trace the institutionalisation of the celebration of Paisius in Bulgarian culture in the context of the symbol crisis in the 1930s.

Keywords: crisis; philosophy of life; philosophy of history; Spiridon Kazandzhiev; Boris Yotsov

Създаването на дясната патриотична организация Всебългарски съюз „Отец Паисий“ и едноименния ѝ орган – културно-политическото списание „Отец Паисий“ (1928-1943) – съвпада във времето с отбелязването на 1000-годишнината от смъртта на цар Симеон. Този юбилей намира академично изражение в сборника

„България – хиляда години (927-1927)“, публикуван през 1930 г. (вж. Дуйчев 1931) Съществен принос на този том се съдържа в академичното разработване на Възраждането като отделна епоха. Времето на новия междувоенен национализъм се дефинира недвусмислено като „криза на национализма“ (Тодорова 2013). Това е и период, в който се създават множество малки националистически организации, сред тях и крайно десни (Поппетров 2008, Тодорова 2013), целящи най-общо ревизия на националния идеал за териториално и етнично единство. В някои по-критични текстове от периода, публикувани в списание „Отец Паисий“, тези години дори се определят като „време без идеал“, когато „политическият живот завонява на Бай Ганьо – на цървул и леш“ (Йоцов 1934а: 97). В редица статии на списанието настоящето е видно като убого и кризисно. Проявленията на кризата обхващат всички области на общостното и човешкото съществуване, затова тя може да бъде определена единствено негативно – през важни за социалния живот взаимопресичащи се липси – липсата на надеждна връзка между държава и интелигенция, липсата на личности водачи, възплъщаващи един нов активен „дълбок, просветен, културен патриотизъм“ (Йоцов 1934б: 37), липсата на символи, гарантиращи интегритета на нацията.

Задълбочена рефлексия върху причините за кризата в български контекст през 20-те и 30-те години срещаме в позабравената брошура „Историческо време“ на философа идеалист Спиридон Казанджиев от 1932 г. Тя е отпечатана по сказка, държана в София на 9 април 1932 г.¹ За Казанджиев, който е близък на идейното ядро на Всебългарския съюз „Отец Паисий“, кризата не може да се обясни със събитието Първа световна война, а с два главни процеса, които я обуславят. На първо място посочва демографския ръст на населението на Стария континент. По-интересна обаче е втората изведена предпоставка за цялостно сътресение, защото тя е напълно в духа на актуалната за Западна Европа философска обосновка на войната. Става дума за техниката, респ. за изместването на човека от машината. Ако автор като Ернст Юнгер що-годе по същото време вижда през новите технически съоръжения реализацията на един войник

¹ Дължа благодарност на д-р Надежда Стоянова за това, че ми откри и предостави този трудно намиращ се текст.

в работник, то Казанджиев със същата военна образност изковава формулировката „армията на безработните“ (Казанджиев 1932: 8–9), посочвайки социалните ефекти на механизацията на труда. Опитомяването на природата, което от XVII век насетне – с възникването на механиката като наука – генерира огромна енергия, превръща света в *лаборатория*, ако приемем тази находчива формулировка на чешкия философ Ян Паточка (Паточка 1994а: 120). А войната – с нейните субстанции, машини и работници – се оказва най-интензивният и радикален начин за освобождаване на голям резерв от сили. Отправна точка в анализа на Казанджиев е „европейската криза“ (Казанджиев 1932: 33). В този по-широк контекст той обвързва кризата на труда с кризата на духа, в чиято сърцевина лежи техниката. Общо за конкуриращи се идеологии – либерализма и социализма, демокрацията и тоталитаризма е, че гледат на човека преди всичко като на роля, и то трудова роля. Не работата на личността, а работата по ролята определя индивида, задоволяващ се с новия рационализъм на един преимуществено математически измерим свят, в който природата изглежда тотално отчуждена, тъкмо за да бъде изследвана. Техниката е проблем за самопознанието заради сурогатния си инструментариум, парализиращ сетивните и психичните сили на Аза. Това, което на свечеряване в далечината би могло да изглежда като *звезда на избавлението*, всъщност е приближаващ самолет. „Упадъчна ли е техническата цивилизация и защо?“ – макар и да не отговаря еднозначно на този въпрос в едноименното си есе – Ян Паточка вижда шанс за човешкото същество за борба срещу упадъка тъкмо в осъзнаването на собствената му историчност. А това означава най-общо интегриране на върховна отговорност извън труда – в областта на сакралното (Паточка 1994б: 98–99).²

Макар и съвременници, които едва ли се знаят един друг, Спиридон Казанджиев поставя въпроса за историческото съществуване на човешкото същество преди Паточка. Това просто е въпрос, който не може да не бъде поставен с оглед на „европейската криза“. Колкото до националния контекст, в брошу-

² За да сме докрай коректни, ще отбележим, че Паточка вижда в християнството ненадминат опит, който прави човека способен за съпротива срещу упадъка тъкмо заради остойностяването на душата с нейните блуждания, пропадания, въздигания. (срв. Паточка 1994б: 105)

рата „Историческо време“ среща важен акцент върху сингуларността и непроменимостта на българската държавна идея от времето на зрялото Възраждане до времето след Ньойския договор от 1919 г. – настоящето живее във все същата голяма утопия на Възраждането – идеята за освобождаване от *робство*. Думата „робство“ в речника на Казанджиев, а и в лексикона на времето, не прилича на метафора, а на съвсем буквално определение на статуквото като национална съдба.

В тази част ще обърна внимание на моделирането на образа на Паисий Хилендарски като символ във време на криза на национализма. Интересува ме какво ни казва за българския национализъм между двете световни войни вниманието върху личността му; защо името му е превърнато в емблема на българския ревизионизъм. Предмет на анализа са текстове на Спиридон Казанджиев и Борис Йоцов, тъй като изразяват различни визии за историческа перспектива, преосмислящи отношението *история – живот*, и в крайна сметка преодоляващи основни положения на все още модерната между двете световни войни „философия на живота“. Накрая ще проследя институционализацията на празника на отец Паисий в българската култура в контекста на кризата на символите от 30-те години на XX век.

Двадесетте и особено тридесетте години се самоопределят и самоосмислят през идеята за нов курс на българския национализъм. Немалко публикации в списание „Отец Паисий“ са посветени на възможни „изгледи и насоки“ (Николаев 1933: 19–21) за излизане от „европейската криза“. Една от важните характеристики на новия национализъм е неговият антилиберален характер (срв. Николаев 1934: 177), но най-съществената му особеност – що се отнася до учредителите на Всебългарски съюз „Отец Паисий“ – е идеалистична му природа, свързана не само с представата за политическо укрепване на страната, а и с идеята за тотално съвършенство във всички области на живота (срв. Николаев 1934б: 86). А това означава преди всичко интегриране на културата и науката в политиката, т.е. в работата на Държавата. Целият реторически и действителен комплекс от усилия да се формулира и работи по „новия национален идеал“ е митогенен преди всичко защото стъпва на вече петрифицирани в културната памет митове и ги преобразява. Под *митонационализъм* в този текст ще разбирам взаимопроникването и напреженията

между културна памет и колективна памет, основани на често съревноваващи се символи и форми на благоговение пред родното, които целят да посочат изход от кризата, респ. перспектива за пълноценен и смислен общностен живот.

Защо се създава Всебългарски съюз „Отец Паисий“?

Ако проследим статии, където личи осезаемо идеологическият вътък на *Всебългарски съюз „Отец Паисий“*, не може да не ни направи впечатление едно понятие, което се появява твърде често – *право*. Отнесено към друга, непренебрежима за периода формула – „малък народ“ (Йоцов 1934б: 32–37), то придобива почти онтологичен статут, защото засяга самите основания на един колектив да съществува и да се развива. Не е случайно, че именно в тези години правото на „малкия народ“ получава и своите месианистки интерпретации. В поредица от интелектуални жестове в книжка 8-9 от 1933 г. на сп. „Отец Паисий“, посветена изцяло на своя почетен патрон, се осъществява решителна идентификация между история и спасение.

Основната цел на организацията *Всебългарски съюз „Отец Паисий“* (ВСОП) е формулирана пределно ясно в брошурата на П. Генов, Дим. Тодоров, К. Танев „Всебългарски съюз „Отец Паисий“. Учредяване, идеи, цели, задачи, живот, дейност, постижения“ (1941): „[с]ъюзът работи за съвършенство на самосъзнанието на българския народ“ (Генов, Тодоров, Танев 1941: 16). „Съвършенство на самосъзнанието“ означава единство между съзнание за етническа принадлежност и активна любов към родината. И тук „право“ се явява основополагащо понятие: правото на защита, правото на борба за интегритет. Формулирана е нуждата от „държавно-правно възпитание“ (Генов, Тодоров, Танев 1941: 16). За „божествено право“ на българския народ говори митрополит Стефан Софийски, който е и председател на съюза (Стефан Софийски 1933а: 3). ВСОП се заявява като национална идеалистична антимилитаристична организация, целяща обединение на всички българи – и тези, които са извън пределите на Княжеството – около идеята за държава.³

³ Идеологическата платформа, както и динамиката на политическите пристрастия на съюза (респ. списанието), са разгледани внимателно в ценната студия на Величка Маринова (вж. Маринова 2017).

„Отец Паисий“ се стреми да стане носител на българските национални идеали, в най-широк смисъл на думата, и вътрешно, и външно, обединявайки народа около своята държава и стремейки се да поддържа връзки с всички българи, пръснати навсякъде, не само у нас, но далече някъде зад океаните и в другите континенти. (Генов, Тодоров, Танев 1941: 12)

Любопитно е, че времето на 20-те и 30-те години на ХХ век наследява от предходните десетилетия една от големите му травми, чиято художествена реализация се изразява в мотива „от турско по-лошо“. В случая „лошото“ реферира към множественост на Врага. Или поне така смята Борис Йоцов, чиято статия „Българската действителност търси автор“ (Йоцов 1930: 25–27) постановява, че ако Възраждането се съсредоточава върху една цел, то настоящето се възправя срещу безброй. Тъкмо на страниците на списание „Отец Паисий“ виждаме и формулата „тройно робство“, създадена за да надгради възрожденското клише с още една форма на подчинение – икономическото робство. „Тройно робство“ е лийтмотив на десния митонационализъм от 30-те години на ХХ век.

Всебългарски съюз „Отец Паисий“ е надпартийно обединение, събиращо изявени фигури от периода от различни професионални области – митрополит Стефан Софийски, Петър Мутафчиев, Борис Йоцов, Георги П. Генов, Димитър Тодоров, Стефан Баламезов, Александър Теодоров-Балан, Никола Алексиев. Спорадично публикуват и Александър Балабанов, Спиридон Казанджиев, Янко Янев. Това са личности със значителни академични постижения от различни професионални сфери – омилетика, история, славистика, философия, лингвистика, право и пр. Обединява ги съзнанието за съществуване в преломно време на криза на национализма. Списанието нееднократно се ангажира да изгради *нов национализъм* и да очертае неговите посоки и цели. Така се раждат идеите за „културен национализъм“ (Янев 1933: 8) и „творчески национализъм“ (Алексиев 1934: 57) (Николаев 1934: 86), които са влог в нови отношения между държава и национална култура. Същевременно с тези понятия авторите на списанието се опитват да обхванат и загадъчния механизъм на етническият интегритет, в едни случаи наречен „мистичната спойка на народността“ (Мутафчиев 1935: 335), а в други – „духът на нацията“ (Янев 1933: 8). В своята статия „Национализъм и култура“ Александър Балабанов отбе-

лязва парадокса на модерния национализъм, определяйки текущите дни като „най-националистически“ и то „[с]ега, когато би трябвало да се очаква блаженството на космополитизма, когато чрез железници, чрез параходи, чрез аероплани, чрез телеграф и чрез радио се премахнаха толкова пречки за сближението, за сливането на народите“ (Балабанов 1931: 153). Парадоксът на модерния национализъм се състои в неговия антилиберализъм, развиващ се на фона на нови и нови технически достижения.

Съвсем естествено се появява и „утопията за родното“ (Еленков 1998: 54) в следвоенните години като алтернатива на един вече декадентски буржоазен свят. Като убежища на целостта утопичните визии в междувоенния период са контрапункт на разединението и разпокъсаността. А голямата тема на списание „Отец Паисий“ е разединена България след Ньой. Заглавия като „Българската действителност търси автор“ и „Криза за личности“, и двете принадлежащи на Борис Йоцов, достатъчно красноречиво говорят за нуждата от емблеми на националното единство. Кризата на национализма означава и криза на символите. Фокусът върху Паисий подлежи на тълкуване не просто в контекста на призива „Назад към Възраждането!“, който четем на много места в периодиката от тези десетилетия, а и на по-широка основа – в контекста на идеята за поврат, завръщане и преоценка на стойностите.

Нужно е да отбележим, че времето на Възраждането е привлекателно за десния национализъм въобще, включително и за крайно десните му изражения. Пример за политическа употреба на името *Възраждане* е т.нар. „Национална задруга за политическо възраждане“, създадена през 1930 г. от Александър Сталийски, който е и най-добрият познавач на италианския фашизъм в България тогава. Орган на тази организация е едноименният вестник, функциониращ като „основен стълб на фашистката пропаганда“ в Царска България (Поппетров 2008: 33). За подкрепящите авторитарен режим Възраждането е вдъхновяващо най-вече с масовия революционен ентузиазъм и с идеята за еволюция и прогрес. Освен това понятието Възраждане е подложено на сериозно преосмисляне. Има автори, които включват и старобългарското езичество в това време – такъв е Найден Шейтанов.

За да се дистанцира от фашистката идеология, ВСОП се спира

на името „Отец Паисий“, като е известно, че първоначално новата патриотична организация е мислена с друг наслов – *Задруга на българите*, „Деян“ (Стефан Софийски 1932: 76), (Маринова 2017). На втората учредителна среща, с активното участие на митрополит Стефан, възникват съображения, че името „Деян“ би могло да бъде асоциирано с латинския глагол *facio* – *правя*, от който произлиза и думата *фашизъм* (Маринова 2017). По този начин организацията се заявява като надпартийна. А името на самото издание „Отец Паисий“ е предпочетено пред псевдовъзрожденски наслови като „Българска майка“ и „Българска зора“ (Пак там), с което се поставя ударение върху реална историческа фигура, достатъчно представителна и за държавата, и за Църквата. Неслучайно именно духовник оглавява организацията – митрополит Стефан, който към времето на създаването на Съюза вече има впечатляваща професионална биография. А една от задачите на ВСОП е „да съдейства за сближаване, опознаване и задружна работа между църквата, казармата и училището“ (Генов, Тодоров, Танев 1941: 20). Така ВСОП се оформя като нова националистическа организация, изцяло идентифицираща се с работата на държавата и нейните институции.

В следващите редове ще се опитаме да видим отблизо защо именно Паисий Хилендарски е припознат като символ на търсеното в онези години единство. Парадигматична е например позицията на А. Цветков:

И *косвено* хилендарският черковнослужител напомня, че силата на народа е в неговото вътрешно сцепление и в единната задружна работа за общото преуспяване. Паисий при това посочи и земите, в които живеят българите – Мизия, Тракия и Македония и „някои части на Илирик“ и с пламенното си слово, *направо или косвено*, приканя всички към задружна работа и борба за свобода. Той не раздели сънародниците си по области, в които живеят. За него всички родни покрайнини и всички българи, в която и част от Полуострова да се намират, са еднакво ценни и необходими за общото развитие. (Цветков 1938: 379; курс. м., С. Д.)

Предложеният цитат е показно за това как се чете историята през нуждите на една актуалната историческа идея – ревизионизма. Паисий е символът, призван да интегрира българската етничност в единство. Всъщност фокусът върху автора на „История славянобългарска“ е показателен за три неща: 1) волята да се изработи името Паисий като държавен символ на нацио-

налния интегритет тъкмо защото той вече е идентифициран в предвоенните десетилетия като Баща на Възраждането; 2) ново остойностяване на Историята, която все по-малко се чете като история в тесния смисъл на думата, а все повече се мисли през връзката ѝ с актуалния живот; 3) съсредоточаването върху Паисий съответства на призива „назад към Възраждането“, който срещаме у редица автори на списанието: Петър Мутафчиев, Янко Янев, Найден Шейтанов, Спиридон Казанджиев. Същите, които разсъждават за екзистенциалните измерения на кризата между двете световни войни, се обръщат към Възраждането. Малко по-късно ще обърнем внимание на това съвпадение.

Но с какво е важно Възраждането за авторите около списание „Отец Паисий“? Как утопизмът на 20-те и 30-те години на ХХ век се оглежда в утопизма на ХІХ? Не е ли странна тази идеализация на Възраждането, когато българите са под „робство“? Възвеличаването на периода произхожда тъкмо от представата, че политическата история (т.е. държавната история) и историята на народа са различни неща. Оттук се ражда и представата за *духа на народа* – любима категория в немската идеалистическа философия на историята (вж. Делчев 2016: 258–277). А за да бъде произведен, новият национализъм трябва да стъпи на идеята за континуалност не просто на българската държава – „1000 годишнината“, а и на българския дух. Друг е въпросът, че този т.нар. „дух“ се формира от визионерството на не повече от няколко десетки души, които днес бихме нарекли *елит*.

Имайки предвид, че през 20-те и 30-те години периодът на Българското възраждане подлежи и на енергично научно разработване – периодизиране, канонизиране на определени фигури, подготовка на годишници, специализирани изследвания, издателска работа – едва ли бихме сбъркали, ако кажем, че на него се гледа преди всичко като на отделна епоха, доминирана от хомогенна визия за това *що е отечество* (вж. Хранова 2011). Двадесети век след Първата световна война е самото друго на такава хомогенност: родното е „рана“, ако си послужим с образността на времето, разпокъсано, неединно, несговорно. На този фон призивът „назад към Възраждането“ показва идентификация с отминало време на масов ентузиазъм, възприемано безусловно като пълно, цялостно, единно, завършено. В кризисните военни години деветнадесети век се мисли като ретроутопия на целост-

та, в която разтърсените от войните намират солидарност.

Възраждането се идентифицира не просто като „най-светлата и плодоносна епоха“ (Мутафчиев 1934: 198), а като период, в който се проектира немислима до този момент монолитност: „Възраждането е едно цяло – и като идея, и като процес, и като постижение“ (Попов 1939: 169) пише Д. Попов в статията „За най-яките стълбове на Възраждането“. Но фокусът върху „целостта“ и „хомогенността“ на миналото е обусловен и от нарастващия в междувоенните години теоретичен интерес към понятието нация, осмисляно в повечето случаи като „най-съвършеното единство“ на един колектив (Мутафчиев 1934: 200). Въобразената идейна еднородност на българския XIX век получава комплекс от описания, контрастиращи на актуалността. Някои от тях са доста смътни, но тъкмо те определят и тематичното, и стилово единство на списанието. Например византолога медиевист Петър Мутафчиев, пръв отварящ дебата за „ново възраждане“ в прословутата октомврийска книжка на сп. „Отец Паисий“ от 1934 г., задава въпроса кое е онова, което скрепява етноса в народ. Назовавайки този загадъчен свързващ механизъм „спойката на народността“ (Мутафчиев 1935: 335), историкът го описва така:

Ние не разбрахме, че народите не са никакви механически съвкупности, свързани само с общ език и единен произход... Най-съществената и здрава спойка на всяка народностна общност са *невидимите духовни връзки*, въплътени в народния бит, в наслоенията на безпамятната, но свето съхранявана традиция, в общите преживявания и копнежи. (Мутафчиев 1935: 335; курс. м., С. Д.)

Става ясно, че интегриращият механизъм на народността за Мутафчиев са „невидимите духовни връзки“ в контекста на общностния живот. А в статията „Народ и държава“, публикувана в същия брой, Спиридон Казанджиев призовава за връщане към „душата на народа“ (Казанджиев 1934: 203). Прави впечатление, че независимо от професионалния профил на авторите, езикът на новия национализъм се конституира като единен. Общо се явява и убеждението, че нацията е натурална даденост, изградена като „организъм“, със свои „жизнени сили“ и „кръв“ (Казанджиев 1934: 197) и „невидимите духовни връзки“ са част от тази органика. Настойчиви сравнения между биологията и

историята срещаме и в историографията на Петър Мутафчиев.

Освен че му е вменена цялостност, във Възраждането се провижда още една характеристика, която в преходното време след 1918 г. изглежда отсъстваща. Спиридон Казанджиев формулира тайната на деветнадесетото столетие като особено сцепление между святост и мъченичество: „Четете днес историята на Паисия и житието на Софрония Врачански и се вслушайте в гласа, с който те говорят. Има нещо свято и мъченическо в тоя глас. Тая святост и това мъченичество ни липсват.“ (Казанджиев 1934: 204). Акцентът, който поставя Сп. Казанджиев, е плод на убеждението, че настоящето е безсилно да произведе система от форми и символи, които да генерират нова национална култура, израснала от руините на войната. В следвоенната ситуация свещеното е в криза. Религиозното съзнание не олицетворява вече взаимоотношенията между човека и Бога, а е едно екстатично потъване в самия живот, който регресира към първичното, животинското, суровото, бруталното. Такова тежнение към вечнообновяващия се живот представлява мощен освобождаващ импулс за градеж на нова култура. Но връщането към първичното, към *извора на вечната младост*, е свързано и с отказ от традиция и авторитети. А загърбването на абсолютния авторитет предопределя и кризата на религиозното съзнание. Затова Казанджиев предупреждава, че не би могло да се изгради култура, базирана единствено на виталното начало, тъй като в нея ще липсват форми на паметта (срв. Казанджиев 1937: 22). Освен това култура, основана на изцяло ирационални импулси, би изглеждала напълно хаотична. Предвидил тази опасност, авторът настоява, че създанието на нови социални отношения и нови културни форми опира до определени ритъм и посока. В този контекст се появяват и важните понятия „човешка перспектива“ и „човешка телеология“ (Казанджиев 1937: 22), които поставят на нова основа отношението *история – живот*. Самите термини „човешка телеология“ и „човешка перспектива“ изобщо свидетелстват, че във завладяващата идея за *вечното завръщане*, толкова модерна за края на XIX и началото на XX век, се улавя нещо недостатъчно. Тя вече се възприема като неудовлетворителна главно заради своята надисторичност, оценностяваща мига за сметка на телеологизма на времето. Изобщо Казанджиев цени Ницше по-скоро заради отявлената му възхва-

ла на живота, отколкото заради отрицанието на съзнанието, в което веселият философ вижда историческа болест.⁴

Субстратът на свещеното е изключително важен за културната памет, защото стои при тайната на основополагащите митове, към които следвоенната действителност копнежено се завръща⁵. Затова свещеното се проектира във време, което изглежда цялостно и приключило, както се разглежда Възраждането. Това изобщо е нов подход към идентичността, преживяващ родното не през неговата териториална и институционална определенаост, а през духовни означения. Ето как описва този тип идентификация Иван Еленков в книгата си „Родно и дясно“ (1998):

Войните и техният завършек променят рязко усещането за пространственото битие на „българското“, крахът на т.нар. „национални идеали“ разбива неговото единство, познато от формулата „Мизия, Тракия, Македония“. Те пробуждат друг усет за Отечеството – не толкова единството му в институционалните, политико-социологически измерения, а в нагласата за търсене на общността в нейните духовни предели. Постигането на идентичността в този план се свързва тясно с реконструкцията на „българския етос“ като пространството на съвършената „самобитност“, най-дълбоката основа за неповторимостта на „българското“. (Еленков 1998: 130).

Възраждането е убежище на целостта, възжелано именно като завръщане, поврат. Отбелязахме, че гласовете на призива „назад към Възраждането“ са същите, които вече в своето творчество са разсъждавали над сътресенията на човешкото между двете световни войни – Спиридон Казанджиев, Янко Янев, Найден Шейтанов. Този призив не е просто продукт на патриотичен унес по миналото на група интелектуалци около списание „Отец Паисий“, а екзистенциално решение с огромна социална значимост. Философските основания на това решение можем да потърсим в есеистиката на Спиридон Казанджиев.

⁴ Вж. Второ несвоевременно размишление „За ползата и вредата от историята за живота“ (Ницше 2001: 516).

⁵ За свещеното като градиво на културната памет пише Ян Асман в едноименната си книга. Той подчертава, че митологизирането на историята в никакъв случай не може да се определи като неистинно или недействително, а обратно – това е процес, който ѝ осигурява статут на действителност от „висш порядък“ точно защото в културната памет има нещо свещено (Асман 1997: 51).

„Философия на историята“ vs. „философия на живота“

С право бихме очаквали да видим у един все пак умерено консервативен мислител добре обоснована критика на модерността. Книгата „Пред извора на живота“ (1937) показва проникновено разбиране на кризата на военните години, базирано на дихотомията *личност – общество*, която Спиридон Казанджиев чете в историческата ѝ динамика. Тук няма да разглеждаме подробно аналитиката на модерността, развита в „Пред извора на живота“, само ще поставим ударение върху една твърде важна характеристика, назована *културен релативизъм*. Като холистичен мислител, за когото не е достатъчно да изтъкне проблемите на своето общество, а и да предложи решение, авторът се отнася с разбиране към многообразието, но е резервиран към множествеността. Съществена последица от релативизма и от „хаотичния плурализъм на живота“ (Казанджиев 1937: 22) се явява т.нар. „криза на истината“ (Казанджиев 1937: 23). За Спиридон Казанджиев *кризата на истината* не се изразява само в упадък на религиозното съзнание, подготвил утопичното завръщане към езическото време. Кризата на истината е обичайна за преходните времена, бъдещи тревога от нетрайността на истината. А във философските му проблематизации модерността е рефлектирана като празна откъм вечност. „Вечността е чужда на днешния човек“ – казва той в есето „Колективният човек“ (Казанджиев 1937: 34). За да настъпи помирение между винаги противостоящите си живот и култура, авторът на „Пред извора на живота“ открива изходен път в отказа от релативността, т.е. в завръщането към „вечната истина“. Спиридон Казанджиев не дефинира *вечната истина* непременно като религиозна истина, призвана да осветли отново изтласкания в здрач Бог. По-скоро завръщане към *вечната истина* за него е равносилно на преодоляване на модерния скептицизъм и развиване на вяра в неизменната природа на доброто и злото: „И тъкмо тоя факт показва, че не е изключена възможността с възмогването на новата култура, с издигането на нови човешки идеали, с прилива на нови витални и рационални вълни – при слабата задръжка на отречените стари рационалистични форми – да се върне отново и вярата, а с нея и хипнозата на идеите за вечната истина, добро и красота“ (Казанджиев 1937: 23). Във философските му

построения завръщането придобива статут на практика по набавяне на смисъл за текущото време. В редица свои есета той нарича жизнелюбивия смисъл „дълбочина“ и многократно настоява на тезата, че животът на модерния човек е лишен от нея. Контекстуално ние можем да определим какво има предвид Казанджиев под *дълбочина*. Задължени сме да отчетем връзката ѝ с т.нар. *историческо съзнание* – едно понятие, създадено и развивано от романтиците по повод Френската революция от края на XVIII век. Терминът всъщност наследява идеалистическата категория „исторически разум“. В български контекст се среща твърде често при много автори от периода. Само погледнат откъм историята, човекът изглежда безсмъртен. И само историята осигурява система от знаци и символи, с които модерното време може да се преживява исторически. Тези идеи Спиридон Казанджиев развива в есето „История и народ“ – още един текст, който показва особено внимание към о. Паисий Хилендарски.

В следващите редове ще потърсим отговор на въпросите как се съотнася месианизма като идея в сп. „Отец Паисий“ с виталните афекти на новата национална култура; или как „философията на историята“ преодолява „философията на живота“.⁶ Нужно е да имаме предвид, че за разлика от идеята за избрания народ, която е на възрастта на Ветхия завет, то понятието *месианизъм* е модерно, възникнало в контекста на полското национално движение. То започнало да се развива след Третата подялба на Полско-литовската държава. Въвежда го философа мистик Йозеф Хьоне Вронски в съчинението „Въведение в месианизма“ (1831) (Schenk 1979: 189). Практически полският национален месианизъм покълва и се развива в литературата на Адам Мицкевич, автор към когото Борис Йоцов вече е показал

⁶ Освен важния текст на Борис Йоцов „Паисий Хилендарски като философ на историята“ (Йоцов 1934в: 8–12), в списанието се срещат и други статии, застъпващи месианистичната теза, включени в специалното издание, посветено на о. Паисий Хилендарски по повод *100-годишнината от началото на Българското възраждане* – кн. 8-9 от 1933 г. Вж. статиите на митр. Стефан Софийски „Като феникс“; на Ал Филипков „Учител на национално съзнание“; на М. Герасков „Възпитателното значение на Паисий и на неговата славянобългарска история“. Темата продължава да се развива и в по-късни публикации: вж. статиите на Ст. Йовев „Месиянската роля на българския народ“ (Отец Паисий 1941, 2(XIV), 55–57), както и статията на Ст. Гечев „Месианизмът в българската литература (Отец Паисий 1935, 3(VIII), 128–138).

отношение⁷.

Съществено е, че и Спиридон Казанджиев, и Борис Йоцов настояват в своите текстове на изключителна близост между *история* и *живот*. Ето как е изразена тази идея при двамата:

Рядко историята е заставала тъй близо до живота, както сега. (Казанджиев 1937: 48)

Неговата история [на Паисий, б. м., С. Д.] не е за самата история, а за живота. (Йоцов 1934в: 8)

Очевидно отношението *история* – *живот*, получило своето преосмисляне в годините на войните под силното влияние на Ницшевата *философия на живота*, се превръща в модус на тълкуване на самата история. Спиридон Казанджиев настоява, че чрез паметта за героите ние преживяваме миналото не като мъртва природа, а като човешко дело (срв. Казанджиев 1937: 57). Символната идентификация с миналото има потенциала да придаде смисъл на бързопреходния живот и да снабди отделния човешки живот с историчност. А това определя съдбовната приобщеност на индивида към един колектив:

Като ни подчиняват на своята воля и въодушевяват за своите идеали, с една дума – като ни приобщават с народното съзнание, в което сами те се коренят, героите на миналото правят от нас „исторически“ личности: в нашето обществено дело, във въодушевението ни и вдъхновението ни за него те привнасят тепърва исторически дух и смисъл. В това е силата на тяхното внушение. Оттук започва и моралното въздействие на историята: приобщавайки личната воля с волята на народа тя поставя отделната личност в рамка, дава ѝ исторически и обществен, не себичен характер. (Казанджиев 1937: 57)

За Спиридон Казанджиев историческото съществуване има преимуществено наиндивидуална стойност. Наред с концепта „малък народ“, теоретично осмислен като приносен за духовното единство на Европа, се появява и формулата „млад народ“. С нея авторът на „Пред извора на живота“ назовава значителната асиметрия между история и културна памет, формулирайки следния парадокс: българският народ „има стара история, а е млад“ (Казанджиев 1937: 53). Културната памет е в постоянна

⁷ Имам предвид статията на Борис Йоцов „Пенчо Славейков и Адам Мицкевич“, публикувана в *Отец Паисий*, 1932, 6(V), 87–90.

задълженост към миналото, подлежащо на археология. Тя работи за онова, което Спиридон Казанджиев нарича „съзнание на народа“ (Казанджиев 1937а: 53), а ние днес определяме като *национална идентичност*. В есето „История и народ“ четем, че такава археологическа работа на паметта е свързана със старателно търсене на нещо свещено, което обичайно се възприема като интегративен за общността принцип. То, разбира се, се търси в историята, която има по-дълъг живот от културната памет. Извънредно важно е, че историята на Паисий е видяна не като начало на ново историческо съзнание или ново народно-стно съзнание, а като завръщане към нещо изгубено – в случая *народната душа*. Няма съмнение, че такава концепция за историята е силно задължена на една неоромантическа стилистика. Но по-интересното е друго и Казанджиев го онагледява с Паисий: колективното самопознание е невъзможно, без в основата му да стои нещо свещено: „Народът разбра бързо, че в тая история е възкресена неговата душа, затова я сметна едва ли не за свещена“ (Казанджиев 1937: 53). Свещеното обаче не може да бъде предмет на историята, а единствено – на културната памет. Съществен акцент, уплътняващ връзката *история – живот* у Казанджиев, е, че колективното преживяване на историята е възможно само като съотнасяне на живот с живот, на настояще към минало, на човек към човек. Да разбереш „едно парче живот“ (Казанджиев 1937: 57) – продължава авторът – означава да мислиш историята като вдъхновяваща съвкупност от образцови личности и човешки ситуации. На този фон той развива и убеждението, че историята има не само смисъл, но и перспектива, съответстваща преди всичко на една *човешка телеология*.

По-специфично осмисля историческата перспектива филологът славист Борис Йоцов. Основа на неговите рефлексии върху Паисиевата история представлява „философията на историята“. Ако философските построения на Спиридон Казанджиев върху историята, силно повлияни от рецидивирал в християнството елинизъм, се концентрират предимно върху една човешка телеология, то текстовете на Борис Йоцов изхождат от представата, че човешката история е до голяма степен и „история на Бога“ (срв. Флоровски 2006: 71). В статията „Паисий Хилендарски като философ на историята“ историческата перспектива е представена като неразривна с Божия промисъл. И двамата автори

обаче определят Паисий като тълкувател на народната душа. Т.е. вниманието към автора на „История славянобългарска“ е мотивирано не толкова от исторически, колкото от антропологичен интерес. Очевидно е, че концептът „народна душа“, насъщен за идеолозите на кръга „Мисъл“, вече е еманципиран от сферата на естетическото и е внедрен в една актуална социология. Той е привлекателен от една страна с това, че съдържа мощна интегративна сила, способна да придаде континуалност на трудно засрещащи се парчета време, както и заради сродството си с поезията: „народна душа“ е твърдение за вечна тайна. Без съмнение квалификацията „философ на историята“ е оценностяващо клише, но то има своя много конкретен смисъл. За Борис Йоцов „История славянобългарска“ е само повод да се разсъждава върху живота тук-и-сега, както и сам Паисий е направил: „Написана в духа на своя век – *historia magistra vitae*. Чрез миналото иска да осмисли настоящето [...] Той [Паисий б. м., С. Д.] не иска да даде критика на историчното, а по-скоро, косвено, критика на своята съвременност. Не желае да даде знания заради самите знания, а да *въоръжи духа за отпор в живота* (Йоцов 1934в: 9; курс. м., С. Д.).

Важен детайл в статията на Йоцов е мотивът за „тройното робство“ – политическо, културно, икономическо. Така преброени, българските робства представляват референция към националните катастрофи. Цялата статия всъщност е силно идеологизирана, тъй като е подчинена на цялостно неудовлетворение от състоянието на живота, държавата, културата. Борис Йоцов засреща *философията на историята с философията на живота* в идеята за т.нар. „вътрешно освобождение“ (Йоцов 1934в: 10), което ще доведе до творческо обновяване на действителността. Идеологическите опори са видими най-вече при модалности като „може би“:

Може би най-добре чувства той [Паисий б.м., С. Д.], че българският народ, който в неговото време е само маса, безправна рая, копнее в душата си за личности, за водачи, за духовни и политически просветители. *Може би* е мислил да посочи взаимната зависимост в съдбата на управник и народ. *Може би* загатва и за правото на народа да прибегва към метеж, когато има власт, която не се ръководи от висша справедливост, от разум, който се проявява в света (Йоцов 1934в: 11; курс., м., С. Д.).

Тези думи безпроблемно съотнасяме и към времето на войните, белязано от криза на личности и символи. С оглед на историческата перспектива, авторът изтъква, че в историята на Паисий личи „политически оптимизъм“ (Йоцов 1934в: 11), намерил своята теологическа обосновка в идеята за Божествения промисъл и за Божията справедливост:

Ето и сега тоя народ е под робство. И струва му се, че Бог е отвърнал от него поглед, оставил го е на врага – на вечна забравя. Но не е така – казва Паисия. Бог не забравя. Когато поисква, погубва и пак въздига. Чудни са Божиите отсъди, дивен е Божият разум – кой може да ги изведе? Така Паисия стига до *особен, исторически, мистицизъм* – необяснимото, загадъчното, ирационалното в историята, той го свързва с представата за една свръхестествена справедливост. Дълбока, неизяснима вяра в нравствения строй на нещата, в неотвратимото отмъщение на поруганата правда. Ще минат дни, години, дори и векове, но отплатата ще дойде – грозна, ужасна, за да се почувствува в нея справедливият Божи гняв. Не изразява ли по такъв начин народният будител и вярата си в светлото бъдеще на своя народ, *според него, избран от Бога?* Стига само тоя народ да тръгне по трънливия път на нравственото очищение и прераждане, към изкупление на греховете от миналото (Йоцов 1934в: 11–12; курс. м., С. Д.).

Нужно е да отбележим, че формулировката „исторически мистицизъм“ е радикализирана в друг текст на Борис Йоцов – предговора към изданието на „История славянобългарска“ от 1934 г., направено по повод *Деня на отец Паисий – 27 септември* (Кръстовден). Там вече се натъкваме на израза „мистичен национализъм“ (Йоцов 1934: XXI), окончателен знак за превръщането на Паисий в емблема на десния национализъм около ВСОП. Изразът „мистичен национализъм“ – поради своята модерност – решително отвоюва о. Паисий Хилендарски от средновековния му статут, помирявайки религиозна и етническа идентичност.

Следва да уточним какво постига Борис Йоцов с концепцията си за *философия на историята*, приложена към делото на Паисий. Най-напред се преодолява увлечението по идеята за *вечното завръщане*. Тя тук е отменена дотолкова, доколкото изхожда от астрономическия модел на древните гърци, които вярват, че времето има ритъм, но не и цел: то е циклично – безначално, безкрайно и без направление; всеки миг изглежда кръгъл и зрял. А християнството е исторично по същността си. От перспекти-

вата на една есхатологична религия историята представлява не Божие дело, а произведение на активни взаимоотношения между човека и Бога. Историята има посока, но големият ѝ смисъл е откъм края на тварното съществуване. За разлика от античната историография, която, подчинена на затворена онтология, не предоставя перспектива за човешко израстване, тъй като хората са в ръцете на боговете, християнството дава шанс на човека да стане такъв, какъвто е – „венец на творението“. Този шанс предполага, че човешките същества могат да правят поредица от избори така, че да пребивават винаги във „вършене на истината“ (срв. Зизиулас 2013: 60). Истината е равностепенна на живот според старозаветната идея за истината като *praxis* (Зизиулас 2013: 70), тъй като се основава на спазване на завета/договора с Бог. Затова е неизменно, че спасението предполага човешко участие в личното съществуване на Бога. Накратко, Йоцов прибегва до концепцията за „философия на историята“, защото иска да включи бъдещето в своята прогресистка визия за българския народ. А колкото до това, че в случая „философия на историята“ до голяма степен се припокрива с „теология на историята“, съществено е, че за християнското съзнание скритият смисъл на историята винаги приема форма на надежда.

Твърде лесно би било да интерпретираме постановката на месианизма в контекста на междувоенния национализъм като вид утеха или компенсация за един ощетен от войните „малък народ“. В нея можем да прочетем увещанието, че историята на завета между човека и Бога е залог за израстване в човешкото, в общото човешко. Само по този начин историята може да бъде преживяна като *история на духа*.⁸ На същия фон стои и финалът на статията „Паисий Хилендарски като философ на истори-

⁸ С оглед на тезата за израстването на човека във взаимоотношенията си с Бога отдавам дължимото на прот. Георги Флоровски, който в есето „Затрудненията на християнина историк“ изключително настоява на нуждата от една „профетична есхатология“, в която човекът продължава да е причастен на Христос, да участва активно в Неговото лично съществуване, и след случването на Есхатона. И в това се състои неговата истинска историчност: „Но на практика историята на човека не е политическа история с нейните утопични претенции и илюзии, а *история на духа*, история на човешкото израстване в пълната степен на съвършенството под водителството на историческия Богочовек, нашия Господ Исус Христос. Разбира се, това е трагична история. И все пак семето зрее не само за съд, и а за вечност.“ (Флоровски 2006: 77;

ята“: „Народът, време е, да стане ковач на своята участ“ (Йоцов 1934в: 12). Очакването на историческата справедливост, респ. на Божията справедливост, предполага определен вид работа, докато започнат да съвпадат дух и съдба.

Празникът на отец Паисий и кризата на символите в периода между двете световни войни

На 27 септември 1933 г. – Кръстовден – за първи път се чества организирано паметта на о. Паисий. За тържеството в няколко града на Царството подробно разказва П. Атанасов в рубриката „Из живота и дейността на ВСОП“ (Атанасов 1934: 190–196). Няма да се спираме на конкретните описания. За нас е важно друго – какви са ефектите на тази празнична институционализация с оглед на политическата криза от 30-те години. Денят на о. Паисий получава подкрепата на държавата и Църквата. П. Атанасов публикува в своя анонс поздравителна телеграма от цар Борис III. Датата 27 септември не е избрана случайно. Ето как Димитър Тодоров я мотивира:

„[к]огато след летния разпус лястовиците се завръщат, а земеделците са попривършили най-тежката полска работа. *Тоя ден е празник еднакво на българския труд.*

Избран е *денят на кръста* за всенароден празник още и затова, че той е символ на българската историческа съдба. Предопределено е на българския народ да носи на плещите си тежък кръст по стръмните висини нагоре, често с лавров, още по-често с търнен венец. Много пъти е стигал той до Голгота, за да бъде разпнат, но всякога е възкръсвал и отново е поемал пак нагоре, устремен към обетования връх, откъдето най-сетне българският кръст ще засияе с вечна светлина, която ще облива – щастливи и благоденстващи – всички българи, където те и да живеят.

И друго: Кръстовден е избран, защото се празнува в първите дни на всяка нова учебна година. (Тодоров 1936: 328; курс. а.)

В засрещането на аграрния цикъл с религиозния календар отново изплува месианистичната тема. Аналогията на българската историческа съдба с живота на Христос свидетелства за съществена характеристика, различаваща междувоенния национализъм от социалистическия: езикът на междувоенния национализъм е реторически задължен на библейската образност.

Свърхупотребата на християнски символи и сюжети обаче крие риск от банализиране на идеологическия дискурс. Библейската образност често не се възприема през реалното си съдържание и смисъл, а като хранилище за идеологически клишета.

В книгата си „Съзнанието на европейските романтици“ (1979) по повод Мицкевич Ханс Георг Шенк разсъждава за новата „религия на отечеството“ (*religion of fatherland*) (Schenk 1979: 191), родена в аналогията между страданията на полския народ и Страстите Христови. Той твърди, че националният месианизъм се основава на рецидив на световните религии към по-тесни форми на благоговение, наричайки ги „национални религии“ (*national religions*) или „религии на национализма“ (*religions of nationalism*) (Schenk 1979: 191). Шенк определя „религията на отечеството“ като заместваща религия. Ако процесът по заместване се тълкува като особен вид приемственост между отколешна религия и модерно учение/идеология (?), дали този сурогатъчен опит е способен изцяло да онагледни сложните отношения между две същностно нееднородни явления?

Като зрелищна институция празникът предполага и определена визуализация на своя символ. Налице е цяла кампания в списанието за нов образ на о. Паисий Хилендарски. А има ли празници, има и конкурси. ВСОП взима решение да обяви няколко: за художествено изображение, пиеса, химн и паметник. Целта на подобна мобилизация на различни изкуства е единен образ, при това – с конкретни изисквания към авторите. Поради липса на финансови средства за награден фонд обаче новият образ на Паисий остава единствено в сферата на добрите намерения.⁹ В крайна сметка представата за новия Паисий опира до една тавтология: символът е символ. Показателно е есето на Никола Алексиев „Образът на Отца Паисия“, в чиято сърцевина лежи тезата, че не е възможно да се пресъздаде ликът на монаха, защото той вече е преминал от света на пределната сетивност в сферата на духа и символите. Есето започва с оценностяване на правдоподобие: картината на Мърквичка е неправдоподобна, изображеният монах е „възстар“ и „малко грозен“ (Алекси-

⁹ Изискванията на конкурсите за нов образ на отец Паисий в различни направления, водещи в крайна сметка до пълно несъответствие между идея и резултат, проследява Иван Русков в статията си „Образ и подобие: пре/създаване на Паисий през 30-те години“ (Русков 2013: 57–69).

ев 1939: 444). Авторът с весела самоирония признава, че не би било правдоподобно и изображение на Паисий, нарисувано по портрет на брат му, запазен в архивите на Света Гора. В случая обаче е налице силно привилегироване на поезията, призната за по-философска от историята и живописата – единствено Вазов дава „най-правдоподобен образ“ на хилендарския монах (Алексиев 1939: 446). Разсъжденията в есето на Никола Алексиев учредяват вече учреденото – самия символ:

Тоя художник сигурно няма да ни даде един наведен грохнал летописец, нито пък ще го изрисува само по подобие на кроткото и набожно лице на ктитора Хаджи Вълчо, нито ще ни изобрази монах – събирач на манастирски помощи. Не! Той сигурно ще ни даде един богопомазан пророк, един огненосец-будител, един, който се е откъснал от временното и всекидневното, забравил е себе си, и който, хвърляйки искри в сърцата и душите, сам изгоря от тях и преминава от тленното във вечното, от исторически даденото към света на символа и мистиката. (Алексиев 1939: 446)

Такава грижа за изобразяването на символа, направена в късните години на списание „Отец Паисий“, свидетелства по-скоро за неговата нестабилност и неоформеност, отколкото за реалната му наложеност в социалния живот.¹⁰

Имаме основание да допуснем същественото – учредяването на празник на името на отец Паисий е вид легитимация на монархическата идея. По повод последното му честване – на 27 септември 1943 – Борис Йоцов, тогава вече в ролята си на министър на просветата, ще заяви:

В националния патос на Паисия Хилендарски блестят три политически идеи – за народа, за държавата и за историческата личност. Сред тия личности Паисий слага на челно място личността на царя... Затова отечеството му може да бъде само царство, с наследствен владетел.¹¹

По някаква сляпа съдбовност краят на списание „Отец Паи-

¹⁰ „[б]идейки о(т)гледан и от традицията – появата на образа трябва да е като първо раждане; да е с ефекта на инициационно възраждане. *Затова Паисий е и пределно наличен, и съвършено отсъстващ като образ.*“ (Русков 2013: 66; курс. м., С. Д.).

¹¹ Цитирам това изявление по Марагос 2012:135. Авторът е пропуснал да даде референция към цитата.

сий“ съвпада със смъртта на княз Борис III и със залеза на монархическата институция. Септемврийската книжка на списанието от 1943 г. е траурна, посветена на смъртта на княза. Само няколко месеца по-късно списанието спира да излиза.

Но е нужно да имаме предвид и друго – инициативата за празник на името на хилендарския монах се осъществява в по-широк контекст на преоценка на стойностите през междувоенния период. Активното изравяне на образи символи от миналото е характерно по принцип за държавния национализъм след Освобождението. Колкото до междувоенния национализъм, археологията на историческите образи предполага и известно съревнование между тях. Празникът на името на хилендарския монах е учредителен акт, който в крайна сметка цели да монополизира Деня на народните будители, честван на 1 ноември още от 1922 г. Самият Борис Йоцов в един свой текст подхвърля предложението датата 27 септември да стане празник на Народните будители (Йоцов 1934д: 185–189). Не е трудно да разберем какво стои зад тази идея, като имаме предвид, че за покровител на *Деня на будителите* е избран средновековният подвижник св. Иван Рилски.¹² Тъкмо затова – и до ден днешен – празникът на Будителите отбелязваме на 1 ноември (по Юлианския календар – 19 октомври), когато православната църква почита паметта на св. Иван Рилски. Създаденото напрежение между двата символа – св. Иван Рилски и о. Паисий Хилендарски – цели всъщност да

¹² За аграрната генеалогия на празника разказва Иван Еленков в статията си „Денят на народните будители. За функциите на училищните празници между двете световни войни.“ (Еленков 2000: 269–281). Той цитира спомен на Никола Балабанов, който към момента на 1922 г. е експерт в Министерството на народната просвета при управлението на БЗНС. Балабанов предава разказ на тогавашния му колега – министъра на просветата Стоян Омарчевски в публикация в сп. „Завети“ от 1934 г. (кн. 15-16). Омарчевски бил получил поомачкано и немного грамотно писмо от група селяни, които, подразнени от поредния държавен юбилей/“гуляй“, излезли с предложение да се честват и „големите българи“ – Левски, Ботев, Каравелов и др. Пленен от идеята, при случайна среща в Народния театър със слависта Боян Пенев му споделил какво е замислил. Пенев одобрил идеята, но не и името – предложил насловът на новия празник да е „Ден на народните будители“. С Окръжно № 17743 от 28 юли 1922 г. се постановяват чествания във всички български училища, като по текста на този документ личи амбицията училищните тържества да се превърнат в общонационален празник. Пълният текст на Окръжното може да се прочете в: Балабанов и Манев 1943: 894.

наложи образа на Паисий като емблема на актуалната ревизионистка идеология.

Колкото до фигурата на рилския пустинник, тя е решително разколебана в проекта на Петър Мутафчиев за философия на българската история, изложен в няколко публикации в сп. „Философски преглед“ от същата – 1934 – година. Важна проблемна точка на държавния митонационализъм през 30-те години, набелязана от Мутафчиев, представлява символната недостатъчност на средновековните емблеми. Разсъждавайки над образите на поп Богомил и св. Иван Рилски – две крайности – по негови думи, критикува както незаинтересоваността от съзидане, от страна на водача на богомилите, така и пустинническото отлъчване от живота на рилския отшелник. Богомилите са на прицела на историограф като Мутафчиев, защото в неговия прочит те са бездейни и равнодушни към обществени промени най-вече заради презрението им към тварния свят като творение на Сатаната. Анахоретите, от друга страна, са видени като отстъпници от задачите на деня, защото, копнеещи за съвършено приближаване до Бога, пребивават в неотмирност¹³. Изходната точка на сравнителния анализ на двете средновековни фигури е по-скоро социално-политическа, „от гледище на националните интереси“ (Мутафчиев 1994: 364). Така и отшелничеството, и богомилството са заподозрени в лишеност от „всякакви национални елементи“ (Мутафчиев 1994: 365).

Оттук и поп Богомил, и светеца пустинник Иван Рилски са определени като „фигури на отрицанието“, защото не са произвели „друг, по-радостен и по-плодоносен живот“ (Мутафчиев 1994: 368). Така подчертано десният митонационализъм „опразва“ от съдържание символи, набрали достатъчно културна, а и литературна памет, за да стабилизира наново отношението между национална идентичност и религиозна идентичност, кулминиращо в посочването на единствено правилния за тази цел надвремеви символ – Българската православна църква. Неудовлетворението на Мутафчиев идва от убеждението, че средновековната църква не се е утвърдила като такъв „институт за държавно и народностно самосъхранение“ (Мутафчиев 1994: 368). Затова новото поредно утвърждаване на църквата като иденти-

¹³ Т.е. *не от мира сего* – характеристика и на Църквата.

фикационен символ след Златния век през Средновековието и след Великденската акция през Възраждането е като че ли задача за близкото бъдеще, което се оказва белязано от твърде ограничен срок на годност от Деветосептемврийския преврат през 1944 г. Тогава идеологията на комунизма ще погълне ролята на религията, като я отрече, защото тъкмо новият режим ще се заеме с радикалното преустройство на реалността. Едва ли ще е пресилено, ако кажем, че никога след 30-те години Църквата не е участвала толкова активно в каузите на десните националистически дискурси. Една от най-продуктивните идеи на дясното от периода, обвързваща интелигенция и народ, може да се опише с израза на митрополит Стефан – „благородно-нежен патриотизъм“ (Стефан Софийски 1933б: 1).

Но е важно и друго. Мутафчиев последователно настоява в научната си проза на идентификация с водачи, а не с институции. Сред усиленото изравяне на символи от далечното минало през 20-те и 30-те години той като че ли заема самотна позиция на интелектуалец, разкриващ смисловата им недостатъчност. Своего есе за поп Богомил и Иван Рилски завършва с песимистичната констатация, че действителните насъщни за настоящето емблеми от миналото все още не са намерени. Така парадоксално времето на усилено възкресяване на средновековни фигури е разчетено като криза на символите.

В контекста на активната солидарност около призива „назад към Възраждането“ отец Паисий е преди всичко емблема на българското етнокултурно единство. Той е видян като крупна натура, въплъщаваща *vita activa*, способна да обхване две сфери, които през XVIII век са били неразличими – политическата и културната. Именно затова Паисий, който през 30-те стои интелектуално отчужден от Средновековието, се оказва в центъра на определено по-ведрата визия за „философия на историята“, която изработва Борис Йоцов. Но длъжни сме да признаем, че учредяването на ден на негово име, когато вече съществува празник на народните будители, по-скоро задълбочава кризата на символите, отколкото да я преодолява. През 1944 г. социалистическата власт отменя и празника на Будителите, и празника на о. Паисий Хилендарски, за да наложи нови чествания, нови култове и в крайна сметка съвсем актуални имена в името на обещаното светло бъдеще.

Цитирана литература

- Алексиев, Никола 1934. Национализъм и религия. // Отец Паисий № 3-4, 57–60. [Aleksiev, Nikola, 1934. Natsionalizam i religia. // *Otets Paisiy* № 3-4, 57–60]
- Алексиев, Никола 1939. Образът на Отца Паисия. // Отец Паисий № 10, 444–447. [Aleksiev, Nikola 1939. Obrazat na Ottsa Paisia. // *Otets Paisiy* № 10, 444–447]
- Асман, Ян 2001. Културната памет. Прев. Ана Димова. София: Планета 3. [Asman, Yan 2001. *Kulturnata pamet*. Prev. Ana Dimova. Sofia: Planeta 3.]
- Атанасов, П. 1934. Из живота и дейността на ВСОП. Тържествено честване паметта на о. Паисий. // Отец Паисий, № 9, 190–196. [Atanasov, P. 1934. Iz zhivota i deynostta na VSOP. Tarzhestveno chestvane pametta na o. Paisiy. // *Otets Paisiy*, № 9, 190–196.]
- Балабанов, Александър 1931. Национализъм и култура. // Отец Паисий, № 11-12, 151–153. [Balabanov, Aleksandar 1931. Natsionalizam i kultura. // *Otets Paisiy*, № 11-12, 151–153.]
- Балабанов, Никола и Манев, Андрей (съст.) 1943. Сборник с отбрани окръжни от Освобождението до края на 1942 г. Отбраха и подредиха Балабанов, Никола Т. и Андрей Манев. Т. 2. София: Министерство на народното просвещение, Т. Т. Драгиев и сие. [Balabanov, Nikola i Manev, Andrey (sast.) 1943. *Sbornik s otrani okrazhni ot Osvobozhdenieto do kraya na 1942 g.* Otbraha i podrediha Balabanov, Nikola T. i Andrey Manev. T. 2. Sofia: Ministerstvo na narodnoto prosveshthenie, T. T. Dragiev i sie.]
- Генов, Г., Тодоров, Д. Танев, К. 1941. Всебългарски съюз „Отец Паисий“. Учредяване, идеи, цели, задачи, живот, дейност, постижения. София: [без издателство] [Genov, G., Todorov, D. Tanev, K. 1941. *Vsebalgarski sayuz „Otets Paisiy“*. *Uchredyavane, idei, tseli, zadachi, zhivot, deynost, postizhenia*. Sofia: [bez izdatelstvo]
- Делчев, Красимир 2016. Философия на историята XVIII-XX век. София: Издателство „Изток-Запад“. [Delchev, Krasimir 2016. *Filosofia na istoriyata XVIII-XX vek*. Sofia: Izdatelstvo „Iztok-Zapad“.]
- Дуйчев, Иван 1931. България – 1000 години. // Отец Паисий, № 7-8, 111–114. [Duychev, Ivan 1931. Bulgaria – 1000 godini. // *Otets Paisiy*, № 7-8, 111–114.]
- Еленков, Иван 1998. Родно и дясно. София: Издателство „Лик“. [Elenkov, Ivan 1998. *Rodno i dyasno*. Sofia: Izdatelstvo „Lik“.]
- Еленков, Иван 2000. Денят на народните будители. За функциите на училищните празници във времето между двете световни войни. –В: *Symposion, ili Antichnost i humanitaristika*. Юбилеен сборник в чест на Богдан Богданов. София: Сонм, 269–281. [Elenkov, Ivan 2000. Denyat na narodnite buditeli. Za funktsiite na uchilishtnite praznitsi vav vremeto mezhdu dvete svetovni voyni. –V: *Symposion, ili Antichnost i humanitaristika*. Yubileen sbornik v chest na Bogdan Bogdanov. Sofia: Sonm, 269–281.]
- Зизиулас, Иоан 2013. Истина и Общение. –В: Зизиулас, Иоан. Битието като общение. Изследвания върху личността и Църквата. Прев. Слава

- Янакиева. София: Comunitas foundation, 59–114. [Ziziulas, Ioan 2013. Istina i Obshtenie. –V: Ziziulas, Ioan. *Bitieto kato obshtenie. Izsledvania varhu lichnostnosta i Tsarkvata*. Prev. Slava Yanakieva. Sofia: Comunitas foundation, 59–114.]
- Йоцов, Борис, 1930. Българската действителност търси автор. // Отец Паисий, № 2, 25–27. [Yotsov, Boris, 1930. *Balgarskata deystvitelnost tarsi avtor*. // *Otets Paisiy*, № 2, 25–27.]
- Йоцов, Борис 1934а. Копнеж по личности. // Отец Паисий, № 5, 97–99. [Yotsov, Boris 1934a. *Kopnezh po lichnosti*. // *Otets Paisiy*, № 5, 97–99.]
- Йоцов, Борис 1934б. Малкият народ. // Отец Паисий, № 2, 32–37. [Yotsov, Boris 1934b. *Malkiyat narod*. // *Otets Paisiy*, № 2, 32–37.]
- Йоцов, Борис 1934в. Паисий Хилендарски като философ на историята. // Отец Паисий, № 1, 8–12. [Yotsov, Boris 1934v. *Paisiy Hilendarski kato filosof na istoriyata*. // *Otets Paisiy*, № 1, 8–12.]
- Йоцов, Борис 1934г. Паисий Хилендарски. – В: Паисий Хилендарски. История славеноболгарская, *преведена на новобългарски с увод от проф. Борис Йоцов*. София: Държавна печатница. [Yotsov, Boris 1934g. *Paisiy Hilendarski*. –V: Paisiy Hilendarski. *Istoria slavenobolgarskaya, prevedena na novobalgarski s uvod ot prof. Boris Yotsov*. Sofia: Darzhavna pechatnitsa.]
- Йоцов, Борис 1934д. За будителя и будителството... // Отец Паисий, № 9, 185–189. [Yotsov, Boris 1934d. *Za buditelya i buditelstvoto...* // *Otets Paisiy*, № 9, 185–189.]
- Казанджиев, Спиридон 1932. Историческо време. Кризата в материалния и духовния живот и нашите задачи. София: Хемус. [Kazandzhiev, Spiridon 1932. *Istorphesko vreme. Krizata v materialnia i duhovnia zhiivot i nashite zadachi*. Sofia: Hemus.]
- Казанджиев, Спиридон 1934. Народ и държава. // Отец Паисий, № 10, 197–200. [Kazandzhiev, Spiridon 1934. *Narod i darzhava*. // *Otets Paisiy*, № 10, 197–200.]
- Казанджиев, Спиридон 1937. Пред извора на живота. София: Хемус. [Kazandzhiev, Spiridon 1937. *Pred izvora na zhiivota*. Sofia: Hemus.]
- Марагос, Василис 2012. Паисий Хилендарски и Софроний Врачански. От православната идеология към изграждане на българската идентичност. Прев. Кирил Топалов. София: Университетско издателство „Св. Климент Охридски“. [Maragos, Vasilis 2012. *Paisiy Hilendarski i Sofroniy Vrachanski. Ot pravoslavnata ideologia kam izgrazhdane na balgarskata identichnost*. Prev. Kiril Topalov. Sofia: Universitetsko izdatelstvo „Sv. Kliment Ohridski“.]
- Маринова, Величка 2017. Списание „Отец Паисий“ и Всебългарският съюз „Отец Паисий“. – В: Маринова, В. (съст.), Русков, Ив. (ред.). Списание „Отец Паисий“ (1928-1943). Библиография. Варна: *LiterNet*. - <https://litenet.bg/publish31/velichka-marinova/otec-paisii/spisanie.htm>. (видяно на 17 март 2023). [Marinova, Velichka 2017. *Spisanie „Otets Paisiy“ i Vsebalgarskiyat sayuz „Otets Paisiy“*. –V: Marinova, V. (sast.), Ruskov, Iv. (red.). *Spisanie „Otets Paisiy“ (1928-1943). Bibliografia*. Varna: LiterNet. - <https://litenet.bg/publish31/velichka-marinova/otec-paisii/spisanie.htm>. [seen 17 mart 2023]

- Мутафчиев, Петър 1934. Дух и завети на Възраждането. // Отец Паисий, № 10, 197–200. [Mutafchiev, Petar 1934. Duh i zaveti na Vazrazhdaneto. // *Otets Paisiy*, № 10, 197–200.]
- Мутафчиев, Петър 1935. Делото и примерът на Паисия. // Отец Паисий, № 7, 333–337. [Mutafchiev, Petar 1935. Deloto i primerat na Paisia. // *Otets Paisiy*, № 7, 333–337.]
- Мутафчиев, Петър 1994. Поп Богомил и Свети Иван Рилски. Духът на отрицанието в нашата история. – В: Еленков, Ив., Даскалов, Р. (съст.), *Защо сме такива? В търсене на българската културна идентичност*. София: Просвета, 357–370. [Mutafchiev, Petar 1994. Pop Bogomil i Sveti Ivan Rilski. Duhat na otritsanieto v nashata istoria. –V: Elenkov, Iv., Daskalov, R. (sast.), *Zashto sme takiva? V tarsene na balgarskata kulturna identichnost*. Sofia: Prosveta, 357–370.]
- Николаев, Н., П. 1933. Изгледи и насоки на българския национализъм. // Отец Паисий, № 1, 19–21. [Nikolaev, N., P. 1933. Izgledi i nasoki na balgarskia natsionalizam. // *Otets Paisiy*, № 1, 19–21.]
- Николаев, Н. П. 1934а. Криза в съвременния национализъм. // Отец Паисий, № 9, 177–180. [Nikolaev, N., P. 1933. Izgledi i nasoki na balgarskia natsionalizam. // *Otets Paisiy*, № 1, 19–21.]
- Николаев, Н. П. 1934б. Новият национален идеал. // Отец Паисий, № 5, 84–86. [Nikolaev, N. P. 1934b. Noviyat natsionalen ideal. // *Otets Paisiy*, № 5, 84–86.]
- Ницше, Фридрих 2001. За ползата и вредата от историята за живота (1874). –В: Ницше, Ф. Съчинения в шест тома. Том 1. Съст. Исак Паси. Прев. Харитина Костова-Добрева. София: Издателство „Захарий Стоянов“, 435–521. [Nitsche, Fridrih 2001. Za polzata i vredata ot istoriyata za zhivota (1874). –V: Nitsche, F. *Sachinenia v shest toma*. Tom 1. Sast. Isak Pasi. Prev. Haritina Kostova-Dobreva. Sofia: Izdatelstvo „Zahariy Stoyanov“, 435–521.]
- Паточка, Ян 1994а. Войните на XX век и XX век като война. –В: Паточка, Ян. *Еретични есета за философия на историята*. София: Издател Валентин Траянов, 115–133. [Patochka, Yan 1994a. Voynite na XX vek i XX vek kao voyna. –V: Patochka, Yan. *Eretichni eseta za filosofia na istoriyata*. Sofia: Izdatel Valentin Trayanov, 115–133.]
- Паточка, Ян, 1994б. Упадъчна ли е техническата цивилизация и защо? – В: Паточка, Ян. *Еретични есета за философия на историята*. София: Издател Валентин Траянов, 93–115. [Patochka, Yan, 1994b. Upadachna li e tehnireshkata tsivilizatsia i zashto? –V: Patochka, Yan. *Eretichni eseta za filosofia na istoriyata*. Sofia: Izdatel Valentin Trayanov, 93–115.]
- Попов, Д. 1939. За най-яките стълбове на Възраждането. // Отец Паисий, № 4, 163–169. [Popov, D., 1939. Za nay-yakite stalbove na Vazrazhdaneto. // *Otets Paisiy*, № 4, 163–169.]
- Поппетров, Николай 2008. Фашизмът в България: развитие и прояви. София: Кама. [Poppetrov, Nikolay 2008. *Fashizmat v Bulgaria: razvitie i proyavi*. Sofia: Kama.]
- Русков, Иван 2013. Образ и подобие. Пре/създаване на Паисий през 30-те години на XX век. // *Научни трудове на пловдивския университет*. Т. 51.

- №1, 57–69. [Ruskov, Ivan 2013. *Образ i podobie. Pre/szhdavane na Paisiy prez 30-te godini na XX vek. // Nauchni trudove na plovdivskia universitet. T. 51. №1, 57–69.*]
- Стефан Софийски 1932. Защо се създаде Всебългарският съюз „Отец Паисий“? // Отец Паисий, № 6, 76–83. [Stefan Sofiyski 1932. *Zashto se szhdade Vsebalgarskiyat sayuz „Otets Paisiy“? // Otets Paisiy, № 6, 76–83.*]
- Стефан Софийски 1933а. Като феникс... // Отец Паисий, № 8-9, 3–4. [Stefan Sofiyski 1933a. *Kato feniks... // Otets Paisiy, № 8-9, 3–4.*]
- Стефан Софийски 1933б. Паисий Хилендарски. // Отец Паисий, № 1, 1–4. [Stefan Sofiyski 1933b. *Paisiy Hilendarski. // Otets Paisiy, № 1, 1–4.*]
- Тодоров, Димитър 1936. Културен преглед: Ден на Отца Паисия. // Отец Паисий, № 8, 310–317. [Todorov, Dimitar 1936. *Kulturen pregled: Den na Ottsa Paisia. // Otets Paisiy, № 8, 310–317.*]
- Тодорова, Мария 2013. Курсът и дискурсите на българския национализъм. // Либерален преглед, 4 февруари 2013. - <https://librev.com/index.php/discussion-bulgaria-publisher/1940-2013-02-04-11-13-35> (видяно на 10 март 2023) [Todorova, Maria 2013. *Kursat i diskursite na balgarskia natsionalizam. // Liberalen pregled, 4 fevruari 2013. - https://librev.com/index.php/discussion-bulgaria-publisher/1940-2013-02-04-11-13-35. [seen 10 mart 2023]*]
- Флоровски, Георги, 2006. Християнство и култура. Прев. П. Павлов, Б. Маринов, М. Паскова-Павлова. София: Библиотека „Православен калейдоскоп“. [Florovski, Georgi, 2006. *Hristiyanstvo i kultura. Prev. P. Pavlov, B. Marinov, M. Paskova-Pavlova. Sofia: Biblioteka „Pravoslaven kaleydoskop“.*]
- Цветков, А. 1938. Заветите на Отца Паисия. // Отец Паисий, № 8, 376–379. [Tsvetkov, A. 1938. *Zavetite na Ottsa Paisia. // Otets Paisiy, № 8, 376–379.*]
- Хранова, Албена 2011. Историография и литература: за социалното конструиране на исторически понятия и Големи разкази в българската култура XIX-XX век. Т. 2. София: Просвета. [Hranova, Albena 2011. *Istoriografia i literatura: za sotsialnoto konstruirane na istoricheski ponyatia i Golemi razkazi v balgarskata kultura XIX-XX vek. T. 2. Sofia: Prosveta.*]
- Янев, Янко 1933. Духът на нацията. // Отец Паисий, №1, 8–10. [Yanev, Yanko 1933. *Duhat na natsiyata. // Otets Paisiy, №1, 8–10.*]
- Schenk, Hans Georg 1979. *The Mind of the European Romantics: An Essay in Cultural History.* Oxford, New York, Toronto, Melbourne: Oxford University Press.