

2017, No 3–4, 133–146

ПЛАМЕН АНТОВ

Институт за литература – БАН

✉ plamentantov@mail.bg

„1762. ПАИСИЙ И РУСО“: СЯНКАТА НА ВАЗОВАнотация:

Статията се опитва да аргументира тезата, че значителна част от литературноисторическите възгледи на Ив. Д. Шишманов, главно около Българското възраждане, не просто се доближават до някои постановки на Вазов, изразени в каноничните му творби от 80-те години на XIX в., но са и най-пряко повлияни, детерминирани са от тях – т.е. от специфичната философия на историята в художествени образи, която Вазов е изградил в каноничното си творчество. И това влияние се отнася не само до ранния Шишманов – трайни следи от него се запазват и в най-зрелите му съчинения.

Ключови думи:

Паисий, Русо, Вазов, Иван Шишманов, Българско възраждане

Настоящият текст е част от студия върху Ив. Д. Шишманов, която е опит за дълбинен прочит на ранната статия-арегси (от 1890 г.) като своеобразна антиципация на основни идеи на зрелия Шишманов, главно на възгледите му 1) върху „ембриогенията“ на Българското възраждане и ролята на Паисий в нея и 2) на едрия сравнителен модел, в рамките на който то е съотнесено с културноисторическите процеси в Западна Европа. Срещата на двете полета става чрез концентрично свиване на модела, фокусиращо се около годината 1762. Етапите, кръговете на това фокусиране са следните:

3. Третият, най-външният, е: *Българско възраждане – европейско Просвещение.*

2. Вторият – централен, номинално зададен и в наслова: *Паисий – Русо.*

1. Най-вътрешният: *„История славянобългарска“ – „Емил“.*

0. А в самия център на модела е годината 1762.

Тук веднага възниква въпросът: защо само „Емил“, а не и „За обществения договор“, който излиза през същата 1762 г.? Възможни са различни отговори. Този, който аз предлагам, се върти около *педагогическото*. В един пряко биографичен план по това време – около 1890 г. – дейността на Шишманов все още е свързана изключително с педагогиката (макар вече да е автор на забележителната студия „Значението и задачите на нашата етнография“). Да припомним, че педагогиката е първата му специалност (завършил е виенското Педагогическо учили-

ще); една година е бил учител в Свищов (1882–1883), впоследствие е съосновател на Висшето училище в София и преподавател в него. А през въпросната 1890 г. е началник на отделение в Министерството на народното просвещение. Тъй че именно педагогическата проблематика е централна в интересите му по това време. (Впоследствие, както ще видим, тя ще придобие и друго равнище на важност.)

Всъщност това е първият компаративистки текст на Шишманов, където са набелязани почти всички сфери на научната проблематика, която ще го занимава през цялата му кариера. Въпреки лежерния, есеистичен и силно метафоричен маниер на статията (който възпрепятства възприемането ѝ като пълноценен *научен* текст – и с основание), тя съдържа *in potentia* основни идеи, които ще бележат цялата научна дейност на Шишманов впоследствие.

Тук избрах да представя само един акцент от целия спектър проблеми, които тази кратка статия подбужда. Ще предложа една малко озадачаваща на пръв поглед теза – за ролята на Вазовата *философия на историята* във възгледите на Шишманов.

1.

От пръв поглед е видно, че Вазов заема особено, ключово място в статията.

Именно чрез него текстът въвежда централната си, номинално зададена аналогия Русо – Паисий, основана на едновременната поява на двете съчинения „Емил“ и „История славянобългарска“:

В 1762 г. излезе „Емил“, онова прочуто съчинение на женевския философ Жан Жак Руссо, което... [и т. н.].

В същата тая година:

(и следва цитат от известната поема на Вазов):

Тамо в дън горите атонски високи...

Един монах тъмен, непознат и бледен

Пред лампа жумяща пишеше наведен...

Що драскаше той там, умислен един?

Житие ли ново, нов ли дамаскин?

Тук за пръв път се натъкваме на един похват, който впоследствие ще се наложи като любим за Шишманов и докрай ще си остане много характерен за неговия компаративистки метод. Метод, който можем да наречем противопоставяне по аналогия, за да обозначим амбивалентната му същност. Това става обикновено чрез превключващ реторичен конструкт от типа: „В същата тая година...“. Така Шишманов се стреми да даде максимално образна, именно сравнителна, представа за различните скорости, с които се движи културноисторическият процес

в отделните страни – процес, който Шишманов по хегелиански мисли като световноисторически – единен и линеен, през чиито етапи всяка нация все някога, по-рано или по-късно, е обречена да премине.

Най-често, когато става дума за Българското възраждане, в центъра на това сравнение са фигурите на Русо и Паисий, а противопоставянето между тях обема раздвоеността между темпорална и стадиална синхронност в модела, т.е. между линейна хронология и типология, в чието съвпадане/различие се помества цялата сложна диалектика на отношението между европейското Просвещение и Българското възраждане. В рамките на този похват Шишманов неколккратно ще прибъгва до преки цитати от Вазов, за да обрисова образа на светогорския монах, особено в устния слог на университетските лекции. Това за пръв път е направено именно в тази ранна статия.

В отявления си метафоризъм реториката на статията прекрачва в зоните на поезията. Текстът естествено инкорпорира одическия патос на Вазов, за да възсъздаде монументалната фигура на Паисий. Научният дискурс сякаш чувства тук своята изразителна немощ в сравнение с поетическата експресия:

Той хвърли очи си, растреперан, бляд,
Към хаоса тъмний, към звездния свят,
Към Бялото-Море, заспало дълбоко,
И вдигна тез листи, и викна високо:
„От днеска нататък българският род
История има и става народ!“

Всъщност цитиран е не цялостен откъс. Налице е колаж от няколко отделни фрагмента и за нас съвсем не е без значение какво точно от Вазовата поема статията е избрала да цитира. От пространния монолог на протагониста в поемата е взето само първото изречение, което има силно синтетичен, афористично съгъстен вид („От днеска нататък българският род/история има и става народ!“) – резюме на цяла една философскоисторическа концепция. Именно нея споделя Шишманов, като я взема в напълно готов вид от Вазов.

Манипулиран по този начин, цитатът не е просто стилев орнамент – някаква артистична брошка, която статията е боднала на ревера си. Точно обратното – той е с ключова роля за разбирането на статията, за дешифриране на основния ѝ смисъл.

Нещо повече – сътрудничеството между художествен и научен дискурс тук протича по-скоро в обратна посока: поетическият цитат не просто подкрепя научните аргументи на статията, той напълно ги замества, поемайки ролята на пълноценен носител на тезата. Целият националноидеологически патос на „История славянобългарска“, който Вазов с епическа пространност излага в монолога на Паисий, в това начално двустишие е компресиран във вид на апофтегма, която в силно концентри-

ран вид съдържа една ясна културноисторическа теза, изцяло положена в периметъра, очертан от Хегеловата антиномия между историческите и неисторическите народи. А именно: преход на българската общност от родово към народностно – нейния излаз от пребиваване в доисторичната органика и „влизането“ ѝ в сферите на историчното. Ставането на народ чрез сдобиване с писана история като еманципиране от природното предбитие и преход в метасферите на колективното самосъзнание.

А писаната история като форма на колективна саморефлексия – специфичен метадискурс, чрез който един народ артикулира и чрез това всъщност осмисля собственото си историческо битие, престава да бъде пасивен обект, предмет на чужд исторически разказ и се превръща в субект на собствената си история.

Така номинално Ив. Д. Шишманов чете културноисторическата сюжетика през Вазов, но – на едно второ ниво – я препрочита през Хегел; и то не толкова през Хегеловата философия на историята, а – както ще видим – през неговата феноменология на духа.

2.

Писаната история като форма на колективно самосъзнание е постигната в перформатива на един конкретен акт – написването на „История славянобългарска“. Акт, който е граничен, инициационен. Той е с двойно маркиран статут: 1) в сферата на своя предмет сигнализира преход от митологично към историческо съзнание (от род към народ); 2) в собствените си дискурсивни параметри означава преход от митофолклорно и легендарно към модерно-научно, историографско и в крайна сметка – от устно към писмено.

Но цитираната Вазова ода говори на два гласа. В собствените си художествени решения тя парадоксално съвместява, взаимопрониква двете равнища – митологично и историческо, сакрално и светско, фолклорно-легендарно и модерно-научно, устно и писмено. Нейната романтична реторика метафорично представя този инициационен акт – появата на писаната история – чрез гласа, чрез провикването на един протагонист-демиург („И вдигна тез листи, и викна високо“). Вазовото виждане за Паисий, включително и по начина, по който тя е употребена от Шишманов, е тази на родоначалника-демиург, който чрез гласа си създава българското историческо битие.

Словото-текст е метафорично представено като слово-глас.

В пълния текст на поемата образът на Паисий е сближен със старозаветната фигура на пророка, особено в стиховете, които непосредствено предхождат цитираните от Шишманов:

И кат някой древен библейски пророк
ил на Патмос дивий пустинника строг,
кога разкривал е въз гладката кожа
тайните на мрака и волята божа...

Той е фигура на словото – словото като медиатор на една висша трансцендентна (Божия) воля, но и самó пораждащо бъдеща историческа реалност.

Това изобщо е централен сюжет във Вазовия националноидеологически модел, разгърнат в поредицата творби от 80-те години, особено в „Епопея на забравените“ и „Под игото“: Словото е онова, което буди спящия роб, което сее семето на неговото самосъзнание. Именно на тази основа в „Епопеята“ фигурата на Паисий е дублирана от тази на Левски, който по подобен начин е носител на едно свръхактивно, бъдещо и в прекия смисъл на израза пораждащо реалност Слово („неговото слово сладко и опасно“ е „смето чудно“, т. е. чудесно, което пада в сърцата и дава плод). Именно чрез Словото апостолската фигура на Левски възпроизвежда родоначалния жест на Паисий. Словото е това, което подготвя, поражда и произвежда както самото Възраждане като историческа реалност (в един по-общ план, свързан с Паисий), така и съблимвния акт на Април 1876, т. е. неговия бунтовен апогей и завършек (в един по-тесен план, свързан с Левски). В „Под игото“ апостолската фигура на Левски е дублирана от тази на Бойчо Огнянов.

Можем да кажем, че в националноидеологическия модел на Вазов Паисий и Левски са близки, но и противоположно означени фигури. В двуделната композиция на цикъла „Епопея на забравените“ те отварят, задават двата дяла (в един хронологически обърнат ред – от Апогея към Началото). А в символния си статус са противопоставени по линията старозаветно – новозаветно: Бог-Отец и Бог-Син, пророкът и апостолът. И в същото време се сближават и идентифицират, доколкото и двамата са обладатели на „будещото“ Слово – на Словото, създаващо историческа и битийна реалност.

На тази основа по свой начин се противопоставят на самата тази реалност като проектирана в сферите на реалното, т.е. като реал-политическа материя. (Деление, което ще се окаже особено важно и за начина, по който Ив. Шишманов мисли изобщо Българското възраждане... Но за това по-нататък).

Колко важен, определящ е този дуализъм за Вазовия националноидеологически модел, и по-точно пълният приоритет на Словото над реалното действие, личи от обстоятелството, че той е структурно възпроизведен в „Под игото“. Огромната част от романовия обем, която е и смислосъдържаща, разказва тъкмо за раждането на българския исторически субект от Словото, за покълването на идеята, посята от пророческото, вещаещо и *par excellence* действащо, правещо-и-заместващо реалността Слово-съзнание. В чист вид тази роля на Словото в максимално уедрени, общонародни мащаби е разкрита в главата „Пиянство на един народ“ – идеологически връх на романа, съдържаща в силно сгъстен вид концепцията му, както и тази на националноидеологическия модел изобщо. На собствено политическата реалност, породена

от това слово-съзнание, романът не отделя внимание („Самата борба, която последва, не заслужава името си“).

Тук може да се добави в скоби, че този модел е ясно концептуализиран, но не е изцяло съчинен от Вазов. За това говори фактът, че за самата историческа реалност използва същите символни конструкции: не само Левски, но и главните дейци на въстанието (именно дейци, т.е. онези, които по максимален начин персонифицират и реално осъществяват самото политическо действие с оръжие в ръка) се наричат апостоли, явявайки се по този начин двойници, заместители, продължители на архетипния Апостол – Левски.

3.

Как статията на Ив. Шишманов съдържа и перифразира този комплекс?

Като цяло тя се структурира около една фундаментална метафора на Възраждането – за *възкресението* на българския народ. Още с първото си изречение тя заговаря в режима на езотерично-чудесното: „Едно чудо се случи в края на миналия век пред очите на стария свят: един убит народ възкръсна внезапно...“ и т.н. Като цитира Вазовата поема-ода, като усвоява нейния патос и нейната образност, статията удвоява въвеждащата метафора за възкресението. Така тя разгръща централната си канава като интертекст на един сдвоен библейско-митологичен сюжет. Новозаветният мит за чудото на възкресението (възкресяването на мъртвия народ, пребиваващ в извънисторичното безвремие на робството) се наслагва върху старозаветния мит за създаването *ex nihilo* (създаване на българското историческо битие чрез артикулирането му като акт на самосъзнание). Удвояването е в рамките на една обща архетипна основа. Родоначалната фигура на Паисий е уподобена едновременно на Бога-Син от Евангелието на Йоан, който по аналогичен начин извършва действие чрез слово („Като каза това, извика със силен глас: Лазаре, излез вѐн! Умрелият излезе...“ – Йоан 11: 43–44), и на Бог-Отец от „Битие“, който чрез перформатива на словото-воля ражда самата реалност („И Бог каза: Да бъде светлина. И стана светлина“ – Битие 1: 3).

Докато по-напред в статията си Шишманов използва новозаветната притча за мъртвия Лазар, съвсем явно приравнявайки Паисий с Бога-Син, който възкресява българския народ из небитието (на извънисторичното), то чрез цитата от Вазовата ода авторът на „История славянобългарска“ е скрито уподобен на старозаветния Бог-демиург, създаващ българското битие чрез Слово. Възгласът на Паисий („От днеска нататък българският род история има и става народ!“) е креационистки акт, в чиито параметри гласът-слово е символно тъждествен на самата История – на историческото време, на историческото самосъзнание. А също и на онзи историографски метадискурс, който единствен адекватно артикулира това историческо самосъзнание.

Митическият универсализъм на Генезиса метафорично представя модерния националистичен акт – създаване на модерния народ-нация като отделяне от тъмната, аморфна материя на родовото, лишено от историческа перспектива; като излаз от едно предбитийно пребиваване в сферите на природното, лишено от самосъзнаваща способност.

И тук стигаме до централната теза. Всъщност без излишно насилие върху текста на Вазов и неговата употреба от Шишманов можем да заявим: те четат българския исторически модел не просто през Хегеловата философия на историята (развита в късните лекции на философа), а през диалектико-гносеологическия модел, развит в предговора към „Феноменология на духа“ от 1806 г. (Които не са безкрайно различни неща, доколкото този предговор съдържа in puse цялата зряла философска система на Хегел.)

В един опростен вид Хегеловата гносеологическа диалектика може да бъде представена така: Най-висшата форма на съзнанието е самосъзнанието като висша абстракция (III ниво), т. е. съзнанието за самото себе си, което именно като себе си е и съзнание за другото, за една „външна“ емпирика (I ниво), която е отрицателното на самото съзнание (II ниво). Но именно с това, в акта на това съзнаване на другото, го създава като самото него (или в себе си, според терминологията на Хегел).

Приложено към „нашия“ исторически сюжет, това означава, че самата история за себе си, т.е. в собствената си конкретна реалност и определеност като *res gestae* (можем да кажем – в реалполитическото), не е нищо друго, освен феноменална проекция на самосъзнаващото се историческо битие, което става с появата на историческото съзнание и в „жанра“ на модерната историография като негова логосна проява.

Или с други думи: *появата на историческо самосъзнание в една общност (т.е. съзнание за собствената ѝ историчност) поражда собствената ѝ обективна история, в която тази общност (започва да) пребивава.* Самото сдобиване със съзнание за собствената история е перформативен акт на сдобиване с история, на попадане в нея като реалност и определеност. *Пребиваването в историята не е нищо друго, освен форма на самосъзнание за това.* Историческото съзнание е висша форма на колективно самосъзнание, чиято поява по обратен, ретронасочен начин произвежда самата история като *реално* колективно битие (вж. Антов 2013: 37–52) [1].

Иначе казано – в ролята си на „манифест“, на „програма“ на Българското възраждане именно „История славянобългарска“ задава, предпоставя и в крайна сметка прави Българското възраждане такова, каквото то е в своята актуално-политическа реалност; задава, предпоставя и прави самата му същност, субстанциалност. Също както с акта на самото назоваване на света Богът-демиург го прави, създава неговата битийност, така с акта на написване на българската история Паисий създава реалното исторично битие на българския народ.

Цялата тази диалектика ще бъде епистемологично снета у Ив. Шишманов чрез основополагащото разделение между *Risorgimento* и *Rinascimento* и категоричното обвързване на възгледа му за вътрешния, дълбокия смисъл на епохата именно с Възраждането-*Rinascimento*, не с Възраждането-*Risorgimento*. Отвъд линейната двуфазова периодизация (с вододел годината 1870), тази двойственост има и абсолютни значения в логиката на Шишмановото предпочитание към *Rinascimento* като мета-сфера на културата, т.е. – на Логоса, на колективното самосъзнание. А именно: Възраждането като „духовно движение“, като усилие на волята, където реалполитическата емпирика се случва пълноценно именно като феноменална проекция на едно „пораснало“ самосъзнание.

Малко преди това Шишманов е публикувал в „Денница“ и друга статия – „Нещо за старите ветерани“, близка в жанрово-дискурсивните си параметри до „1762. Паисий и Русо“ и по сходен начин лансираща една ясна теза, която оттук насетне ще бележи цялото му научно творчество. А именно – реабилитиране на дейците на духовното възраждане – „онова чудесно, безпримерно поколение от гениални борци, пламенни мечтатели и търпеливи работници, което строши с вълшебна бързина веригите на едно вековно духовно робство и приготви почвата за политическото освобождение на народа. Берон, Априлов, Райно Попович, Паисий, Софроний, Неофит, Бозвели, Фотинов (Огнянович) [sic!], Ботьо Петков, Раковски, Л. Каравелов, Миладиновци, Чолаков, Войников, Жинзифов, Бончев, Ботев и колко други *dies minorum gentium*“ (Шишманов 1890: 263) [2]. Като изтъква задоволството си от живия интерес на „сегашните генерации“ към дейците на Възраждането, Шишманов почти пряко цитира заслугата на Вазов за това: „Забравените“ получиха своята епопея, Левски и Ботев даже нещо повече – паметници от бронз и гранит“ (Шишманов 1890: 263) [2].

И точно тук следва ключовото „но“ в патоса на статията: всичко това радва; в тоя процес обаче има една „едностранчивост“: симпатиите на интелигенцията „клонят недвусмислено към страната на войнствените представители на оня кръг, който създаде съвременна България. Нейните идеали са Ботев, Бенковски, Левски, героите на кървавите въстания, неустрашимият капетан на Радецки, гениалните дълбачи на черешовите топове. В много по-малък размер се интересува тая интелигенция [...] за мирните, скромните, дейци като Паисия, Неофита, Ботьо Петкова, Райно Поповича и техните другари“ (Шишманов 1890: 263) [2]. Така, констатира авторът, „у нас грози да се образуват два противоположни лагера“. И формулира основната си теза: да се вземат мерки, преди тая „схизма“ да е станала факт: „Не могат ли Левски и Паисий един до други да стоят, ще се срамува ли Христо Ботев от баща си?“ (Шишманов 1890: 263) [2].

Припомням точните думи на Шишманов не просто защото статията е малко известна и непрепечатвана впоследствие, а и защото в ред

отношения те отблизо следват Вазов и се отнасят най-пряко към разисквания тук проблем.

Балансираният подход към близкото минало, който Шишманов предлага, е, разбира се, логичен и единствено уместен. Но пряката тенденция на статията е именно реабилитиране на еволюционистите за сметка на революционерите (на „приятелите на еволюционизма, на мирното, тихото развитие, враговете на всяко сътрясение, на всяко неравномерно движение“, както ги определя авторът – Шишманов 1890: 263) [2]. Или – на Словото за сметка на реалполитическата екстатика „с оръжие в ръка“. Антитеза, която по-късно Шишманов ще обозначи с италианските термини *Rinascimento* и *Risorgimento*, като ще отстоява приемствеността между двата етапа в развоя на Българското възрождане – теза, която тъкмо в тази статия е формулирана за пръв път. Но не може да се отрече, че в собствената си научна практика той докрай ще предпочита „еволюционистите“, дейците на Възрождането-*Rinascimento*.

Ако припомням тази ранна статия тук, то е именно заради мощната сянка на Вазов, която се чувства в нея, подобна на статията „1762. Паисий и Русо“. Централната ѝ теза – можем да допуснем това с голяма доза увереност – е решително повлияна не просто от патоса на „Епопея на забравените“, а от онзи цялостен националноидеологически модел, който цикълът в завършен вид изгражда. На практика тя трансформира в есеистико-научен дискурс една теза, която Вазов последователно отстоява в художествено омекотен вид – за общонародния характер на Април 1876 и на епохата, чиято кулминация е въстанието. Долавят се и съвсем преки отпратки към консервативните симпатии на Вазов, заявени и художествено защитени в „Епопеята“ и „Под игото“, а именно за ролята на чорбаджиите (било е време, изтъква Шишманов, когато чорбаджиите, заедно с учителите, са били най-напредничавите будители и водители на народа¹) (Шишманов 1890: 262–263) [2].

4.

Тъкмо тук трябва да се върнем към ранната статия-арегси и начина, по който тя борави с образа на Паисий. За да видим как нейното мислене на Паисий през Вазов и през поетическото завинаги ще „инфектира“ научната методология на Шишманов с ефекти, които са по-близки тъкмо до художественото, отколкото до модерния научен позитивизъм. При което романтическата монументализация на историческия разказ у Вазов е приближена в една трудно отличима степен до някои похвати на романтическата историография, доминираща през XIX в.; и още повече – в цялостната перспектива на основната постановка на немската

¹ Най-ясната теоретическа аргументация на тази идея Вазов разгръща в критическата студия „Христо Ботев“, публикувана пак в „Денница“ точно една година по-късно (1891, № 6).

романтика за изкуството като „нова митология“, при това – митология под знака на националистическия императив.

Откъсът от Вазовата ода, който Шишманов цитира в статията си, метафорично наслагва и отъждествява два плана – монументално-космически и исторически. Един конкретен културноисторически сюжет е монументализиран, разгърнат в космогоничен мащаб. Историческата фигура на Паисий е силно уедрена, той е представен като демиург, който космизира българския свят, създавайки *ex nihilo* българското битие като самосъзнаващо се. Фигурата на Паисий е зададена в двоен модус – исторически и митически. Авторът на „История славянобългарска“ е едновременно модерен историограф и демиург – фигури, които обаче не функционират в независима паралелност, а оглеждайки се една в друга в дискурса на поетически метафоризъм; едната като другата. (Идеологическа двойственост, която има своя жанрово-дискурсивен аналог в раздвоеността на Паисиевата творба между научно-историографското, от една страна, и фикционално-художественото, от друга, при което второто заема целия спектър между наивния християнски и фолклорен митологизъм и елементи на „модерна“ литературност, оглеждащи се едно в друго – напълно според разбирането на немската романтика за изкуството като „нова митология“).

У Вазов този двудискурсивизъм е част от същностната метафоричност на поетическия език – от структурната двусъставност на самата метафора като стилистична тропа, осъществяваща „пренос“ между два плана, между конкретно и абстрактно.

Но точно по този метафоричен начин историческата роля на Паисий ще бъде осмислена и в концепцията на Ив. Шишманов за началото и същността на Българското възраждане. В тясно научен план изследователите виждат тук – разбира се, основателно – влияние на М. Дринов, но и на романтичната историография на XIX в., на историци като Мишле и особено Карлайл. Всъщност този ранен текст на Шишманов ни подсказва още едно решително влияние, идещо извън научните сфери; влияние, което според мен е с определяща роля – това на Вазов. Едва в зрелите си години под влияние на научния позитивизъм и особено след като се запознава с концепцията на Буркхарт за италианския Ренесанс, Шишманов ще се опита да деромантизира възгледа си за ролята на Паисий в „ембриогенията“ на Българското възраждане: от абсолютен родоначалник-демиург той ще бъде понижен до само една брънка от цяла поредица събития, осъществяващи плавния саморазвой на българското общество от Средновековието към Новото време.

Есеистично-метафоричният слог на статията си присвоява и ред културно-философски значения, съдържащи се в цитата от Вазов – една романтическа философия на българската история, постулирана чрез силно уедрената, демиургична фигура на Паисий – българския Бог-Отец, чието слово-писмо сътворява националното битие.

Един националномитологичен Вазовски концепт, който Шишманов ще „преведе“ и трансформира в научен дискурс, логосен по презумпция.

С течение на времето отношенията на Шишманов с Вазов ще се развият особено плодотворно и в най-разнообразни аспекти. Тъкмо по това време, през 1890 г., те вече дават първия си значим плод с публикуването на „Под игото“ в СбНУНК, с активното настояване на Шишманов – нещо, което най-пряко стимулира писателя да довърши най-крупното си творческо дело (Цанева 2011: 171) [5]². От този период започва и активното приятелство между двамата, най-красноречиво свидетелство за което е оставил самият Шишманов в една дневникова записка от 26 юли 1890 г.: „Прекрасно се разбираме. Нашите естетически възгледи напълно се покриват“ (Шишманов 2003: 47) [4]. В същата записка Шишманов дава изключително важната подробност, че са възнамерявали да издават заедно бъдещата „Денница“ и единствено провалените преговори с издателя Хр. Г. Данов осуетили намерението („...видяха му се условията, които му предлагаме, тежки и замълча. Между това – продължава Шишманов – аз захванах „Сборника“ – и следов[ателно] не можех и да мисля да се ангажирам и в друго списание. Вазов влезе в преговори с Касърова“). Така двамата се разминават с идеята за общо списание; но пък в резултат на това българската култура се сдобива не с едно, а с две изключително важни за епохата издания.

Особената близост между учения и поета се проявява по малко неочакван начин и в тази ранна статия, където Шишманов за пръв път набелязва своята концепция за Възраждането и ролята на Паисий в нея. Близостта се изразява не просто в това, че статията е публикувана във Вазовото списание „Денница“; тя е концептуална. Тук културисторикът Шишманов за пръв път споделя една цялостна, макар и фрагментарно представена философско-историческа концепция, която е силно повлияна от Вазов и всъщност удържаща се в стила на възрожденския митопоезис. Артикулирана на един още не научен, силно метафоричен език, на границата с поетическото, тази концепция е романтическа по същество. В нея – именно чрез Вазов – родоначалната фигура на Паисий е монументализирана и метафорично уподобена с Бог-Отец, чието демиургично слово сътворява колективното българско битие.

Всъщност, въпреки краткия обем на статията, в нея работят две едри митологични метафори – старозаветна и новозаветна. Тук аз се спрях само на първата. Другата е – Паисий като Христос, който възкресява „българския“ Лазар. В статията на Шишманов обаче тя няма нищо общо с Вазов (у Вазов новозаветният мит присъства със сюжета за распятието, не с възкресението), а иде пряко от символния ресурс на самото Възраждане. Ала тъкмо това пък е косвената връзка с монументалния разказ на

² Тук да вметнем, че първата среща на Шишманов с Вазов става през 1885 г. (вж. едноименната статия в сп. „Слънце“, 1920, № 4), а идеята за нарочна анкета – след дългогодишна и задълбочаваща се дружба – се оформя в съзнанието му едва през 1915 г.

епохата, който тече и се акумулира в продължение на „сто и двадесет годин“ между Паисий и Вазов – именно в националномитологичния разказ на епохата, който изпълнява ролята на пълноценна философия на историята. Разказ, който Ив. Шишманов актуализира в своята статия-арегси, за да го предискурсивизира в сферите на научното. При което самият „жанр“ (или quasi-жанр) арегси спонтанно се вписва на мета-равнище в монументалния разказ на българската история, който Възраждането между Паисий и Вазов разказва. Пишейки за Паисий, Шишманов в този ранен, същностно дюдискурсивен текст повтаря, възпроизвежда един светогледно-дискурсивен парадокс, който е основен за самия Паисий – раздвоеност между научно и художествено. Или по-точно – научното, все още маскирано като художествено, нееманципирано от него.

Така Шишманов като културисторик сам влиза „вътре“ в сюжета, който изследва и конструира. Този романтически дюдискурсивизъм (взаимопроникването на научно и метафорично-художествено) не се ограничава с тази ранна статия; той „инфектира“ цялостния начин, по който Шишманов ще продължи да мисли през Паисий „ембриогенията“ на Възраждането, включително и в широкия сравнителен контекст на ранната западна Модерност. Методологическа проекция на този дюдискурсивизъм е раздвоеността между позитивистко и романтическо – две основни, паралелно разгръщащи се през XIX в. направления в научната мисъл, които влияят на Шишманов и рамкират методологически цялото му научно мислене.

Впоследствие възгледите на Шишманов ще претърпят развитие, той ще се разграничи от тази романтическа абсолютизация на Паисиевата фигура. Най-категорично това ще бъде направено в статията „Паисий и неговата епоха“ (1914): при всички заслуги на светогорския монах „самото Възраждане – пише Шишманов – е дело колективно, а не лично на Паисия, продукт на една много или малко медлена социална еволюция, а не един непредвиден гигантски скок“ (Шишманов 1965: 88) [3]. В тази статия ученият в леко самоироничен тон публично се отказва от ранните си романтически концепции (които можем да определим и като „вазовски“), пряко перифразирайки митологични метафори, ключови тъкмо за статията от 1890 г. Иронизирана е представата за Паисий като чудотворец – че: „Като Христа Паисий вдъхва живот на един мъртвец. Той извършва едно още по-голямо чудо: възкресява цял един народ. Паисий е демиург, който твори от нищо и т.н.“ Подобни хиперболи, заключава Шишманов, „сведочат естествено за гореща любов и безкрайна почит, но те нямат нищо общо с научната истина“ (Шишманов 1965: 88) [3].

В интерпретирането на Паисиевата фигура и ролята му в пораждането на Българското възраждане и в българската история изобщо се натъкваме на една динамика, която минира всички опити за линейно-еднопочно развитие на Шишмановите възгледи. Най-ранното романтическо отношение (на което тук се спрях) е сменено с позитивистично тушира-

не на ролята на отделната „историческа“ личност за сметка на обективни икономически и социални закономерности. В най-зрелите си години обаче Шишманов сякаш се връща отново към романтичното.

Както стана дума, той свързва годината 1762 с Русо единствено чрез педагогическия роман „Емил“. Точните му думи са:

В 1762 година излезе „Емил“, онова прочуто съчинение на женевския философ Жан Жак Руссо, което си поставяше за задача да преобразува света чрез едно ново възпитание, да преобърне като с плуг старата, гнилата културна почва с дъното на горе, и в новите бразди да посее една нова култура, искована на естествени човеколюбиви начала.

От начина, по който Шишманов резюмира „Емил“, става ясно, че за него Русо е важен именно като педагогически реформатор, възпитател – като предходник, антиципатор, а на практика и създател на една нова природосъобразна, „естествена“ чувствителност, от която ще възникне идеологията на немската Романтика. Тоест, за Шишманов Русо е важен не с политическата си теория, разгърната в „Обществения договор“, а като вдъхновител и извор на Немския романтизъм.

Видяна по този начин, привързаността на младия Шишманов към педагогическото в прекия му вид (като прагматична сфера на възпитанието и образованието на младежта, като пряка практическа и теоретическа ангажираност с проблемите на средното и висшето образование) логично ще се задълбочи в посока към немското романтично разбиране за „великата“ историческа фигура като възпитател на своя народ, като *Erzieher*. Именно тази е историческата роля, с която Шишманов ще свърже фигурата на Паисий – в една от най-зрелите си работи: „Алеко Константинов като възпитател на своя народ“ (1927).

Всъщност отношението на Шишманов към Паисий докрай си остава неизяснено, противоречиво. Истинската позиция на учения би трябвало да е изяснена в зрелите му трудове от втората половина на 20-те години, когато именно кристализира цялостната му концепция за Българското възраждане. Тук обаче позитивистката визия от 1914 г. отново се разколебава в посока към романтичното. Във важната студия „Увод в историята на Българското възраждане“ (1930) Паисий е положен в абсолютното начало на епохата като родоначалник на националната идея. Тук практически е продължена тезата от „Западноевропейско и българско Възраждане“ (1928), където след като е изтъкната в маниера на Буркхарт и Кауцки определящата роля на социално-икономическите фактори, е подчертана и ролята на „крупната личност“, при което Паисий е пряко сравнен с Петрарка под знака на националната идея – именно тя е, която коренно отличава автора на „История славянобългарска“ от дамаскинарите и го прави „вожд“ на Българското възраждане.

По същото време обаче (1928 г.) Шишманов публикува статията „Кога се начева новобългарската литература“, в която защитава противоположната теза: дамаскинарите и специално Йосиф Брадати са пре-

дходници на Паисий не само що се отнася до развитието на езика, но и като „будители“ на националното съзнание. В резултат на което началото на новобългарската литература е отместено с цели два века преди „История славянобългарска“. (Така отпада възможният аргумент за наличие на принципна разлика между обща и литературна история, между социокултурно и литературно, при което би могло да се приеме, че макар националното да е основен общественокултурен фактор, то не е собствено литературен такъв, за разлика от езика.³)

Подобна неизясненост ни кара да не отдаваме особено значение на незавършеността на най-важната студия „Увод в историята на Българското възраждане“ – обстоятелство, чрез което Георги Димов се опитва да извини наличието на някои „несъстоятелни постановки“, които Шишманов сигурно би отстранил, ако бе имал време да я завърши (Шишманов 1965: 444–445) [3].

Твърдя, че тези концептуални противоречия имат преди всичко методологически произход, резултат са от колебанието на Шишманов между романтическо и позитивистично, от опита му да ги примири дори когато те коренно се отричат. В крайна сметка можем да предположим, че влиянието на романтическия историцизъм, който докрай определя възгледите на Шишманов, и в частност концепцията му за Българското възраждане, като ту се конфронтира с позитивистичния метод, ту търси пътища за примиряване, има своите иманентни, емоционални „родни“ корени тъкмо в историческия романтизъм на Вазов. Свидетелство за това е тази ранна статия, която за пръв път въвежда казуса „Паисий“ – ключов за началото, а оттам и за същността на Българското възраждане. Един казус, който докрай ще си остане централен и проблемен за Шишманов и така и няма да получи еднозначно решение. Именно чрез фигурата на Паисий, сдвойван ту с Русо, ту с Петрарка, Българското възраждане в компаративисткия модел на Шишманов докрай ще си остане разклучено между европейското Просвещение и европейския Ренесанс.

Литература

- [1] Антов 2013: Антов, Пл. Българско възраждане и немска диалектика: естетическият сюжет. (Към философия на българската история). // *Философски алтернативи*, 2013, № 3, с. 37–52.
- [2] Шишманов 1890: Шишманов, Ив. Нещо за старите ветерани. // *Денница*, 1890, № б.
- [3] Шишманов 1965: Шишманов, Ив. Паисий и неговата епоха. Мисли върху генезиса на Новобългарското възраждане. В: Шишманов, Ив. *Избрани съчинения*. Т. 1. София, БАН, 1965.
- [4] Шишманов 2003: Шишманов, Ив. *Дневник 1879–1927*. София, ИК „Синева“, 2003.
- [5] Цанева 2011: Цанева, М. Едно забележително приятелство. // *Годишник на Народния театър „Иван Вазов“ 2011*. София, Народен театър „Иван Вазов“, 2011.

³ Шишманов изрично подчертава несъгласието си с Беньо Цонев, който твърди, че Паисий върнал литературния български език цял век назад в сравнение с дамаскинарите.