

© Академик Иван Радев, съставител, 2013
© Авторски колектив, 2013
© Университетско издателство “Св. св. Кирил и Методий”, 2013
Велико Търново, ул. “Т. Търновски” № 2

ISBN 978-954-524-900-6

„ИСТОРИЯ СЛАВЯНОБЪЛГАРСКА”

**И ДУХОВНИЯТ ЖИВОТ
ПРЕЗ 30–40-те ГОДИНИ НА XIX ВЕК**

ПАИСИАДА (1762–2012)

ЮБИЛЕЕН СБОРНИК
Съставител: академик Иван РАДЕВ



Университетско издателство “Св. св. Кирил и Методий”
Белико Търново, 2013

СЪДЪРЖАНИЕ

Паисий Хилендарски – към митовете за неговото дело с днешна дата (вместо предговор)	7
ВАСЯ ВЕЛИНОВА, ДИМИТЪР ПЕЕВ – Щрихи към личността и делото на отец Паисий	19
ДЖЕЙМС Ф. КЛАРК – Отец Паисий и българската история	44
СИМЕОН А. СИМЕОНОВ – Паралели на Просвещението: „История славянобългарска“ на Паисий Хилендарски срещу „Здравият разум“ на Томас Пейн	68
ИВАН РАДЕВ – „Историята“ и нейните прочити сред българите-преселници в Бесарабия	81
ТАТЯНА НИКОЛОВА-ХЮСТЪН – До Охайо и назад: по следите на Болградския сборник от Хилендарския център	127
МИЛА КРЪСТЕВА – За (не)знайното в (психо)биографията на монаха таксидиот Харитон Рилец	139
ГЕОРГИЙ К. ВЕНЕДИКТОВ – Неизвестен препис на „История славянобългарска“ на Паисий Хилендарски	157
МАРИАНА М. ФРОЛОВА – Към въпроса за произхода на Чертковския (Московския) препис на “История славянобългарска” на Паисий Хилендарски	164
НЕВЕНА МИХОВА – Петко Р. Славейков и „История славянобългарска“ в религиозно-реторичния контекст на 40-те години на ХХ в.	175
НИЯ РАДЕВА – Преписите на „История славянобългарска“ – подход при изследване на езика	189
ЕЛИСАВЕТА СТОЙЧЕВА – Св. Паисий Хилендарски и Троян	216
Бележки за авторите	225

ШРИХИ КЪМ ЛИЧНОСТТА И ДЕЛОТО НА ОТЕЦ ПАИСИЙ

Вася Велинова, Димитър Пеев¹

В последните години авторите на настоящото изложение имаха удоволствието и възможността – всеки от своя гледна точка и за различни исторически периоди – да се занимават с проучване на старобългарските преводни хроники. Водени от убеждението, че както самата история, така и писането на история е единен процес с общи правила и закономерности, сметнахме, че един поглед върху Паисий от перспективата на традицията и непрекъснатия историографски континуитет би спомогнал за по-адекватното възприемане на този толкова познат и в същото време недостатъчно познат текст.

1. История славянобългарска на границата между Средновековието и Новото време

Творбата, с която Паисий Хилендарски поставя началото на прехода към модерната литературност, е „История славянобългарска“. Тя е текст, маркиран от културните кодове на две епохи – Средновековие и Възраждане. И за да се вникне в нейния специфичен жанров модел, е необходимо да се познава предхождащата я традиция, онагледена със средновековните историографски творби – световните хроники². Своеобразен ключ към разбирането на философията на историята в тези творби и в християнската традиция като цяло е библейският разказ за пророк Даниил и неговото пророчество за редуването на четирите царства: Вавилонското царство, Мидо-Персийското, Гръцкото и Римското, които съставляват матрицата на историческия процес³. Историята

¹ Уводните думи и част IV са писани от двамата автори, част I е писана от В. Велинова, а части II и III – от Д. Пеев.

² За генезиса на средновековната християнска хроника вж. Scott 1981: 61–73; Croke 1983: 116–131.

³ Още в Хрониката на Георги Синкел, която съдържа части от по-ранната творба на Юлий Африкан епизодите с пророчеството на Даниил имат отношение не само към осмислянето на историята като процес, но и към някои аспекти на летоброенето. Освен това някои от тях са добавени на славянска почва, вероятно за да се подчертае важна роля на този библейски персонаж. Вж. Тотоманова 2008: 456–457, 60–461. Фигурата

не се случва като поредица от събития, между които съществува причинно-следствена връзка, а като реализация на един предварително изработен и промислен модел.

Оформена на този принцип, световната хроника става свещена история на божия народ на земята. В основни линии това определя сюжета и композицията на всяка отделна творба (въпреки че тези термини понякога съвсем условно са приложими към историческия наратив), която започва със Сътворението на света, преразказва библейската история и достига до съвременната на всеки автор епоха. Нюансите в тълкуването на отделни съдържателни елементи са свързани с конкретни политически ситуации и поръчители.

Въпросът за рецепцията на византийските хроники в България, за причините, обусловили подбора на творбите, които се превеждат, и за отсъствието на оригинални текстове, на това ниво на идеите, всъщност намира отговор в самата традиция. За българското общество през втората половина на IX и през X в., когато се извършва официално християнизацията, първостепенна задача е било набавянето на текстове, които да формират религиозния християнски мироглед.

Свидетелствата на българската средновековна ръкописна традиция показват, че интересът на старобългарските преводачи е бил съсредоточен главно към световните хроники. От цялото многообразие на византийски исторически съчинения в средновековна България са превеждани само хрониките на Йоан Малала (края на IX – нач. на X в.)⁴, на Георги Монах Амартол, но в разширената версия, към която е прибавен летописен разказ на базата на хрониката на Симеон Логотет за събитията до 948 г.⁵ (прев. след ср. на X в. и втори превод около средата на XIV в.), на Георги Синкел (прев. кр. на IX – нач. на X в.)⁶, която съдържа части от недостигналата до нас хроника на Юлий Африкан, на Симеон Логотет (прев. XIV в.) и Йоан Зонара⁷ и Константин Манасий (XIV в.)⁸. Тази избирателност е сама по себе си показателна за относителната самостоятелност на жанра на световната хроника и за това, че обособяването на творбите в теоретичен план има своето основание. Тя би могла да отговори и на въпроса на какви потребности в българското общество са отговаряли тези текстове.

Възприемайки идеята на Византия за владетелското семейство и синовната почит към василевса⁹, българските владетели са възприемали косвено и идеята за универсалната свещена теократична империя, към която те духовно

на пророк Даниил като генератор на “исторически реалности” е представена и в апокрифната традиция, което също е косвено свидетелство за значението на неговите предсказания. Вж. Тъпкова-Заимова, Милтенова 1996: 37–47.

⁴ Изд. Истрин 1994.

⁵ Изд. Матвеенко, Щеголева 2006.

⁶ Вж. Тотоманова 2008.

⁷ Вж. Jacobs 1970.

⁸ Среднеболгарский перевод, 1988.

⁹ По този въпрос съществува изчерпателна библиография. Тук бихме посочили само класическото изследване на Караянопулос 1990 и цитираната там литература.

принадлежат. Нейната история е и тяхна свещена история в качеството им на християнски владетели. Но за идеология на обществото е било нужно не само да се възприеме матрицата на световната история. Нужно е било тя да се осмисли и превърне в инструмент, който да осигури възможности за вмешателство, за вписване и легитимиране на присъствието на нови народи, стига те да имат основание за това.

Първа е възможността събития от собственото минало да се „впишат“ в приетата за единствено легитимна история. Примери от този род ни представят повечето преводни хроники. Добавки, свързани с българската история, макар и често съвсем кратки, има в преводния текст на Хрониките на Георги Амартол и на Йоан Малала. Особено отчетливо е застъпен този процес на легитимиране на българската история в преводната хроника на Константин Манасий, където добавките са ексцерпирани от самостоятелно летописно съчинение и дописани към основния преводен текст¹⁰. Така световната хроника изпълнява функцията на инструмент за придобиване на определен статут сред царствата и владетелите. Тя се преосмисля и придобива значението на „квази“ библейско четиво, за което свидетелства и славянското название на текстовете – Цароставник¹¹, т. е. имплицира се връзката им с библейските книги Царства.

<p>Йоан Малала Добре и полезно е да разкажа и аз онова, което преди мене в Мойсеевите хронографи е записано, в творбите на Африкан, Евсевий и Павзаний, Дидим и Теофил, Климент и Диодор и много други хронисти, писали преди мене. И аз ще разкажа за действително случили се неща, за участта и времето на царете – искам да кажа за събитията от Адам до Зинон и царувалите след него. Хубаво би било, ако и след мен се запишат случилите се по-късно дела. И така според писалите преди мене световното битие е следното (Цит. според изданието на текста на Хрониката от Истрин 1994: 5).</p>	<p>Константин Манасий И тъй като ти, който се грижиш за процъфтяването на Словото, пожела да имаш древните писания – но добре подредени, разбираеми и ясно изложени – за предишните владетели и техните завоевания, кои са те и колко години са царували, ние приехме тежестите на тази работа, въпреки че тя е бавна и трудна. Писаното от мнозина автори и летописци, представящи се за добри познавачи, не се съгласува помежду си и не отговаря на истината, затова според силите си ще направим за теб едно точно и правдиво описание на миналото (Цит. според синодалния препис на хрониката от 1344–45 г., изд. <i>Среднебългарский перевод</i>, 106).</p>	<p>Паисий Знанието за нещата, станали отдавна на този свят, и за деянията на живелите на земята е не само полезно, но и твърде потребно, любомъдри читателю. ... Откъде ще придобиеш знание за нещата, ако не от онези, които описаха деянията на този свят. И въпреки че не живяха дълго, защото никому не се дарява дълъг живот, за дълго време оставиха писания за тия неща. ... [Ето защо] сме принудени да попълваме недостига на собствените си години с четене на древни летописи и да обогатяваме разума си чрез чуждо знание (Цит. според критическото издание на Паисиевата история – <i>ИСлб</i>, 1а).</p>
--	--	--

¹⁰ Каймакамова 1983: 123–178.

¹¹ Така е наречена напр. Хрониката на Константин Манасий в бележка към сръбския препис на среднобългарския превод. Вж. *Среднебългарский перевод* 1988: 95.

Второто следствие от заложените в хрониката възможности е функционалното ѝ издигане в йерархията на средновековните жанрове в България до-толкова, че да се възприеме като наративен аналог на Стария завет, освободен от строгите канонични изисквания към основния хипертекст на християнската култура и затова по-мобилен, но същевременно достатъчно консервативен, за да съхрани истината за човешката история. Нека добавим към това и обстоятелството, че събитията в хрониките се конструират винаги около личността на владетеля като наместник на Бог на земята и ще имаме пълната картина на един мощен дидактичен инструмент, който онагледява видимите проявления на невидимата воля на създателя и я материализира в образите на християнските владетели.

В контекста на изложените до тук наблюдения съвсем ясно се очертават онези жанрови белези, които са съхранени в написаната от Паисий история и които я обвързват с традициите на световните средновековни хроники.

На първо място, това е риторичният увод, получил гражданственост с привнесеното от съвременните преводачи заглавие „За ползата от историята“. Подобни на добре обучените в ораторски школи свои предшественици, които задължително обясняват и мотивират решението си да разкажат историята на света, Паисий обяснява в емоционален, риторически украсен и същевременно достъпен тон своя избор (тук няма да се анализира въпросът за влиянието на изворите, ползвани от Паисий):

Същевременно още в уводната част се развива средновековната идея за двигателя на историческите събития – Божият промисъл, който е единствената и върховна санкция за легитимността на всяко събитие:

Дивни са Божиите съдби и неизследима бездна е Неговата воля (по Рим 11:33, срв. Пс 35:7, Ис 28:29¹²) при управлението на този свят и промисълът, с който ръководи царствата в него – раздава ги, променя ги, предава ги [от ръка на ръка]; когато иска, ги погубва и отново ги възстановява.“ (ИСлб, 26)

Цитатът разкрива типичния монашески възглед за механизмите, които движат световната история и той напълно сродява Паисий с неговите предшественици, класически средновековни историографи.

Вторият момент, разкриващ генетичната връзка на Паисиевата история със средновековната хроника е изборът от хилендарския монах отправен момент за историческите събития. Творбата започва от Всемирния потоп и събитията след като Ной и синовете му стават господари на обезлюдената от Божието наказание земя. Както вече споменахме, в класическия си вариант световната хроника започва с разказ за Сътворението, предаден повече или по-малко подробно, преминава през историята за грехопадението на Адам и Ева,

¹² Цитатите от Библията се дават според изданието на Св. Синод на БПЦ от 1925 г.

братоубийството на Каин и делата на прародителя на Ной – Сит. Този древен пласт на историята е пропуснат от Паисий и нейното начало е поставено в момента с т.нар. диамеризмос – разпределяне на териториите на познатия тогава свят между синовете на Ной – Сим, Хам, Яфет, като се дават подробни описания на владенията им (този епизод е характерен за най-ранните световни хроники – Александрийската, VI в. и на Йоан Малала, VI в.¹³). Следва разказът за Вавилонското стълпотворение и разделянето на езиците. С други думи, още в началото си Историята на Паисий скицира на макрониво композиционната схема на световната хроника. Библейският разказ е позволил на автора да изведе родословието на българите от най-древни времена времена и по този начин да обоснове и легитимира присъствието им на историческата сцена. Световната история е използвана като инструмент по същия начин, по който са я ползвали средновековните български книжовници – ту като определят българите за потомци на войните на Ахил, ту като записват своите победи в съответните исторически моменти.

Разказаните след това исторически събития в Паисиевата история очертават друга посока – това е пътят на собствено българската история, но представена така, както се е представяла единствено възможната история – на християнския свят. Всъщност след края на епизода със Стълпотворението и размесването на езиците Паисий изцяло променя концептуалния си модел за историята. На мястото на модела на редуващите се царства застава историята на българското царство и до края на творбата не напуска историческата сцена.

Така, запазвайки формално жанровия модел на средновековната хроника, Паисий го изпълва с ново съдържание, за да реализира една основна според нас идея – това е пълното еманципиране на българската история от опеката на идеята за теократичната империя и осъзнаването на стойността на собственото историческо битие. В резултат световната хроника става българска, акт, който би бил немислим през Средновековието. Редица белези на авторското повествование свидетелстват за тази промяна на жанра по същество, при запазване на формалните му особености: освен елиминирането на идеята за редуващите се царства, Паисий ясно разделя светската история от църковната – отделно е разказана политическата история, в отделна част са изброени българските светци; добавя втория си предговор към читателя, който помества цялото съчинение в конкретен исторически и политически контекст. Елиминирането

¹³ Срв. Истрин 1994: 6–7. Разбира се, и тук съществено значение има използваният от Паисий основен извор – Историята на славяните от Мавро Орбини. Не бива обаче да се пренебрегва културноисторическият факт, че именно библейският разказ за разделянето на земята между Ноевите синове (т.нар. диамеризмос) остава в основата на западноевропейското езикознание от Ренесанса почти до средата на XIX в., т.е. до създаването на школите на структуралното езикознание. Вж. Оландер 2006: 24–89.

на началния разказ за Сътворението на света според нас също е обусловено от схващането на автора, че тази част от световната история е свързана с богослужението (доколкото откъсите от книга Битие се четат по време на богослужението през Великия пост) и не отговаря на посланията, заложили в неговата история. Пред нас е налице един процес на преосмисляне на средновековния жанр, но на запазване на културния му код, който вероятно се е възприемал като авторитетен сред читателите на тази книга и все още е носел своето послание – единствено избраните от бога народи имат свое собствено историческо битие. Подобни примери българската литературна история познава още през XVI в. с житията на светците от Софийското средище, както и през XVII и XVIII столетие, когато традиционни жанрове на църковното красноречие навлизат в бита на хората чрез дамаскините; когато в сърцевината на агиографията се ражда светската биография; когато апокрифни текстове, negliжирани от църквата, придобиват през Възраждането авторитетност и популярност, каквато не са имали никога преди това.

II. Паисий, проигумен хилендарски

Въпросът какъв е бил Паисий и откъде е родом отдавна е предмет на свързаните с него научни дирения у нас. По повод на родното място смятам, че при наличните данни както извороведски, така и лингвистически, не може да се даде еднозначен отговор на този въпрос¹⁴. Другият важен въпрос, свързан с личността на Паисий, касае значението на понятието *проигумен* и на него ще се спра по-подробно. Димитър Маринов, цитирайки легендарното светогорско предание за Паисий, пише следното: „Слѣдъ отличното свършване на училището (става дума за Атонската академия на Е. Вулгарис – сведението е легендарно – бел. Д.П.), Паиси билъ ржкоположенъ йеродяконъ, а скоро по това, като починалъ дотогавашния управител на Хилендаръ (игуменъ нѣмало), старцитъ избрали за такъвъ Паисиевия братъ Лаврентия, а Паисия за проигуменъ или втори епитропъ.“ (Цит. по Иванов 1914: XVII). Самият Йордан Иванов по повод на *проигумен* пише: „Титлата пъкъ „проигуменъ“ говори за тогавашната (1761 г.) или по-раншна изборна епитропска длъжност на Паисия. Въ Хилендаръ, тогава манастиръ идиоритъмъ, какъвто е и сега (1914 – бел. Д.П.), съборътъ на старцитъ всѣка година си е избиралъ управително тѣло отъ по трима епитропа, единъ отъ които „настоятельтъ“ е изпълнявалъ длъжността на „игуменъ“, безъ обаче официално да се е титулувалъ така, както туй става въ общежителнитъ (киновиялни) манастири. Епитропитъ запазвали слѣдъ оттеглянето си отъ длъжностъ доживотна титла проигуменъ.“ (Иванов 1914: XXVI, срв. и Снегаров 1962: 420, Милев 1962: 405). Същият обръща внимание и на факта, че Паисий се е

¹⁴ Последно по въпроса вж. Деянова 2012, срв. и Снегаров 1962, Ковачев 1962 и посочената там библиография.

ползвал с голямо доверие и уважение сред братството, тъй като му е поверено да получи наследството на починалия в Сремски Карловци хилендарски игумен Герасим (Иванов 1914: XXIV и сл.). Последен Иван Радев обърна внимание, че в Хилендар през XVIII и XIX в. има твърде много засвидетелствани в документите проигумени и изказа мнението, че едва ли проигумените са били на изключителна почит, както обикновено се тълкува титлата в свързаните с Паисий изследвания (Радев 2012: 66–72). Изброените мнения, които в основата си не си противоречат, почиват на разпространеното мнение, че в идиоритмичните манастири игуменът е номинална длъжност и се избира за кратък период, след което игуменът става проигумен. При това той е настоятел и официално не се титулува игумен. От друга страна обаче имаме сведения за хилендарски игумени през посочения период, самият Паисий пише при игъмена лаврѣнта врата моѣго єдиномаѣтрѣнаго и старѣшаго мѣне. Починалият в Сремски Карловци Герасим също е хилендарски игумен (Иванов 1914: XXIII). Всъщност не е възможно в една традиционна структура, каквато са Светогорските манастири, дори и във времена на идиоритмия, да няма отколешна древна и утвърдена от древните монашески устави титла като игумен. Не трябва да забравяме също и условността на това какво се е смятало за официално тогава и в онези условия и какво ние в момента определяме като такова. Най-логично изглежда обяснението, че титлата е номинална, което обаче не означава, че на игумените не е била засвидетелствана формална почит и уважение. За това кой е държал реалната власт в манастира, ще стане дума по-долу. Всъщност сведенията на Й. Иванов и Д. Маринов са почивали на реалната ситуация в Хилендар в началото на XX в. и вероятно на спомените на по-старите монаси. Факт е обаче, че между времето на Паисий и началото на XX в. има близо сто и петдесет години. По-меродавни в нашия случай са пътните бележки на руския авантюрист и пътешественик Василий Григорович-Барски, отразяващи ситуацията във Великата Лавра през 1745 г.:

2) Игумени тамо нѣ суть всегдашни, якоже бяху древне, но часто премѣняются: инный бо въ два или три мѣсяцы, инный же въ пять, шесть или осмь, мало же кто бываетъ на игуменствѣ годъ. Се же бываетъ таковой ради выни. Обычай имуть началнїи монастыра, аще кто отъ іеромонаховъ монастырскихъ изїдетъ въ миръ трижди или четирижди, и послужить монастыревѣ вѣрно и тщаливо, си есть принесеть въ монастырь милостиню доволну, таковаго вси соборомъ поставляютъ игуменомъ, въ благодарствїе трудовъ его, да прочїи, желающїи таковой чести, тшятся користь подобную творити обитель. Егда же, по поставленїи игумена, по случаю инный такожде съ подобнымъ количествомъ милостины прїйде, тогда, по двою или трїехъ мѣсяцей, прежняго низлагають, и новаго наставляють, иже такожде стоить до времени, донелѣже прїйдетъ паки инный такожде и премѣнить его. Бывшіи же игумени именуется отъ нихъ проигумены, и таковы въ монастырь суть многы, и внѣ монастыра, въ различнїихъ градѣхъ, обаче имь въ монастырь есть честь болшая внѣшная,

нежели игумену. Игумень бо ни чимъ не владѣеть, точію первенствуетъ въ церквѣ на пѣніи и въ трапезѣ такожде, въ соборѣ же и совѣтѣ ихъ слово первѣйшее, и поелику кто есть въ монастырѣ, потолику въ соборѣ и слово его честно. Проигуменовъ же уже силою внѣ монастырѣ на послушаніе не посылають, но моленіемъ, аще есть еще младъ и силенъ, аще же ни, тогда до смерти сѣдитъ въ монастырѣ, съ честію и доволствомъ нужныхъ тѣлѣсныхъ. Сиче же творять и въ всѣхъ Святогорскихъ монастырахъ. 3) Отъ проигуменовъ вѣрнѣйшаго и бистроумнѣйшаго поставляютъ скевофилакомъ, и ему всѣ тайніи и драгіи вещи монастырскіи вручаютъ, и все сокровище и денги, и той владѣеть всѣмъ монастыремъ въ внѣшней власти: строить, повелѣваетъ, оправляетъ, на послушаніе посилаеть, къ дѣламъ всѣхъ принуждаеть работниковъ, печетса о одѣжде послушниковъ убогихъ (прочіи же самы всякъ отъ своего званія или рукодѣлія печетса. Ничтоже бо тамо братіи не дается въ годъ, точію сандалія и мало платна на хитонъ); печетса о данехъ Турецкихъ, о доходахъ и расходахъ монастырскихъ, къ различнымъ лицамъ въ вся странни отвѣтствуетъ и о всѣхъ нужныхъ вещехъ попеченіе имать. Словомъ рещи, власть въ монастырѣ болшая всѣхъ, но и трудъ такожде болшіи всѣхъ. Сего убо аще обрящуть многими лѣти человека вѣрна, тцалива и пользующа обитель, оставляють его на сицевомъ званіи даже до смерти (развѣ аще самъ не схоцетъ), аще же ни, но противно, тогда вси соборомъ низлагають и инаго поставляютъ. Сиче же творять и въ прочіихъ болшихъ монастыряхъ; въ малыхъ же частое прѣмененіе лицъ бываетъ, ради непостоянства ихъ, и оттуду монастыремъ убитокъ и пагуба послѣдуетъ. Аще же по случаю игумень умретъ, или на одрѣ немощенъ лежитъ, тогда управленія ради чину церковнаго, отъ проигуменовъ поставляется дикей, до времени, донелъ же или игумень оздравіеть, или инный, отъ милостини повратившійся поставится. (*Барски, 66–67*)

Това описание обяснява много по-точно и непротиворечиво наличните сведения за ситуацията по времето на Паисий. Всъщност нашият историк е станал хилендарски проигумен вероятно около петнадесетина години след посещението на Барски на Света гора. Описанието на руския пътешественик обяснява и голямото количество проигумени на Атон през XVIII в. Всъщност манастирският събор, състоящ се основно от проигумени, действително се избира всяка година, но това не може да бъде задоволително обяснение за големия брой на проигумените през описвания период, тъй като при избора съборът не се променя изцяло, напротив, обикновено се сменят един до двама души, а често пъти съставът му остава непроменен. Погледната от тази перспектива, личността на Паисий придобива плът и реални очертания. От описанието на Барски произтичат няколко важни извода: 1) Паисий е бил таксидиот и преди 1761 и е набавял значителни приходи за манастира си, като съответно преди тази дата е станал игумен, респ. и проигумен; 2) през 1761 г., когато Паисий е в Сремски Карловци, неговият брат Лаврентий е бил на голямо таксидиотско пътуване, донесло сериозни приходи на Хилендар, вследствие на което през

1762 последният става – възможно не за пръв път – игумен; 3) реалната финансова власт в светогорските манастири по това време е държал скевофилакът, което се потвърждава и от подписите на пълномощното, дадено на Паисий за уреждането на манастирските дела след смъртта на архимандрит Герасим – в него на първо място стои подписът на скевофилакса Данаил, като при това няма подпис на игумен, какъвто вероятно е имало и това не е бил Лаврентий; 4) подписите на пълномощното потвърждават казаното от Барски, че проигумени са могли да бъдат само йеромонасите (и досега игуменът трябва да е йеромонах) – документът е подписан от членовете на манастирския събор – девет на брой, като само трима не са проигумени – единият от тях е „монах старец“, другият, вероятно също обикновен монах, е клисарят и за третия не е посочено нищо (Иванов 1914: XXIV).

В момента на Света гора титлата *проигумен* не съществува. Съвременното устно светогорско предание обаче я обяснява по следния начин – всеки йеромонах в миналото, който е ставал проистамен – член на манастирския събор – е бил интронизиран формално за игумен, но още същия ден е предавал символите на игуменската власт и е ставал проигумен. Титлата е имала почетен характер и е показвала високото положение на онзи, който я носел. Въсщност под някаква форма традицията е оцеляла почти до края на XX в., тъй като дори в момента (септември, 2012) в манастира Ивиرون на Света гора има двама живи проигумени, произведени по този чин.

Въсщност през XVIII и до ок. средата на XIX в. институтът на проигумените управлява светогорските манастири и първият български историк е бил част от този институт, при това сред най-изтъкнатите му хилендарски представители.

III. Шрихи към творчеството на Паисий

III.1. След откриването на т.нар. *Белова* в редица публикации се отбелязва близостта между *Беловата* (НИМ, инв. № 39646) и Самоковския препис (ЦИАИ 137) на Паисиевата история, като за първата се подчертава и по-голямата ѝ близост (в сравнение с другите архаични преписи) със Зографската чернова (Христова 1998: 367, *ИСлб*, 32)¹⁵. По време на работата ми върху критическото издание на *История славянобългарска* (*ИСлб*)¹⁶ забелязах, че в *Беловата* частта *За българските светци* започва на л. 102г без киноварно заглавие, както е и в Черновата, където л. 57г няма дори и обичайния маркер, указващ, че в беловата

¹⁵ Срв. и Караджова 1997.

¹⁶ Става дума за току-що излязлото критически издание на *История славянобългарска*, подготвено от Димитър Пеев, Маргарет Димитрова и Петко Петков. Наборният текст е придружен от паралелен превод на съвременен български език, направен от Димитър Пеев, снабден с обширен историко-филологичен коментар, дело на Александър Николов и Димитър Пеев. Цитиранията на Историята в настоящата статия са по това издание.

трябва да има червенослов. На л. 102г в *Беловата* са изписани само 5 реда от текста на указаната глава, след което листът до края е оставен празен (ок. 1/3) и на обратната страна е започнато отново, като вече е изписана заглавка с киноварен инициал и главни букви, повторени са петте начални реда от предишната страница и е продължено нататък. Освен това в над осемдесет процента от случаите „червенословите“ от Черновата съвпадат буквално с тези от *Беловата*. Както е известно, в Черновата до л. 40г са поставени киноварни маркери къде в беловата трябва да има червенослови, като невинаги тези маркери обхващат цяла логически издържана синтагмата. Например на л. 16г в черновата от цитирания текст е маркиран само текстът в п/чер: *того рѣди нѣгнѣли. егѡ. ѿ кра- лѣвства. ѿ вѣнѣли. себѣ крѣла. асѣна. вѣлѣкаго* (*ИСлб*, 16г 6–8). В *Беловата* е дадена с червенослов само маркираната в Черновата част от текста, докато в останалите преписи червенословът обхваща логически завършена синтагма: *И оуѣнѣли себѣ крѣла асѣна вѣлѣкаго* (по Първи котленски препис, НБКМ 368). Такива случаи има много, но пълното им представяне и анализ излиза извън рамките на настоящото изследване и ще бъде проведено в отделна статия. Последните две наблюдения ми дават основание да смятам, че *Беловата* е директен апограф от Зографската чернова (*ИСлб*, 32)¹⁷. Това е допълнителен аргумент в полза на твърдението, че преписът в НИМ (инв. № 39646) е един от Паисиевите белови екземпляри на *Историята*.

III.2. Уточнения към понятийния апарат на *Историята*.

III.2.1. *Речи и слова написах*. За езика на Паисий е писано много и са застъпвани много полярни мнения. През социалистическия период беше идеологически коректно да се твърди, че езикът на Паисий е новобългарски, т.е. че Хилендарският монах със своето произведение едва ли не скъсва с църковнославянската традиция и поставя основите на Новобългарския език¹⁸. Всъщност пръв Пикио (1993: 645–651) обръща внимание на факта, че за Паисий езикът функционира на две равнища: **1)** речи, което е говоримият език и **2)** слова, отговарящи на високия църковнославянски стил на богослужебната литература.

По онова време хората не били изкусни в това дело и печатали просто и речите, и словата... (*ИСлб*, 47а).

Аз, Паисия, иеромонах и проигумен хилендарски, събрах и написах [тази история, като] от прости речи руски обърнах [източниците си] на прости речи български и на славянски. (*ИСлб*, Котл., 82а).

¹⁷ И. Тодоров (1981: 20–21) допуска, че преписът сега съхраняван в НИМ (инв. № 39646) (по негово време се е смятал за изгубен) е преписан от беловия екземпляр на Паисий. Христова (1998: 367) казва, че това е най-близкият до Черновата препис. Драгова директно твърди, че това е беловият екземпляр на *Историята* и първа споменава за червенословите, но не дава примери, поради което тази част от доказателствата й остава неразбрана (Драгова 2004: 35–36).

¹⁸ Вж. например Георгиева 962, 1962а; dssim.

Написах [го] с речи [прости] и със [книжни] слова – не бях учил нито граматика, нито пък някаква наука, но за простите българи просто и написах. (*ИСлб*, Котл., 826).

От съвременна гледна точка езикът на Паисий може да се охарактеризира като комбинация от църковнославянски и писмен (книжен) език на народна основа с решаващ превес на църковнославянския (Пикио 1993: 645–651). Всъщност не може и да бъде по друг начин, тъй като *Историята* разказва за царски събития и църковни деяния, които са част от историческото битие на народа, протичащо в рамките на свещената християнска историческа парадигма, и тяхното представяне изисква специално отношение и по-висока обработеност на изразните средства, нещо, което обикновеният разговорен език не е способен да предостави. Поради това за стила на изложението са характерни редица езикови похвати, свойствени за старата канонична и библейско-религиозна литература (Вж. *ИНБКЕ*, 58). Следвайки традицията на средновековните монашески хроники (зародили се през VI в. като низова литература), в чийто език, за разлика от езика на богослужебната литература, се включват понятия и елементи от административно-канцеларския стил и се допускат дори просторечни форми, Паисий също включва народно-разговорни елементи с цел създаване на език, по-близък и по-разбираем за възприемателя (слушател и в по-редките случаи читател) от XVIII в.

III.2.2. *Политика*. Особени трудности при детайлното разбиране и превода на съвременен език на текста на Паисий винаги е предизвиквала думата *политика*. Александър Милев казва, че под *политика* светогорският монах е разбирал „хитрост, лукавство“, като изтъква, че при превод трябва да се превежда според контекста, а не със едно и също понятие, както постъпват мнозина от преводачите (Милев 1962: 403–404). В статията си той прави и обзор на съществуващите до 1962 година преводи. Райков¹⁹ в превода си от 1972 в редица случаи оставя *политика* без превод (Райков 1972: 23, 24, 129). Всъщност в езика на Паисий *политика* и *политичен* съответстват на гр. понятия *πολιτικός* ‘градски, граждански, обществен’ и *πολιτισμός* ‘изисканост, изтънченост, вежливост; съобразителност, находчивост, хитрост, обиграност’ (по *Lampe*), в съвременния гръцки със значение *култура*, *културен*. В много случаи тези понятия стоят по-близко до онова, което ние днес наричаме *дипломатичност* и *гъвкавост* и което сред нашето селско население и досега се характеризира с прилагателното *купешки*, т.е. ‘чужд, привнесен отвън, несвойствен’. Всъщност

¹⁹ В настоящата статия привличам варианти само от преводите на Б. Райков (1972) и П. Диневков, тъй като през последните 50 години това са основните познати и цитирани преводи у нас. Историята е превеждана многократно на съвременен български език. Преди 1955 по-разпространени са били преводите на Н. Филипов, Ст. Илчев и Д. Желязков (Вж. Милев 1962: 404, бел. 5 и 6).

у Паисий има противопоставяне на безхитростната селска култура на българите с нейните овчари, орачи и копачи и градската култура, олицетворявана от гръцката търговска интелигенция. През ранното Възраждане градовете по нашите земи са били населявани основно от търговци – гърци и гърчеещи се власи и българи. В онези времена в езика ни е нямало думи като *култура*, *културен*, *дипломатичен*, поради което в книжовните паметници са се употребявали познатите на всички гръцки понятия, а в разговорната реч те са се схващали като *лукавство*, *хитрост* и *лицемерие*. Именно поради това при превод във всеки отделен случай трябва да се подхожда индивидуално. По-долу давам и някои от предложените от мен варианти:

А [на онези], които не искат да знаят своя род български, но се обръщат към чужда **култура** (но се ѿбръщаватъ на чужда политика) и чужд език, които не милеят за своя език български, а се учат да четат и да говорят на гръцки и се срамуват да се нарекат българи [ще река]: *О, неразумне и юроде, поради що се срамиши да се наречеш българин* и не четеш, и не говориш на своя език (ИСлб, 3б).

Казваш, че гърците са по-мъдри и **по-изтънчени**, а българите са прости и глупави и нямат **изискани** думи... (но са рече грци по мъдрѣ и по политичнѣ а болгаре са прости и глупави и не иматъ речн политични) (ИСлб, 4а)

Гърците смятали българите за прости и глупави и ги хулели от висотата на своята мъдрост и **изисканост**... (грци имѣли болгарѣ прости и глупави и въхваляхъ-хъ с нѣхна мъдростъ и политика) (ИСлб, 51б)

Българите обаче, ако и да били прости и глупави в сравнение с гръцката мъдрост и **обиграност**... (но болгарѣ ако и прости и глупави ѿ грчка мъдростъ и политика) (ИСлб, 52а)

не бях учил нито граматика, нито пък някаква наука (не звахъ се ни граматика ни политика никак) (ИСлб, Котл., 82б).

III.2.3. **сѣдѣтъ**, **сѣвѣтъ**. И двете понятия се срещат в следния контекст: Дивни са Божиите **сѣдби** и неизследима бездна е Неговата **воля** (дивни сѣдѣтъ(!), сѣдѣтъ вѣщи, и неизследима велика сѣвѣтъ его) (по Рим 11:33, срв. Пс 35:7, Ис 28:29²⁰) при управлението на този свят и промисълът, с който ръководи царствата в него – раздава ги, променя ги, предава ги [от ръка на ръка]; когато иска, ги погубва и отново ги възстановява (ИСлб, 2б). Но кой ще постигне ума Господен (по I Кор 2:16, Рим 11:34, Ис 40:13) или кой ще проумее **волята** Му! (или · кто неслѣдитъ совѣтѣхъ его) (по

²⁰ Цитатите от Библията се дават според изданието на Св. Синод на БПЦ от 1925.

Рим 11:33, Пр 9:17) Току-виж пак въздигне и събере разпръснатите и изцели съкрушените (по Пс 146:2, 3, Ис 61:1) по начин, по който Сам Той знае в светите Свой съдби (сѣдѣніи, своѣи сѣдѣванн) (ИСлб, 26).

В различните преводи се предава различно. Петър Динев например превежда сѣдѣгы с *присѣди* и оставя *съвет* непереведено (Чернова, 153). Божидар Райков на същите места превежда с *присѣди* и *намерения* срещу сѣдѣтъ (Райков 1972: 21). От филологическа гледна точка по-издържан е преводът на Райков. В този контекст бих искал, да отбележа, че Паисий използва думата сѣдѣтъ в най-древното ѝ значение – „решение, воля, намерение“. И при двата разгледани превода обаче се губят алюзиите с библейския текст, поради което смятам за по-удачен варианта, в който библейското сѣдѣни остава, но с ударение върху ъ, за да се подчертае връзката с *отсъждане* (в Библията *сѣдѣни* е със същото значение). Съответно остава и библейският вариант *воля* за сѣдѣтъ. Единствено подобен превод би могъл да запази контекстуалната хомогенност на текста с произтичащите от това алюзии и конотации.

III.2.4. По отношение на контекстуалното функциониране на текста особено внимание заслужава следният фрагмент от частта *За българските светци*, свързана със св. Димитър Нови Басарбовски:

29-ти – свети Димитър Нови. [Преставил се] през 1685 година. Живял просто, бил човек мирянин, но Духът Божий, където желае, там диша и пребивава (по Йо 3:8) (ИСлб, Котл., 79а).

Този откъс е типичен пример за това как при пряка смислова връзка и дори препратка към Библията се губи оригиналният смисъл и многопластовост на текста, което се дължи на недобрата съгласуваност между различните преводи и загубата на връзката с традицията. „Духът Божий, където желае, там диша и пребивава“ е перифраза на Евангелие от Йоана 3:8. В синодалния превод на Библията разглежданият стих звучи по следния начин: „Вятърът духа, дето иска...“. Същото четем и в поправеното издание на синодалния превод от 1990 г. В Елизаветинската библия от 1751 г. (ревизирано издание на Острожката библия (1581 г.) – първото пълно издание на Библията на църковнославянски) четем: Дѣхъ, идѣже хощетъ, дѣшетъ..., което е напълно в унисон с перифразата на о. Паисий. Както е известно в старите езици понятия като *дух*, *дѣх*, *дихание*, *духам*, *дишам* и под. са от един корен, като *дух* има и значение на *вятър*. Изброените лексеми се отличават с богатство и разнообразие на семантичните и конотативни нюанси. Това се отнася както за старобългарски (*доухъ*, *дѣханнѣ*, *дѣшатн*), така и за гръцки (*πνεύμα*, *πνέω*) – оригиналният език, на който са написани евангелията. Българският синодален превод е сравняван и поправян по руския синодален превод (вж. Марковски s.a.), но този стих от Евангелието от Йоана явно е убягнал от вниманието на редакторите, тъй като

руският синодален превод на това място не губи връзката си със стария славянски превод: „Дух дышит, где хочет...“.

III.2.5. *Цар – кесар – крал*. Друг важен момент е въпросът за йерархията на различните владетелски титли в *История славянобългарска*. По времето на Паисий титлата *хан* още не е била известна. Въпреки това той ясно разграничава езическите и ранните християнски български владетели (според неговата хронология Тривелий, Муртагон-Борис и т.н.), назовавайки ги *крале*, по-рядко *князе*, от по-късните, които са *царе*, т.е. равни по ранг на византийските императори:

От този **крал** Батоя в историята се назовават подред всички български **царе**, които са царували след него, а **кралете**, които са били **отначало**, не са вписани всички в летописа (*ИСлб*, 136).

Този блажен и велик **цар** Михаил всъщност се наричал Йоан Михаил. И по неговото име българските царе, които били от неговото коляно, имали такава титла: първо пишели Йоан, а след това името си, както им било²¹ (*ИСлб*, 51а).

Всъщност в нашата понятийна система, отнесено към българските владетели, *крал* е равнозначно на *хан*. Паисий употребява *крал* също и за сръбските владетели, където титлата е в своя естествен контекст на Балканите и за него те стоят по-ниско по ранг от българските царе и византийските императори.

За обозначаване на ромейските императори, които носят титлата *василевс* (гр. βασιλεύς), нашият историк използва *кесар* или *цар*, като поставя знак за равенство между двете. Но ако *цар* може да се отнася както за българските, така и за византийските владетели, то *кесар* се употребява само за византийските императори и императорите на Свещената римска империя. Всъщност *кесар* е втората титла в Империята след тази на августи-император или василевса още от времето на реформите на император Диоклециан (284–305) (Ostrogorsky 1963: 28). В късновизантийския период титлата *кесар* губи своето значение и попада в по-долните части на византийската йерархическа стълбца. Към *кесар* възхожда етимологически и българската титла *цар* (на старобългарски цѣсарь) от лат. *caesar*, през гр. καῖσαρ. По достойнство тя е равна на титлата на византийския *василевс* (βασιλεύς) и тази на *императора* (*imperator*) в западноевропейската традиция²². Такова е и разбирането на Паисий. Първият реален

²¹ В случая се има предвид представката *иѡ* (от стб. иѡван), която се среща и пред имената на влашките войводи в подписаните им във влахобългарските грамоти напр. *иѡ мирча*, *иѡ вогданъ*, предавана в преводите като лично име – *Йоан Мирча*, *Йоан Богдан*. Всъщност тя е имала характер на владетелска титла подобно на титлите *цар* и *крал*, възхождащи етимологически към имената на Юлий, Цезар и Карл Велики. Описаната традиция тръгва от Второто българско царство, вероятно от името на цар Йоан Асен II.

²² За титулатурата на византийските императори вж. подробно Ostrogorsky 1963: 90 посочената там библиография.

владетел, носил титлата в тази ѝ форма – *цар*, а не във формата *василевс* или *император*, е Симеон I Велики (893–927). След XIV в. именно в българския си облик – *цар* – титлата преминава в Сърбия, а след XV в. – и в Русия.

Крал от своя страна е титла изцяло със западен произход, без пряко съответствие в източноправославната традиция, получила разпространение в православен контекст единствено в Сърбия. В западноевропейската традиция *крал* отговаря на *konung/könig/king*. Ако трябва все пак да се определи точното място на *крал* в йерархичната стълбица на средновековните Балкани, тя би трябвало да заеме междинно положение между *цар* и *княз*.

III.2.6. *Причти*. Паисий употребява *причти*, за да обозначи *гербовете* от Стематографията на Христофор Жефарович. В църковнославянски *причтъ* означава *списък, регистър, чин, ранг, отличие; събор, клир*. У Динеков (Чернова, 216) и Райков (1972: 77–78) – неправилно *причти*. Както става ясно от цитирания по-долу текст, *причти* би трябвало да означава *гербове* или *отличителни изображения*, ако искаме да сме по-близо до изконното значение на стб. *причтъ*. Както споменахме, тук Паисий визира *Стематографията* на Христофор Жефарович, издадена във Виена през 1741 (превод на *Стематография Илирикум* на хърватина Павел Ритер-Витезович от 1701 г.), и по-точно една от титулните страници, където по западен образец е изобразен апотеоз на Стефан Душан, възседнал препускащ кон. Над него са нарисувани два ангела, единият държи царска корона и венета на славата, а другият – клонката на мира. Над главата му се чете надпис СНАНН СТЕФАНЪ. Около него са изобразени в малки медальони 56-те герба от Стематографията, в т.ч. и гербовете на българските области. Илирическата идея за обединяване под един скиптер на всички славяни, живеещи в Австро-Унгарската империя, отразена в книгата на Жефарович, ляга в основата на сръбската национална идея и придобива особена популярност през 40-те год. на XVIII в. По времето на Паисий обаче, 20-ина години по-късно, тя вече е в разрез със зараждащата се българска национална идея. Срв.:

Превъзнесли Стефан повече от неговия дядо Милутин и му приписали цялата сръбска слава и отличителните изображения (и сва сръска слава и причти немъ приписали). Някакъв латински философ²³ съставил отличителни изображения и кратки изречения за народите по Европа (некои латински философ. совтъ (!) написалъ причти и титли народнии по Европа) и колкото народи и имена на страни и области [има], ги изобразил с гербове (изобразилъ причтию) (ИСлб, 376).

III.2.7. *Прилика* е друг препъникамък при разбирането на Паисиевия текст: Самият Маврубир е написал, че гърците разказват така поради завистта и ненавистта, която имали срещу българите. Не са описали храбрите

²³ Става дума за хърватина Павел Ритер-Витезович.

постъпки и славните деяния на царете и на българския народ, но накратко и изопачено са описали, както на тях им е било изгодно (пїсалн како є нїмъ вїло приличнѡ), за да не берат срам, защото много пъти българите са ги побеждавали и са вземали данък от тях. От този Маврубир и от много други истории дълго време събирах отговарящото [на истината], поразширих [го] и съставих тази историйца (ѡ того маврѡвїра н ѡ много дрѡгїи исторїи саврѡхъ за много време по прилика н пораспространїхъ н съвѣтъкѡпїхъ снѡ исторїицѡ) (ИСлб, 5б).

И не вярват, ако не е писано при тях²⁴, а написаното при тях е според тяхна изгода (ѡу ннѣхъ писато по ннѣна прилика). В много наши ръкописни книги и грамоти от най-стари времена се среща написано така, както и [ние] тук в началото описахме (ИСлб, 51б).

Динеков в контекста, отнасящ се до българите, го превежда със „същественото“, а Райков с „подходящето“, докато в свързания с гръцките историци контекст – със сходните „удобно“ и „угодно“ (Чертова, 161; Райков 1972: 26). В стб. прилика букв. означава ‘пример, образец’. Изхождайки от предходното изречение в Паисиевия текст, където како є нїмъ вїло приличнѡ (от един корен със *прилика*) означава ‘както на тях им е било изгодно’, можем да заключим, че става дума за антитеза. От една страна, имаме *образеца* или *истинността на гърците*, а от друга – *образеца* или *истината* по принцип. Всъщност Паисий не допуска пристрастност за собственото си повествование. Вторият цитиран пример също потвърждава нашите наблюдения, т.е. древните домашни извори се сходат с другите източници на Паисий, в т.ч. и с *Маврубир*. И в двата случая прилика кореспондира с историческата обективност, но в единия случай тя е през предубедения поглед на гърците, а в другия – с „обективния“ поглед на Паисий.

III.2.8. Людските и мирски славословия.

За тези четирима свети преподобни наши отци – Гавриил, Прохор, Иоаким и Иоаникий се казва и пише в *людските и мирски славословия*, че са били ученици на преподобния наш отец Иоан Рилски (ИСлб, Котл., 76б).

Божидар Райков тълкува това място като свързване на агиографски и химноложки паметници (Райков 1972: 172, бел. 293), като препраща към Житието на Гавриил Лесновски, публикувано в „Български старини из Македония“. Йордан Иванов наистина казва, че в агиографията тримата западнобългарски анахорети се славят заедно със св. Йоан Рилски, но там не намираме името на св. Йоаникий Девически (Иванов 1931: 394). Всъщност под *людски и мирски славословия* Паисий има предвид т.нар. „слави“, които са били разпространени из част от западнобългарските и из сръбските земи. В Сръбската църк-

²⁴ Т.е. в *гръцките книги*. – Бел. прев.

& Scott). Орбини явно го е възприел като епитет на Симеон със значение 'вземашия', т.е. *завоевателя*. Коментираният гръцки текст е посочен за първи път от Н. Рандов, но без препратки и тълкуване на формата (Randow 1984: 153).

III.3.3. Филипопол. В своята история Паисий на три места споменава Филипопол, но под това название той разбира античният град Филипи недалеч от Кавала, а не Пловдив. Пловдив нашият историк нарича с турското му название *Филибе*, съответно *филибелийски*.

Иванко видял, че не може да му противостои и някак си с хитрост избягал заедно с братята си и отишъл при гръцкия цар. Онзи го приел и много му благодарил за убийството на цар Асен, нарекъл го свой баща, дал му за жена старата си майка, вдовицата Анна, и го назначил за генерал на стария Филипопол и Драма (*ИСлб*, 316).

И досега има безлюдни от тях – оттогава окончателно са запустели Филипопол и Марул, а други техни градове [като] Драма, Серес, Кавала, Демир Исар, Нено, Орван, Тасо и много други отгатак Нисия [били] разорени. (*ИСлб*, 326).

[Той] преселвал гърци в България и българи в гръцката земя – в Драма. Този град е [център на] Македония, истинският престолен град на Филип (*ИСлб*, 556).

От трите приведени цитата особено внимание заслужава първият. Иванко, след като бяга във Византия, е наречен Алексий и действително получава за управление Пловдив и прилежащата му област. В случая обаче нашият историк явно е подведен от източника си, където съвсем резонно е стояло названието Филипопол, обозначаващо Пловдив (*Orbini*, 453). Паисий, който го е възприел като обозначение на Филипи, е добавил и *Драма*, за да подчертае местоположението на града.

III.3.4. Нисия. Този топоним се среща във втория от изброените във връзка с Филипопол цитати в контекста на много други крепости и градове из Беломорието, превзети от *цар Асен Стари*. Той е пропуснат в обзора на Ал. Милев за гръцките и латински думи в *История славянобългарска* (Милев 1962). Етимологически названието възхожда към гр. νησιά, букв. *островите*. Тук Паисий най-вероятно има предвид днешните Стилиарски острови – малък архипелаг, формиращ най-източната точка на Атонския полуостров, където има фар. Островите се намират североизточно от Хилендарския манастир и до днес са част от неговото землище. В една руска карта на Света Гора от XIX в., публикувана на форзаца на репринтното издание на пътешествията на В. Григорович-Барски, островите са обозначени като „Остр. Стаклара Ниссия“. Вероятно разговорната форма за обозначаването на трите миниатюрни островчета сред хилендарското монашество по времето на Паисий, а и през целия XIX в. е била

просто *Нисия*. Всъщност в случая, ако приемем за отправна точка Хилендар, където Паисий пише своята *История*, *оттатък Нисия* означава *из Беломорието*.

III.3.5. Търново – 3 града... Среща се в следния контекст:

Той пръв съградил Търново – 3 града между [извивките на] река Янтра и поставил там царския престол (той прво съградилъ трново г града между рекъ янтра и тѣ поставилъ престолъ цѣскій) (*ИСлб*, 546).

Динеков тук превежда „...три крепости между реката Янтра“ (*Чернова*, 243), а Райков – „...заградил Търново с три стени между него и Янтра...“ (Райков 1972: 101). Противоречието в случая идва от значението на думата *град*. В старобългарски градъ може да означава както *град* в съвременното значение на думата, така и *крепост*, и *крепостна стена*, *каменен градеж*, *заграждение*. Всъщност у Паисий става дума за трите хълма, съставлявали историческото ядро на град Търново – Царевец, Трапезица и Момина крепост (Девинград). През Средновековието всеки от тях е бил ограден с отделна стена и е представлявал самостоятелна крепост, респ. град²⁸.

III.4. Калки от гръцки и непереведени гръцки понятия.

III.4.1. историки. Среща се в следния контекст:

Ако навикнеш често да четеш за тях, ще се обогатиш с разум и няма да си неподготвен и без отговор пред малки деца и препрости хора, когато случайно те запитат за станалите някога по света църковни деяния и царски събития (цркѣи исторѣи) (*ИСлб*, 1а).

исторѣи е директна калка от гр. τὰ ἱστορικά (субстантивирано от ἱστορικός) ‘история, исторически разказ’ (букв. ‘историческите повествования/събития, историите, разказите’). Динеков превежда това място с „гражданската история“ (*Чернова*, 151), а Райков – с „царски истории“ (Райков 1972: 19). Преводът на Динеков определено не е съобразен с контекста и времето на Паисий. Ръководейки се от формата, използвана у Паисий и логиката на българския език, смятаме в случая за по-адекватен превод с мн. ч. (*деяния*), а не с ед. ч. както предполага гръцката субстантивирана форма – *история*, тъй като по този начин се запазва паралелизмът в множественото число – *деяния-събития (историки)*. Освен това смятаме за по-удачен превода със *събития* отколкото с *истории*, за да се избегнат съществуващите в българския език конотации с нереалната приказност, заложили в множественото число – *истории*. Интересно е, че другото, и засега единствено известно ми, място в българската историческа книжнина, където се среща това понятие, е краткият летописец, завършващ

²⁸ Хълмът Момина крепост/Девинград/Къзтепе е най-слабо проученият от трите крепости съставлявали историческото ядро на средновековната българска столица. Първите разкопки на хълма са направени от К. Шкорпил. След това археологически проучвания са правени през 1942–43 г., 1963 и през последните няколко години. Повече вж. у Овчаров 2006 и Павлов з.а.

Учителното евангелие на Константин Преславски от края на IX век, озаглавен исторически за Бога във кратъкът, т.е. 'историята за Бога, т.е. случила се по Божия Промисъл, разказана накратко'. Паисий естествено не е познавал този извор; и в двата случая става дума за независима калка на едно и също гръцко понятие с разстояние от осем века.

III.4.2. *хризъ*. Среца се в следния контекст:

Те се отправили [вкупом] с голяма сила срещу Иоан Калиман, но той бил още по-благополучен от своя баща – хръбър (*паче ѿца своего благополученъ ѿ хризъ*) и изкусен в битка (*ИСлб*, 32а).

Милев тълкува хризъ като *хрисим* (Милев 1962: 404). Динеков и Райков превеждат със *щастлив* и *честит* (*Чернова*, 208; Райков 1972: 69), отчитайки явно класическите значения на гр. *χρήσιμος*. Според нас тук по-вероятно е обаче Паисий да е оставил без превод не гр. *χρήσιμος*, а *χρηστός* в значение *смел*, *храбър* (вж. *РАПГН* и *СТАМАТАКОУ*).

III.4.3. *молени*. Среца се в следния контекст:

Затова те повикали Мурад с голяма молба да ги защити (*молениемъ великимъ*) от българите (*ИСлб*, 45а).

И Динеков, и Райков превеждат тук с *голяма молба* (*Чернова*, 227; Райков 1972: 87). Според нас по-логично е тук да предположим, че става дума не просто за *молба*. В случая значението на стб. *молени* се покрива със значението на гр. *ἰκεσία* – *молба за помощ и защита*.

III.4.4. *именовати сѧ*. Среца се в следния контекст:

Светите български мъченици, прославили се (*колико именуют се*) преди време в Света Гора Атонска, в манастира Зограф (*ИСлб*, Котл., 79б).

У Динеков „...колкото се изброяват...“, у Райков „...които най-напред се споменават...“ (*Чернова*, 268; Райков 1972: 124). Всъщност най-вероятно тук става дума за калка от гръцки. Българският глагол *именовати сѧ* е пряко съответствие на гр. *ἀνομιάζομαι*, който в едно от значенията си се превежда като *прославям се, ставам известен* (по *Дворецки*).

III.4.5. *началниъ*. Среца се в следния контекст:

Така 25-мата мъченици предали своите свети души в Божиите ръце. [Ето] и техните имена по старшинство (*имена ихъ и начални*) (*ИСлб*, Котл., 80а).

Динеков оставя същата дума „Техните начални имена са“, Райков превежда с „Техните първи имена са“ (*Чернова*, 269; Райков 1972: 124). Тъй като става дума за монаси, които принципно нямат първи имена, по-вероятно е *начални* в случая да е калка на гр. наречие *ἀρχικός* от *самото начало* и да означава *по главенство, по старшинство*.

III.5. Грешки в членението на текста.

III.5.1. Единственото неразбиране от страна на преписвачите на историята на първообраза или черновата, е следното:

Но цар Алексей отново събрал голяма войска и изпратил срещу Асен Василий и Константин (и пратилъ на асѣна с василна и константина), гръцки военачалници и генерали, с 270 хиляди, но по Божия воля българите ги победили и ги поробили и никой от пълководците не се върнал при цар Алексей (ИСлб, 296).

Съчетанието *Василий и Константин* се чете единствено в Черновата. В останалите преписи вм. с касилна и се появява неясното сина съ, вероятно плод на грешно разчитане или словоразделяне от страна на преписвача на беловия, респ. беловите екземпляри на *Историята*. Всъщност не е ясно какво и кого има тук предвид Паисий. Йордан Иванов, явно под влияние на преписите, разчита тук сва сина (Иванов 1914: 38) вм. с касилна²⁹. Факт е, че единствено четенето *Василий и Константин* не нарушава съгласуването на фразата. И вариантите от преписите, и четенето на Й. Иванов са в разрез с логиката на текста. Имената на Василий и Константин във връзка с цар Асен не фигурират у Мавро Орбини, но малко преди това в неговия текст се говори за *Император Василий (Orbini, 445)*. Вероятно това е спомогнало в случая за появата на този анахронизъм. В източниците Василий Българоубиец се споменава заедно със своя брат и съимператор Константин VIII (царувал самостоятелно в периода 1025–1028) именно в съчетанието *Василий и Константин*. Това съчетание е влязло като топос и в Паисиевия текст.

III.6. Други езикови уточнения.

III.6.1. заповѣдати. Среща се в следния контекст:

Батоя, крал силен и храбър в битките, взел земя от Нишката епархия, скопската и цялата охридска земя и владенията (колко заповѣда) на патриаршията³⁰ и поставил престола [си] в Охрид, града Юстинианов (ИСлб, 11а).

Интересното тук е, че глаголет заповѣдати е използван в значение *завладявам, владеея*. Такова значение на глагола не е регистрирано в нито един от старобългарските или църковнославянските речници.

III.6.2. вѣнецъ съ написаніемъ титла цркаа. Среща се в следния контекст:

Този Асен Първи бил български цар, а гърците от завист го нарекли Хасан-Касан. По онова време Лъв Исавър водел голяма война с арабския цар Кафила и никак не можел да го победи. Поради това повикал на помощ крал Асен и дал дума да му даде царска титла и корона (и вѣнциалъ даті-имѣ вѣнецъ съ написаніемъ титла цркаа.), каквато Юстиниан по-преди бил обещал да даде на Тривелий, но след това, като получил трона си, неблагодарникът излъгал, както се каза и по-рано. (ИСлб, 16а–б).

И Динеков, и Райков превеждат буквално – „венец с надпис *царска титла*“ (Чернова, 177; Райков 1972: 41). Всъщност думата *написаніе* отговаря

²⁹ У Паисий няма разлика между записването на *и* и *н*.

³⁰ Става дума за Охридската архиепископия.

на гръцкото *ῥαφί* и може да означава както *писмо, написание*, така и *надпис, титла*. Вероятно в случая става дума за царска корона и документ, удостоверяващ царската титла.

III.6.3. *вѣдатъ новина и китатъ история и речун празни*. Среща се в следния контекст:

Колкото техни книги има за кралете им, във всяка пише различно и несъгласувано. Кой както искал и както чул от простите хора, така и написал. Затова поради несъгласуваните им известия не може да се разбере и онова, което е вярно и е истина. И досега някои от тях *вдигат шум* и редят история и речи празни (*вѣдатъ новина и китатъ история и речун празни*.), но нямат нито едно старинно свидетелство за своя род, каквито имат българите от гръцките и латинските истории (*ИСлб*, 406).

У Динеков „...вадят нови неща и нагъкмяват истории и празни речи...“, у Райков „...пишат много и украсяват истории и празни речи...“ (*Чернова*, 221; Райков 1972: 82). Стб. китатн е от един корен със *китка* със значение ‘събирам на китки, реда, подреждам, прибирам’ оттам и ‘стъкмявам, тъкмя’. От същия корен е и прил. *китен*, докато съчетанието *вадат новина* съм склонен да разглеждам в смисъла на *представят го като новина, вдигат шум*.

IV. Литературен или исторически паметник е История славянобългарска?

През целия XX век произведението на Паисий е разглеждано изключително като литературен паметник без никаква историческа стойност. Ако погледнем обаче *Историята* от историческа перспектива, ще установим, че като изключим няколко анахронизма, като например Асен Велики и крал Борис в зората на българската история или контаминираните исторически личности (Константин Шишман – контаминация между Михаил Шишман и Константин Асен Тих – или Асен Велики – контаминация с Тервел), ще установим, че Паисий е имал доста сходни с нашите познания по българска история и произведението му по нищо не отстъпва на най-добрите историографски образци на неговата епоха. Всъщност Паисиевият текст е преди всичко история. Националният патос прави тази история успешна и я налага в условията на несъществуващата тогава българска държавност, като утвърждава идеите на новото време с изразните средства на Средновековието. Застанал на прага между две епохи – трудно отиващото си българско средновековие и закъснялото национално Възраждане – с помощта на културния език на раннохристиянските писатели, създатели на световни хроники, и патоса на Просвещението Паисий хвърля мост към модерното време и поставя началото на Българското възрождение.

ИЗПОЛЗВАНА ЛИТЕРАТУРА

Георгиева 1962: Георгиева, Е. Наблюдения върху езика на Паисиевата Славянобългарска история. – В: Паисий Хилендарски и неговата епоха (1762–1962). Сборник от изследвания по случай 200-годишнината от “История Славянобългарска”. София, 1962, с. 345–377.

Георгиева 1962а: Георгиева, Е. Синтаксиса в Славянобългарска история на Паисий. – Известия на Института за български език, 9, 1962, с. 47–139.

Деянова 2012: Деянова, М. Съвпадения между характерните диалектизми в Зографската чернова на „История славянобългарска“ и говорните характеристики на с. Доспей, Самоковско (по повод на 100 години от откриването на Зографската чернова). – В: LiterNet http://litenet.bg/publish19/m_deianova/syvpadeniia.htm; същото в сп. Онгъл <http://www.spisanie.ongal.net/broi4/MariaDeianova-2.pdf> /достъп 15.10.2012.

Драгова 2004: Драгова, Н. Препиcът на „История славянобългарска“ в Националния исторически музей. – В: Паисий Хилендарски. История славянобългарска 1762. Белова. София, 2004, с. 18–40.

Иванов 1914: История славеноболгарская собрана и нареждена Паисием Иеромонахом в лето 1762. Стъкми за печат по първообраза Йордан Иванов. София, 1914.

Иванов 1931: Иванов, Й. Български старини из Македония. София, 1931.

Истрин 1994: Истрин В. Хроника Иоанна Малалы в славянском переводе. Москва, 1994.

Каймакамова 1983: М. Каймакамова. Българска кратка хроника в среднобългарския превод на Манасиевата хроника. Текст. Превод. Коментар. Год. СУ, Исторически факултет. Т. 76, София 1983, с. 123–178.

Караджова 1997: Караджова, Д. Два нови преписа на Паисиевата „История славянобългарска“. – Балканистичен форум 6, 1997, № 3, с. 238–243.

Караянопулос 1992: Й. Караянопулос. Политическата теория на византийците. София, 1992.

Ковачев 1962: Ковачев, М. Самоковската епархия през 1757 г. – В: Паисий Хилендарски и неговата епоха (1762–1962). Сборник от изследвания по случай 200-годишнината от “История славянобългарска”. София, 1962, с. 599–603.

Марковски s.a.: Марковски, Ив. История на българския синоден превод на Библията. – В: http://hristianstvo.start.bg/article/ISTORIA_NA_%D0%91YLGARSKIIA__SINODEN__PREVOD__NA_%D0%91I%D0%91LIIATA/1360 /достъп: 3.12.2012.

Матвеенко, Щеголева 2006: В. Матвеенко, Л. Щеголева. Книги временные и образные Георгия Монаха. Т. I. Москва, 2006.

Милев 1962: Милев, А. Гръцките и латинските думи в Историята на Паисий Хилендарски – В: Паисий Хилендарски и неговата епоха (1762–1962). Сборник от изследвания по случай 200-годишнината от История славянобългарска. София, 1962, с. 401–411.

Минчева 1983: Минчева, А. Ролята на традицията при възникването на новобългарския книжовен език. – В: Годишник на Софийския университет. Факултет по славянска филология. Езикознание. Т. 77, № 1 (1983), с. 75–123.

Николов 2013: Николов, Ал. Българските „крале“ Вукич и Драгич у Паисий Хилендарски: опит за идентификация. – В: Средновековният човек и неговият свят. Сборник в чест на проф. дин Казимир Попконстантинов. В. Търново, 2013 (под печат).

Овчаров 2006: Овчаров, Т. Старините във Великотърновска община. Велико Търново, 2006.

Оландер 2006: М. Оландер. Археология на езиците. София, 2006.

Павлов s.a.: Павлов, П. Велико Търново – от Бога пазената историческа столица на българите. – В: http://www.pravoslavieto.com/poklonnichestvo/starite_bg_stolici/tarnovo/Tarnovo_Petrov.htm / достъп 6.12.2012.

Пикио 1993: Пикио, Р. Славянобългарският на Паисий. – В: Пикио, Р. Православното славянство и старобългарската писмена култура. София, 1993, с. 621–672.

Радев 2012: Радев, Ив. Отец Паисий Хилендарски. Контекст и отгласи от личността и делото му. София, 2012.

Райков 1972: Райков, Б. Паисий Хилендарски. „История славяноболгарская“. Първи Софрониев препис от 1765 година. Юбилейно фототипно издание, посветено на 250-годишнината от рождението на Паисий Хилендарски. Увод, новобългарски текст и коментар Б. Райков. Т. 1–2. София, 1972.

Селищев 1929: Селищев, А. Полог и его лоргарское население. София, 1929.

Снегаров 1962: Снегаров, Ив. За родното място на Паисий Хилендарски. – В: Паисий Хилендарски и неговата епоха (1762–1962). Сборник от изследвания по случай 200-годишнината от История Славянобългарска. София, 1962, с. 413–434.

Стоянов, Кодов 1964: Стоянов, М., Кодов, Хр. Опис на славянските ръкописи в Софийската народна библиотека. Т. 3. София, 1964.

Тодоров 1981: Тодоров, Ил. Жеравненският препис на „История славяноболгарская“. – В: Известия на Народната библиотека „Кирил и Методий.“ Т. 16 (22). София, 1981, с. 19–59.

Тодорова 1997: Тодорова, О. Православната църква и българите XV–XVIII в. София, 1997.

Тотоманова 2008: А. Тотоманова. Славянската версия на хрониката на Георги Синкел. София, 2008.

Тъпкова-Заимова, Милтенова 1996: В. Тъпкова-Заимова, А. Милтенова. Историко-апокалиптичната литература в средновековна България. София, 1996.

Христова 1998: Христова, Б. Цариградският препис на „История славяноболгарска“. – Във: Възрожденският текст. Прочити на литературата и културата на Българското възраждане. В чест на 70-годишнината на проф. Дочо Леков. София, 1998, с. 367–370.

Croke 1983: B. Croke. The Origine of the Cristian World Chronicle. – in: History and Historians in Late Antiquity. Pergamon press, 1983, с. 116–131.

Jacobs 1970: A. Jacobs, Die byzantinische Geschichte bei Iohannes Zonaras in slavischer Übersetzung [Slavische Propyläen 98], München 1970.

Ostrogorsky 1963: Ostrogorsky, G. Geschichte des byzantinischen Staates. München, 1963.

Randow 1984: Randow, N. Paissi von Chilandar. Slawobulgarische Geschichte. Herausgegeben, übersetzt und mit einem Nachwort von Norbert Randow. Leipzig, 1984.

Scott 1981: R. Scott. The Classical Tradition in Byzantine Historiography. – in: Byzantium and the Classical Tradition. Birmingham, 1981, с. 61–73.

ИЗВОРИ И СПРАВОЧНИЦИ

Барски: Странствования Василья Григоровича-Барскаго по святым местам Востока с 1723 по 1747 г., изданы Православным палестинским обществом по подлинной рукописи под редакциею Николая Барсукова. Часть III. Санкт Петербург, 1887. (Репринт: Москва, 2004.)

Белова: Паисий Хилендарски. История славянобългарска 1762. Белова. София, 2004.

Дворецкий: Дворецкий, И. Древнегреческо-русский словарь. Т. I–II. Москва, 1958.

ИНБКЕ: История на новобългарския книжовен език. Ред. Е. Георгиева и др. София, 1989.

ИСлб: Паисий Хилендарски. История славянобългарска. Критическо издание с превод и коментар. Текста подготвиха за печат Д. Пеев, М. Димитрова, П. Петков. Превод Д. Пеев, Коментар Ал. Николов, Д. Пеев. София, 2012.

Среднеболгарский перевод: Среднеболгарский перевод хроники Константина Манассии. перевод София, 1988.

Чернова: Паисий Хилендарски. История славянобългарска. Зографска чернова. Факсимилно издание. Съст. К. Топалов, Б. Христова, Н. Вутова. София, 1998.

Ioannis Zonarae Epitome Historiarum. Ed. L. Dindorfius. Vol. IV.

Epitome Historiarum Lipsiae, 1871.

Lampe A Patristic Greek Lexicon. Ed. by G.W.H. Lampe. Oxford, 1961.

Liddell&Scott A Greek-English Lexicon. Compiled by H.G. Liddell and R. Scott.

Revised and augmented throughout by Henry Stuart Jones with the assistance of Roderick McKenzie. 9th ed. Oxford, 1995.

Orbini: Orbini, M. Il regno de gli Slavi. Pesaro, 1601. – In: Internet Archive <http://www.archive.org/stream/ilregnodeglislav00orbi#page/406/mode/2up> /достъп 09.09. 2012.

РАΠΤΗ: РАΠΤΗ, Γ.Α. ΛΕΞΙΚΟ ΟΡΘΟΓΡΑΦΙΚΟ-ΕΡΜΕΝΕΥΤΙΚΟ ΤΗΣ ΑΡΧΑΙΑΣ ΕΛΛΗΝΙΚΗΣ ΓΛΩΣΣΑΣ. ΠΙΩΡΓΟΣ ΚΟΝΤΕΟΣ, ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΗ, s.a. (ISBN 960-7224-6-X).

ΣΤΑΜΑΤΑΚΟΥ: ΣΤΑΜΑΤΑΚΟΥ, ΙΩΑΝ. ΛΕΞΙΚΟΝ ΤΗΣ ΑΡΧΑΙΑΣ ΕΛΛΗΝΙΚΗΣ ΓΛΩΣΣΑΣ. ΑΘΗΝΑ, 1999.