

Академик

МИХАИЛ АРНАУДОВ –

ученият и творецът

Академично издателство „Проф. Марин Дринов“

I 2157

АКАДЕМИК МИХАИЛ АРНАУДОВ – УЧЕНИЯТ И ТВОРЕЦЪТ

БАН - Институт
за литература
БИБЛИОТЕКА

BULGARIAN ACADEMY OF SCIENCES
INSTITUTE OF LITERATURE
INSTITUTE OF FOLKLOR

AC. MIKHAIL ARNAUDOV THE SCHOLAR AND THE CREATOR

Collected Papers

Edited by:
Albena Georgieva, Veselka Toncheva,
Raya Kuncheva, Vasil Balevski

БАН - Институт за литература
БИБЛИОТЕКА

SOFIA • 2006
PROF. MARIN DRINOV ACADEMIC PUBLISHING HOUSE

I 215V

БЪЛГАРСКА АКАДЕМИЯ НА НАУКИТЕ

ИНСТИТУТ ЗА ЛИТЕРАТУРА

ИНСТИТУТ ЗА ФОЛКЛОР

АКАДЕМИК МИХАИЛ АРНАУДОВ – УЧЕНИЯТ И ТВОРЕЦЪТ

Сборник с научни изследвания

Съставители:
Албена Георгиева, Веселка Тончева,
Рая Кунчева, Васил Балевски

БАН - Институт
за литература
БИБЛИОТЕКА

СОФИЯ • 2006
АКАДЕМИЧНО ИЗДАТЕЛСТВО „ПРОФ. МАРИН ДРИНОВ“

82.09(497.2)(092)(063)
+92:82.09Арнаудов,М.(497.2)(063)
В 72296

Сборникът съдържа доклади от юбилейната научна конференция, състояла се в София по случай 125 години от рождението и 25 години от смъртта на акад. Михаил Арнаудов. Включените изследвания са посветени на делото на големия учен в различни области на хуманитаристиката, както и на съвременното развитие на проблематиката, набелязана в неговите трудове. Разработките са подредени в три основни раздела: „Фолклор“, „Литература“ и „В света на Михаил Арнаудов“. Включени са също обширно въведение за значението на учения, негов непубликуван текст за Яворов, както и непубликувани архивни материали за живота и научната му дейност непосредствено след 1944 г.

Сборникът е предназначен както за учени и студенти в областта на хуманитарното знание, така и за по-широк кръг читатели.

I 2150
Инв. № 47493

© Албена Георгиева-Ангелова, Веселка Милчева Тончева,
Рая Тодорова Кунчева, Васил Йоакимов Балевски, съставители, 2006
© Константин Атанасов Жеков, художник на корицата, 2006
© Академично издателство „Проф. Марин Дринов“, 2006

ISBN-10: 954-322-117-0
ISBN-13: 978-954-322-117-2

БАН
БИБЛИОТЕКА

ПРОВЕРКА
2009 - 2010

СЪДЪРЖАНИЕ

Михаил Арнаудов. Вдъхновение и мистицизъм у Яворов / **9**

Росица Димчева. Неусвоените уроци на акад. Михаил Арнаудов / **49**

ФОЛКЛОР

Валентина Ганева-Райчева. Фолклорният факт (Наследството на Михаил Арнаудов) / **63**

Светла Петкова. Носителят на фолклора в изследванията на Михаил Арнаудов / **69**

Йорданка Коцева. Михаил Арнаудов и класификацията на българските народни приказки / **79**

Доротея Добрева. Студията на Михаил Арнаудов „Сказание за възобновата на българското царство". Към проблема за изворите на фолклористиката / **88**

Румяна Лебедова. „Северна Добруджа" в Арнаудовата „география" на етничното землище / **111**

Ваня Матеева, Константин Панайотов. За архивното фолклористично наследство на Михаил Арнаудов / **116**

Николай Ненов. Легендите и преданията за Демир баба — фолклор или литература / **122**

Росен Малчев, Албена Малчева. Народната приказка „Болен здрав носи" от учебника по литература за 5. клас — нов подход / **129**

Юлия Йорданова. Полемични полета (М. Арнаудов — Д. Маринов) / **134**

Константин Рангочев. „Веда Словена" и Михаил Арнаудов / **147**

Димитрина Кауфман. Тетовската сбирка на Михаил Арнаудов и тетовското многогласие (по материали на Михаил Арнаудов и Тръпко Бицевски) / **152**

Веселка Тончева. „Срещнали са два буенца" — нов поглед към Арнаудовия „Буенец" / **157**

Цветелина Димитрова. Ритуална „евтаназия" от с. Тополово, Асеновградско в контекста на баладния мотив „градеж на мъртви" / **166**

ЛИТЕРАТУРА

Иван Радев. Историко-литературните проекти на Михаил Арнаудов (От експеримента до традицията) / **171**

Николай Аретов. Михаил Арнаудов и динамиката на българската литературна историография / **176**

Стефана Таринска. Михаил Арнаудов за Неофит Бозвели: морално послание и научен епос / **190**

Бисера Дакова. „Непознатият Бозвели". Страсти по истината / **199**

Миглена Иванова, Николай Вуков. Михаил Арнаудов и проучванията му за автентичността на тленните останки на Г. С. Раковски / **206**

Лидия Михова. Българското книжовно дружество в изследванията на Михаил Арнаудов и учениците му / **215**

Григор Григоров. Модели на героичното у Ботев. „Хаджи Димитър" и „Обесването на Васил Левски" / **222**

Искра Арнаудова. Михаил Арнаудов, неговите литературни анкети и творческият процес / **233**

Румен Шивачев. За кореспонденцията на Михаил Арнаудов / **238**

Васил Балевски. Шишманов и Арнаудов. Поглед върху една кореспонденция / **243**

Албена Вачева. Библиотека „Български писатели" — между историята и литературата / **249**

Славчо Иванов. Михаил Арнаудов — Кирил Христов. И за неосъществения диалог / **259**

Руси Русев. Мисловноречевата дейност на Михаил Арнаудов като български учен хуманитарист / **266**

Юлия Николова. Между етнологията и литературата / **276**

В СВЕТА НА МИХАИЛ АРНАУДОВ

Елена Огнянова. Уроците на акад. Михаил Арнаудов / **287**

Владимир Пенчев. Михаил Арнаудов и славянството / **299**

Емил Димитров. Михаил Арнаудов и руската емиграция в България (Тезиси) / **305**

Цветанка Горанова. Науковедски възгледи на Михаил Арнаудов при прочита на творчеството му днес / **315**

Ерика Лазарова, Лиана Гълъбова. Михаил Арнаудов и българското богословие — от религиознание към теология / **323**

Елена Георгиева. Личната библиотека на акад. Михаил Арнаудов / **341**

ОТ АРХИВИТЕ

Емил Димитров. Вожд и филолог (Михаил Арнаудов през 1944—1954 г.: документално изследване) / **359**

ВМЕСТО ЗАКЛЮЧИТЕЛНИ ДУМИ

Рая Кунчева. Методологическата позиция на Михаил Арнаудов. Наблюдения върху „Основи на литературната наука" / **397**

Резюмета на Английски език / **416**

CONTENTS

Mikhail Arnaudov. Inspiration and Mysticism in P. K. Yavorov / **9**
Rositsa Dimcheva. The Missed Lessons of Ac. Mikhail Arnaudov / **49**

FOLKLORE

Valentina Ganeva-Raicheva. The Folklore Fact (The Heritage of Mikhail Arnaudov) / **63**
Svetla Petkova. The Bearer of Folklore in the Studies of Mikhail Arnaudov / **69**
Yordanka Kotseva. Mikhail Arnaudov and the Classification of Bulgarian Folktales / **79**
Doroteya Dobreva. Mikhail Arnaudov's Study 'A Legend of the Revival of the Bulgarian Kingdom'. To the Problem of Sources in Folk Studies / **88**
Rumyana Lebedeva. 'Northern Dobrudzha' in Arnaudov's 'Geography' of Ethnic Territory / **111**
Vanya Mateeva, Konstantin Panayotov. On the Archival Folkloristic Heritage of Mikhail Arnaudov / **116**
Nikolay Nenov. The Legends of Demir Baba – Folklore or Literature / **122**
Rossen Malchev, Albena Malcheva. The Folklore Tale *Bolen Zdrav Nosi* (The Sick Carry the Healthy) in the 5th Grade Literature Textbook / **129**
Julia Jordanova. Polemical Fields (M. Arnaudov – D. Marinov) / **134**
Konstantin Rangochev. Veda Slovena and Mikhail Arnaudov / **147**
Dimitrina Kaufman. The Tetovo Collection of Mikhail Arnaudov and the Polyphonic Singing in Tetovo / **152**
Veselka Toncheva. 'Sreshtnali se Dva Buentsa' – A New Interpretation of Mikhail Arnaudov's *Buenets* / **157**
Tsvetelina Dimitrova. Ritual Euthanasia in the Village of Topolovo, Assenovgrad Region, and the Ballad Motif of the 'Immured Dead' / **166**

LITERATURE

Ivan Radev. Mikhail Arnaudov's Historical and Literary Projects (from Experiment to Tradition) / **171**
Nikolay Aretov. Mikhail Arnaudov and the Dynamics of Bulgarian Literary-Historical Writing / **176**
Stefana Tarinska. Mikhail Arnaudov on Neofit Bozveli: Moral Message and Scholarly Epic / **190**

Bisera Dakova. *The Unknown Bozveli.* Passions for Truth. / **199**

Miglena Ivanova, Nikolay Vukov. Mikhail Arnaudov and His Studies on the Authenticity of Georgi Sava Rakovski's Relics / **206**

Lidia Mihova. The Bulgarian Literary Society in the Studies of Mikhail Arnaudov and His Students / **215**

Grigor Grigorov. Heroic Models in Hr. Botev. "Hadji Dimitar" and "The Hanging of Vasil Levski" / **222**

Iskra Arnaudova. Mikhail Arnaudov's Literary Inquiries and the Creative Process / **233**

Rumen Shivachev. On the Correspondence of Mikhail Arnaudov / **238**

Vasil Balevski. Shishmanov and Arnaudov. An Insight into their Correspondence / **243**

Albena Vacheva. The Bulgarian Writers Book Series (*Bulgarski Pisateli*): Between History and Literature / **249**

Slavcho Ivanov. Mikhail Arnaudov and Kiril Hristov. A Latent Dialogue. / **259**

Russi Russev. The Speech and Thought of Mikhail Arnaudov as a Bulgarian Scholar / **266**

Julia Nikolova. Between Ethnology and Literature / **276**

IN THE WORLD OF MIKHAIL ARNAUDOV

Elena Ognyanova. The Lessons of Mikhail Arnaudov / **287**

Vladimir Penchev. Mikhail Arnaudov and the Slavonic World / **299**

Emil Dimitrov. Mikhail Arnaudov and the Russian Immigrants in Bulgaria / **305**

Tsvetanka Goranova. Mikhail Arnaudov's Views on Science in the Contemporary Interpretation of His Works / **315**

Erika Lazarova, Liana Gulubova. Mikhail Arnaudov and the Bulgarian Divinity: From Religious Studies to Theology / **323**

Elena Georgieva. The Private Library of Ac. Mikhail Arnaudov / **341**

FROM THE ARCHIVES

Emil Dimitrov. Leader and Philologist: Mikhail Arnaudov between 1944 and 1954 (a source study) / **359**

IN LIEU OF CONCLUSION

Raya Kuncheva. Mikhail Arnaudov's Methodological Position. Some Observations on 'The Principles of Literary Science' / **397**

English Abstracts / **416**

ВДЪХНОВЕНИЕ И МИСТИЦИЗЪМ У ЯВОРОВ

Михаил Арнаудов

Как се заражда и развива едно поетическо произведение? — Яворов за схемата на възникване: мелодия — слово — основна идея. — „Някой пее в душата ми". — Съдържание и техника на словото еднакво важни. — Илюзията, че при писане се касае за диктовка от чужд дух. — Вътрешно раздвоение; потребността от вяра и критичният ум в конфликт. — Паскал и Достоевски за съмненията в Бога. — Яворов за кипежа на чувства, които търсят отреагирване. — Мистическият лик на Яворов: сродство с мислители и поети, които вярват в някаква окултна наука. Жаждата за живот и любов редом с най-мрачна меланхолия. — Сродно самочувствие у Лермонтов. — Всички идеали на Яворов губят опора в действителността. — Мистичен копнеж по един „друг свят". — Смъртта като спасение от безгранични страдания.

При психографската ми анкета с Яворов от 1911 г., която трябваше да установи основните черти на неговия творчески опит, неминуемо се налагаше въпросът: Как трябва да си мислим първата поява на един поетически сюжет и какъв вътрешен етап минава работата над него до окончателното му фиксиране?

Отговорът на поета беше ясен и категоричен. Яворов изтъкваше като правило следната схема на вътрешния процес: начален момент — изненада от определено настроение, и то настроение с музикална отсенка; второ — съзвучия и роене на думи, които несъзнателно дават израз на това настроение; трето — пълно осъзнаване на онова, което образува мотив и общ смисъл на никнещото произведение. Търсейки най-кратката формула за това последователно развитие на поетическата ядка, Яворов казваше: „Преди всичко *музиката на стиха*, после *словото*, после *съдържанието*." Или, ако трябва да се отбележи само началото и краят на процеса: „Преди всичко *настроението* и после *конкретният*, ... *строго определен мотив*."[1]

Правдата на това самонаблюдение, потвърдено от признания на мнозина поети, които са си давали сметка за генезиса на поетическите образи и мисли, поличава и от едно изказание на Яворов, вече пет години преди онази анкета, в писмо до д-р К. Кръстев от 1905 г., напечатано обаче 34 години по-късно. Тълкувайки възникването на поетическите си творби, авторът на „Калиопа" забелязва пред приятеля си: „Всяко чувство, ако не и всяка мисъл, е преди всичко *една мелодия*. Стихотворението най-често се поражда в душата на поета като *една песен без думи*. И тогава неговата задача е — колко странно! — да тър-

[1] Арнаудов, М. Към психографията на П. К. Яворов, 1916, с. 28, 38; М. Анаудов, Яворов — личност, творчество, съдба. 1961, с. 97, 114.

си *конкретния факт за поетическа експлоатация*, — да търси *сюжет, в който би могъл да облече настроението си.*“[2] „Странното“ в случая е обстоятелството, че, — в разрез с обикновената представа за творческия процес, според която поетът излиза винаги от ясно съзнание за предмета, от определено впечатление или мисъл, за да мине към изказването им в поетическа форма, — на практика истината е по-друга. Сюжетът, предметното, идейното се явява на последно място, по стъпките на едно музикално настроение, което като че няма оправдание в чувствата и възприятията на момента.

В критическите си бележки от година по-късно, края на 1906 г., по повод на Кръстевата книга *Млади и стари* (датирана от 1907 г.), — бележки в писмо до автора, изнесено в печата през 1939 г., — Яворов отрича каквото и да било умишлено оригиналничене при новите си стихотворения, т.е. подхвърленото му от Кръстев „фокусничество“ със стиха, за да се оправдае така: „*То е домогване да намеря за всяка мисъл и чувство тъкмо онова облекло, което им приляга. И в тая работа аз оставям да ме води повече един* ***инстинкт*** *— ако може тъй да се каже — отколкото едно* ***съзнание. Аз просто се вслушвам и копирам онова, което някой дявол или бог пее в душата ми...***“ Намирайки още, че не всякога сполучвал да тури в хармония идейно-емоционалното съдържание с езиковия израз, с поетическия стил, Яворов добавя: „*...****абсолютното*** *бих могъл да постигна* ***само като музикант****. Че тогава аз пряко бих нотирал* ***мелодията****, която е тъй* ***съвършено явствена в душата ми.***“[3]

Алтернативата в мненията на Ренан и Маларме, първият от които твърди: „*Основното правило на стила е да се има предвид единствено мисълта, която трябва да се втълпи, следователно да се има мисъл*“, а вторият държи на съвсем друго, а именно: „*Не с идеи се правят стихове, а с думи*“, и с това се подчертава техниката на словото, формалното на израза, като най-важно, — тази алтернатива не съществува за нашия поет. За него мисълта и словото са равноправни елементи, той държи както на предметно-идейното, което занимава ума му, така и на „облеклото“, в което то ще бъде представено. Далеч от всяка прозаична разсъдъчност и от кухата отмерена реч, Яворов държи на интимното съчетание от идейно съдържание и ритмично-звукова страна, създава стихове, които едновременно говорят и на ума или въображението, и на естетическия ни усет, постигайки възможното най-силно музикално въздействие.

Пътем трябва да забележа: самовнушението на поета, че „абсолютното“ на творческите му звукосъзерцания било достижимо само в чистата музика, не отговаря на една реална възможност, тъй като между мелодията на езика у поета и музикалната мисъл на родения композитор има съществена разлика, разлика в основното възприемане и претворяване на опита. Музикалното настроение, свързано с езика, е нещо съвършено по-друго от истинския мелодичен рисунък, с височина, тембър и движение на тоновете, предавани чрез нотната система. Впечатлението на Яворов за някаква „песен без думи“ в душата му е несъмнено правдиво, но само в смисъл на един стадий от развоя на поетическата тема, при който ясно се долавя единствено ритъмът на словес-

[2] Изкуство и критика II, 1939, кн. VIII, с. 409.
[3] Златорог XX, 1939, кн. VIII, с. 390; Септември, 1957, № V, с. 119 (съобщение от Вл. Василев).

ните образи, скрити в подсъзнанието, не и „конкретния факт за поетическа експлоатация".

Пояснявайки, все при анкетата от 1911 г., творческата си работа при драмата, Яворов зачекваше и състоянието или самочувствието си, за което в критиката си от 1906 г. намираше израза, цитиран вече, „вслушване": вслушване в онова, което „някой дявол или бог пее" в душата му. Пасивен сякаш в момент на вдъхновение, авторът на лирическото произведение „копира" чутото от завладелия го дух, следва инстинктивно напева или думите, подсказани от този дух. Действителната пълна активност на поетическата мисъл, която изненадва с откритията си, бива схващата субективно като някакво непроизволно подчинение на една чужда воля. На въпроса ми: доколко при драматическото си творчество авторът се отъждествява с лицата, които въображението извиква тъй определено пред духовния му поглед, Яворов отговаряше: „*За чувството ми въпросът е ясен, за разума ми – съвсем тъмен... И знаеш, в края на краищата* ***човек изпада в известен род мистицизъм.***" Имайки предвид особено първата си драма *В полите на Витоша*, Яворов разясняваше възгледа си за тайнственото ѝ потекло така: „*... Аз имах илюзията,* ***че някой ми я диктува.*** *Толкова малко съзнание има човек за тая работа,* или *толкова шеметни са тия процеси, че не можеш да ги обхванеш в тяхната широта.*" С тези думи е изказана антиномията, тъй естествена при всяка напрегната умствена работа, именно невъзможността да се следи и насочва сложната игра на мисълта въпреки несъмнената сигурност за сполука в изнамирането. Склонен към представата за някакъв свръхестествен опит, допускан от мистици в религията и в естетиката, Яворов добавяше: „*Дохождаш до* ***чувството на механичност на творчеството и до илюзията, че някой ти диктува. Един своеобразен спиритизъм.*** *Ти си само медиум, нещо като машина или писар...*"

Понеже по друг повод Яворов ми бе говорил за *халюцинации*, които са го обхващали с пълна сила и при които той е губел съзнание за измамността на вътрешните си възприятия, запитах го, не се ли касае и тук, при творческите видения и настроения, за нещо подобно. Той, отричайки всякакво сходство между преживяното в единия и в другия случай, заявяваше решително: „*Не! Имам илюзията, че* ***някой ми шепне, диктува*** *това, – до степен да изпитваш една мъка, едно недоволство; в този смисъл,* ***че твоята работа като че не ти принадлежи, че си само апарат да напишеш това...***"[4]

Говорел ли е Яворов в писмото си до Кръстев от 1906 г. фигуративно за „бог или демон", за дух извън собственото Аз, който му нашепва или диктува? През 1911 г. той се отказваше да определи по-точно характера на това вътрешно разединение, за да изтъква само чувството си, че поетическото му Аз е нещо коренно различно от прозаическото или самоконтролирано съзнание, че първото се долавя като зависимо от фактори, неподатливи на анализа от трезвия и непродуктивен разум. Запитан повторно, как си представя вдъхновението, с доловения странен шепот или заповеднически диктат, Яворов се задоволяваше изпърво със загадъчното и резервирано признание: „*Е, това сърцето ми го знае, но езикът ми го не казва. То е много, много интимна работа, не мога да го обясня, би ме силно заболяло.*" Но, въздържайки се от всяка безтактна индискретност, за да узная скритата страна на творческите

[4] Арнаудов, М. Към психографията... 45–46; Яворов... 123–124.

саморазкривания, аз все пак си позволих, в един по-късен момент на беседите си с поета, да се върна на въпроса за характера на първите поетически хрумвания, свързани с едно повишено състояние на духа, което изглежда сродно с внушенията и откровенията при религиозната екстаза. Този път Яворов направи следното признание:

„*То като че* ***има двама хора в мене:*** *един върши глупости, а друг се киоти за своя сметка... Например, аз съм неверующ — такъв, какъвто не можеш си представи.* ***Не вярвам аз абсолютно в никакъв Бог, в никакъв демон... но имам в същото време такава една вяра****, и същевременно* ***пронизана от толкова съмнения****, толкова разпокъсана. Сякаш има в душата една* ***потребност за религия*** *и една* ***способност за вяра****. Това от една страна. От друга страна пък имам един* ***критичен разум, който на всяка стъпка те дебне,*** *ти се хили, и смущава спокойствието ти.*"

Като твърди, че *душата* му имала „една *потребност* от *религия* и една *способност* за *вяра*", които *критическият* му *разум* не споделя, Яворов противопоставя рязко интимното си нравствено аз на спокойната си разсъдъчна мисъл: на първото той приписва дълбочина и сила, присъщи само на инстинктите. Все тъй и в дневника си, писан в Париж през 1910 г., Яворов заявява: „***Душата ми е жадна за молитва...*** *Ти си жаден за молитва!*" Той „не знае целта на своята молитва", но той знае, че нейното слово „Ще проблесне като румена вълна..." В случая Яворов изживява състоянието, за което Шилер в писмо до Гьоте от 7 февруари 1798 г. намира думите, имайки предвид религиозните съмнения на приятеля си Шлосер: „*Той не забелязва, че в основата взето той само постулира своя Бог, защото какво друго е една потребност, която трябва да бъде задоволена, ако не едно изискване?*"

Шилер тук излиза от познатата мисъл на Кант, че идеите за бога, безсмъртието и свободата са постулати на *практическия* разум, на нравствената философия, понеже реалността им не подлежи на *логически* доказателства, а се приема от човека като необходимо правило на постъпките му. Религията е — за известни натури — възможна и желана предпоставка, колкото и да е недоказуема от становище на чистия или критическия разум. Християнството, в съзнанието на най-добрите си тълкуватели, не отрича логическото или догматически-спекулативното разрешение на основните въпроси на религията, но то държи все пак главно на това, че истинското религиозно познание на правоверния е пътят на сърцето, на чистото сърце, инак казано — пътят на интуитивното, на мистическото съзерцание, особено когато трябва да се вникне в съотношението между личното Аз и бога[5]. „Недостъпното за всеки ум се крие и живее в нашето сърце", мисли свети Ефрем, този „стълб на църквата" от IV в., който застъпва последователно евангелско схващане на религиозната проблема. На същото основание Паскал твърди, че съществуването на бога се доказва единствено чрез вярата ни в него, че природата на бога може да се познае само от блажените на небето и че всякакви метафизически доводи в подкрепа на религията правят впечатление само за кратко време, като отстъпват после на толкова по-силно съмнение. Затова Паскал не се и наема да поддържа чрез сухи разсъждения било божественото начало, било безсмъртието на душата или друга подобна теза, бидейки убеден, че само душата и опитът в живо-

[5] Срв. Zankow, St. Das orthodoxe Christent um des Ostens. Berlin, 1918, p. 30 сл.

та могат да ни утвърдят във вярата ни[6]. В този смисъл композиторът Франц Лист, дълбоко религиозен човек и добър християнин, е склонен да твърди в съгласие с големия апологет на християнството: „*Ако всички доказателства относно бога бъдат опровергани от някой философски ум, все пак остава всякога непобедимо едно: утвърждаването на бога чрез нашите чувства и сетива, потребността ни от него, стремежът на душата ни към неговата любов. Това ми стига и аз не искам нищо повече, за да остана вярващ до последен дъх на живота си.*“[7]

Все в този смисъл и философът Ален, като излага гледището си по утвържденията на Кант и предчувствията на Паскал, признава: „*Идеята за вярата няма никакви доказателства и напразно някои намират тази идея отново, обличайки я и във формула. Разбирам добре, че човек може да се моли да вярва. Разбирам също, че мистикът се мисли за прокълнат и наказан, – да не може да знае, как е дошъл до знанието си. Потребна е само волята, желанието за вяра. Вярата е напълно самоволна.*“[8]

Такава мистическа, чисто интуитивна склонност към вяра отличава и поета Яворов, без обаче той да стига до примирението и успокоението на Лист. По-скоро той остава в едно непрекъснато колебание, дори в безизходност, напомняйки в това отношение тревожното самочувствие на Достоевски. Ако дори в *Братя Карамазови*, въпреки силната благочестива вяра на автора, се вмъква някакво мъчително недоверие към бога, който е допуснал толкова неправди между хората, то в писмо до г-жа Н. Д. Фон-Визина от февруари 1854 г. Достоевски се поддава на такова атеистическо настроение: „*Я – дитя века, дитя неверия и сомнения до сих пор и даже (я знаю это) до гробовой крышки.* ***Каких страшных мучений стоила и стоит мне теперь эта жажда верить,*** *которая тем сильнее в душе моей, чем более во мне доводов противных.*“

Яворов е също дете на века си и все като големия руски романист не може да се освободи от „противните доводи“ срещу религията, макар накрай, сразен от едно голямо нещастие, и се връща към вярата на дедите си.

В *Хайдушки копнения*, публикувани в сп. „Мисъл“ от 1905 г., шест години преди онези признания, Яворов заявява по някакъв повод за човешка неправда и клевета при своята агитация в Македония: „*Но аз* ***никога не съм бил християнин в чувствата си****, или поне* ***никога не съм се кланял на християнски начала:*** *нито даже когато техните корени са в земята, както например у Толстоя...*“ Все там, като говори за апостолската си дейност като революционер и за клетвеното посвещаване в тайните на организацията, той с хумор отбелязва, как карал простите селяни да полагат клетва над „Евангелието“, целувайки сам и карайки другите да целуват не самата свещена книга, а руския превод на Гьотевия „Фауст“[9]. Разбира се, злоупотребата с наивната доверчивост на простолюдието не означава в случая грубо потъпкване на нравствените начала на християнството и, с оглед към личния морал на поета, никакво пренебрежение към алтруизма, залегнал дълбоко в съвестта му. Отказал се твърде рано, особено под влияние на социализма и на научните си идеи, от своята първа вяра, загубил онова чувство, което Босюе нарича „Le gout de

[6] Pascal, Penseés, ch. NI и pass.
[7] Guy de Pourtalesès, La vie de Franz Liszt (1925), p. 157
[8] Alain, Histerre de mes pensées. Paris, 1936, p. 158.
[9] Хайдушки копнения, 1909, с. 43, 73, 75.

Dieu" (вкус за бога), Яворов не престава никога да търси някаква тяхна замяна. Не го задоволява положителната религия, с традициите и догмите си, той изпитва сериозна потребност да вникне в загадката на мирозданието по пътя на интуитивното и на метафизичното познание. Поривът към иманентната световна мъдрост („логосът" на Хераклит) се натъква обаче на критическо недоверие, на ирония или отрицание от здравия разум. Обаче идват все пак моменти, когато този порив заговаря с нова сила и тогава поетът-мислител се обръща за помощ към мистическите си предчувствия. *„**В мен**, говори той в 1911 г., **има много мистицизъм**, **който аз не изявявам**. **Той е никнал на почвата на смъртта. Аз не мисля** за смъртта, аз **мечтая** за смъртта. Тя е толкова често в моите стихове... У мен има винаги това ужасно копнение, което е същевременно и **копнение за смърт**"*.

Ако Яворов твърди, че „не изявявал" своя мистицизъм, той мисли собствено, че не е намирал за нужно да говори по-общо за него, да теоретизира върху тъмната проблема, както правят това хора на чисто философската или религиозната мисъл. Но иначе, като човек на въображението и на настроенията, той си е позволявал да изказва мистическите си предчувствия съвсем открито — и в стихотворенията (напр. в „Аз сам не съм"), и в драмите си.

В искреността на тези изказвания, в тяхната чисто субективна правда, — трябва да повторим — не можем да се съмняваме. Вярно ли е, че от становище на последователния научен светоглед всеки мистицизъм представя отрицание на строгата научна мисъл, така че вярата в свръхестествени сили и възможността за пряка връзка на човека с тях трябва да бъде из основа отречена, макар да се срещат личности и среди с душевния строй на Яворов и с илюзията за някакво „вдъхновение", т.е. за възможността за сливане с „божественото" и упованието в „сляпата интуиция" или в „диктат" от свръхземен дух са нещо твърде естествено. „*Човек е вечно склонен към мистерията, към този въздух, това дихание* (respiration) *на душата му, на бедната наша душа*", мисли веднъж познатият мемоарист Леон Доде[10], сам лекар по професия, наблюдавал пряко проявите на мистичното в средата си. Не са рядко изключение в разни среди и епохи личностите, които за решението на важни проблеми на познанието и на морала се обръщат не към положителната наука, а към предчувствието, към религията, към откровенията чрез екстаза. Открай време се наблюдава как склонността към мистическо осмисляне н света и на душевното спасение отхвърля всяка санкция на критическия ум, за да признава фикции и фантоми, наследени от прастарото тъмно суеверие. Сократ със своя вътрешен „демон", Платон със своите предвечни „идеи-видове", Плотин със своето неземно „озарение", свети Августин с „префигурираната правда" на духа си, поддържат една мъдрост, по-право — една окултна философия, преодоляла дилемата „наука или религия" и намерила немалко ревностни последователи.

Яворов, тъй често проницателен наблюдател на действителността около себе си и неподкупен „реалист", в много от произведенията си не крие ни най-малко своите мистически блянове. Медалът му показва от едната страна автора на „На един песимист", на „Градушка", на „Заточеници" и на други неща, в които се долавя критическият поглед, здравата чувствителност на хуманиста със социални и патриотични идеи, а на другата — образа на мечтателя, на

[10] L. Daudet, Paris vecu I, p. 47.

фантазьора, зареян в сънища и предчувствия за непознатото и неразгадаемото. Кое от двете лица предава основните, истинските черти на мислителя и поета? Или, не са ли и двете страни на медала еднакво правдиви, откривайки ни различни реакции на съвестта и самочувствието? Какъвто и да бъде отговорът, важното е да се разбере, че тук стоим пред вътрешни противоречия, които не изключват единството на интелектуално-моралната личност. Каквито колебания и да изпъкват, колкото остри и да са понякога конфликтите между разнородните елементи на духа, всякога поетът се домогва да ни внуши правдиво картината на преживените свои състояния, при което изявеното от него мистическо верую в „Прозрения" от 1906 г. не е нещо случайно и внезапно дошло, а скрита изпърво духовна струя, бавно расла и все по-засилвана като съкровено убеждение.

Още през 1901 г., току след преживяната първа поетическа слава, която би трябвало да повиши жизненото настроение на поета, той изпада в една нравствена криза, изход от която е виждал само в революционната борба, в отдаването си на четническа дейност в Македония. Отвратен от чиновническата си служба, не само уморителна, но и унизителна в неговите очи, несигурен и в литературната си кариера, Яворов признава в писмо от 15 септември 1901 г. до приятеля си Никола Найденов: *„Тъй съм резнебитен и омаломощен, че стоя на два шага от литературна смърт... **Целият мой вътрешен мир е в развалини; ако не намеря религия, която би ме вдъхновила, аз съм изгубен.**"*[11] Такива силни думи биха звучали като нещо неискрено и афектирано в други уста. Но при Яворов, с неговия горещ темперамент и всякогашна откровеност, очевидно тук се касае не за преходно настроение, забравено скоро под напора на нови живи впечатления, а за трайна угнетеност, дошла като силна емоционална реакция срещу нетърпими условия и отрицателна преценка на собственото положение.

В друго писмо до същия приятел, от 28 декември 1901 г., като съобщава, че е напуснал службата си и е станал редактор на македонския революционен лист *Дело*, Яворов посочва по-определено „религията", която би могла да го спаси от непоносимата му депресия: *„Промяната ми беше почти необходима. **Аз търся в македонското движение един идеен тласък, защото без такъв не мога да работя**, не се чувствувам достатъчно силен да продължавам понататък литературните си занятия. **Търся кипеж на чувства и страсти, в които да изкъпя душата си** от наслоилия се върху нея дребнавожитейски прах. Ако си строша главата о някоя непредвидена преграда, ще я строша като честен човек. А и то ще бъде по-добро, отколкото да свърша премазан като червей под непоносимата тежест на омразна чиновнишка работа."*[12]

Увлечен известно време в социалистическа агитация, Яворов е престанал да се задоволява с един идеал за обществена обнова, тъй скъп за други последователи на лозунгите, възвестени от учителите му в Европа. Поезията, от друга страна, не може да запълни цялото му духовно битие, тъй като и сърцето му е предявявало своите права. Разочарован и от чиновническата си работа, в която поради малкия си образователен ценз не е могъл да очаква никакъв напредък, той се бие като птичка в клетка за изход, за освобождение. Той жадува за волен

[11] Срв. Цанев, Г. Пътят на Яворов. 1947, с. 105.
[12] Цанев, Г. Цит. съч., с. 107.

живот, за „кипеж на страсти“: само така той би се чувствал напълно самият той, с простор за развой на духовни сили и за независимост. Авантюрата в Македония, оправдана като отдаване на висок патриотически дълг, би му донесла поне частично задоволяване на копнежа за свобода и нравствено опресняване след всичко изживяно в провинциалната и столичната задуха.

Началото на това недоволство от несгоди и противоположности е обаче по-старо от момента, когато, признат вече поет, Яворов е трябвало да дели времето си между телеграфния кабинет и дружината млади писатели около д-р Кръстев. Още в Сливен, през 1897 г., пишейки неуверено първите си по-сполучливи неща, той се оплаква пред приятеля си П. Гарвалов: „Ясно виждам, че службата от ден на ден ме убива.“ Не стига това, и обществото наоколо не му вдъхва вяра да намери отзвук за толкова блянове и сериозни умствени интереси, които вълнуват поета. „Тук всичко е заспало и нито надежда от сън мъртвешки да можеш свестен човек разбуди!“ Изпитвайки разочарованието на Ботев („Борба“) и болката му от бездушието на интелигенцията пред народното тегло („Към брата си“), Яворов излива мъката си така: „*Всичко, що е около ми, е тъй малодушно, тъй подло, тъй дребнаво, че* ***човек неволно намразява живота си, неволно ръката се повдига към челото*** *и настойчиво иска да прекъсне нишката на този безцелен, омерзителен живот.*“ В друго писмо до същия приятел той отново се оплаква от изнурителната си работа (дежурство при телеграфа 24 часа непрекъснато) и пак повтаря: „Убива ме службата!“, пак се възмущава от „отвратителното блато“ на „безхарактерност, подлост и най-мерзка, най-низкопробна амбициозност“, в което „всекидневно кисне“. „*Това е, продължава той, просто ужасно.* ***Ако човек си може спаси човещината при обстоятелствата****, в които съм поставен аз, то ще бъде, вярвай ми, осмо чудо на света...* ***Боя се за себе си.***“ Анализирайки самочувствието си, той открива у себе си ***„две душевни настроения“: „или най-мрачна меланхолия, или един особен вид припадъци****, които и докторите не могат да назоват.* ***Спокоен ден, минути на честито самодоволство, това са terra incognita за мен.*** *Всички се учудват на странността на някои мои постъпки, но те не могат да ме разберат... Безсмислица е за тях —* ***да ти тежнее живота, а страстно да обичаш света****; необяснимо за тях е — да вярваш в едно велико дело... Странно за тях е —* ***да жадуваш любов, истинска, велика любов,*** **а** ***всичко, което те обкръжава, да не може да докосне ни една струна на сърцето ти...***“[13]

Яворов се родее вътрешно с поета, когото най-много обича, с Лермонтов, който живее с „огъня на възвишени страсти“, но се чувства и самотен всред тълпата, „влачейки мъчителни дни“, оставайки „нелюбим от никого“, „тежест за самия себе си“, макар и изпълнен от „воля да действа“:

Всегда кипит и зреет что-нибудь
В моем уме. Желанье и тоска
Тревожат безпрестанно эту грудь,
Но что-ж? Мне жизнь все как-то коротка,
И все боюсь, что не успею я
Свершить чего-то...

[13] Арнаудов, М. Към психографията на П. К. Яворов. С., 1938, с. 54; Недялков, Хр. П. Кр. Яворов. 1939, с. 147.

Жизнь ненавистна, но и смерть страшна —
Находишь корень мук в себе самом
И небо обвинить нельзя ни в чем.
(„1831 года, июня 11“)

Ако по тежнения на ума и основни емоционални реакции Яворов се доближава значително до песимизма и меланхолията на руския романтик, в житейските предпоставки на тяхната проява той стои далеч от него. Условията в България, битови и социално-политически, са твърде различни от руската действителност в първата половина на XIX в., така че човекът на поетическото вдъхновение има да се бори тук и там с нееднакви враждебни сили.

Яворов е неразбран от средата си, чувства се в нетърпимо вътрешно раздвоение, което никой покрай него нито подозира, нито изпитва. Той страда при съзнанието, че го дели дълбока пропаст от колеги и познати, чужди, при своето духовно равнище, на съкровените му копнежи. Той се люшка между неутолима жажда за сърдечни изживявания, при полет към възвишеното, което би дало смисъл на живота му, и отвращение от жалката посредственост, принизена с баналностите на всекидневието. Всичко около него и в собственото му положение му навява скръбни настроения, тласка го към мрачна меланхолия, към песимистични размисли. Когато през 1908 г. Яворов признава в писмо до Кръстев от 27 август стремежа си към някаква лична философия, която би го успокоила вътрешно и примирила с понятията и морала на околната среда, той се вижда принуден да признае, че не е успял да стигне до резултат, който би имал своето „целебно въздействие“. Сравнявайки съдбата си с тази на Иисуса, който първи се е раздавал духом на другите, а накрай трябва да ридае горчиво в Гетсиманската градина, той заключава, за свое оправдание: „*Толкова повече мене, **един езичник под християнско иго на живота**, трябва да бъде позволен **моят егоистичен вопъл** при върховното **страдание от неизбежното раздвоение**, към което ме принуждава професионалното поетство*“[14].

Този поглед върху нещата и това отчаяние не идват изведнъж, те са подготвени от много по-рано, от часа, когато бащата налага на сина си да напусне училището и да не мисли за по-високо образование и с това туря край на дълбоко лелеяната надежда за въздигане и напредък. Признанието, получено покъсно, към 1891 г., когато излиза първата сбирка *Стихотворения*, не е в състояние да отслаби внедреното вече разочарование, породено от невъзможността да се постигне идеалът, да се извоюва достойно място в живота. Яворов се е проникнал от съмнения, от недоверие към съдбата, и откъсването от тях се оказва трудна задача. Христофоров от *В полите на Витоша* прави такива признания, крайно характерни за ранния песимизъм на автора:

„*Аз не бях навършил шестнайсет години, когато се затвори зад мене вратата на бащината ми къща — и се озовах без завет, без залък... Аз не пропаднах. Моя път в живота, до днес, е много кратък и дори прост. **Пътя на душата ми, дълъг е той — и ми се струва, че съм изживял няколко живота**... Победите ми, победи сякаш над самата съдба, ме направиха горд, самонадеян, непримирим со всичко, което противоречи на моята мисъл и чувство... **Но понеже всичко ми противоречи, аз видях очарованията на***

[14] Яворов, П. Личност..., с. 110.

БАН - Институт за литература БИБЛИОТЕКА

живота, моите илюзии, да гаснат постепенно, и моите убеждения и идеали да губят реална опора."

Тези безусловно правдиви думи имат важно биографично и психографично значение. Те се допълват с други, в които песимизмът получава силна мистична отсенка. В сцената на гробищата Христофоров говори на Мила:

„Любовта, истинската любов, много често пристъпва прага на гроба с радост, като праг на брачна стая. Какво знаем ние! ***Може би онова сливане на душите, към което хората се рват тъй мъчително****, може би то е възможно само там. В предчувствие на туй, когато около нас заглъхне всеки шум...* ***може би в предчувствие на туй човешката душа копнее по друг един свят... Често ние долавяме у себе си някакъв невнятен говор, който е сякаш една молитва за смърт.***"

Не зная дали Яворов е чел мистика-романтик Новалис, склонен съм да мисля, че това е изключено, но у последния, в неговите *Фрагменти*, се намира една мисъл, която силно напомня за мечтаната любов—смърт в приведената драма. *„Съюз, сключен и за смъртта е бракът, който ни дава една другарка за през нощта. В смъртта любовта е най-сладка; за любещите се смъртта е една брачна нощ, една тайна с най-сладки мистерии"*. И на друго място там: *„Смъртта е романтичният принцип на нашия живот. Смъртта е живот. Чрез смъртта животът се засилва"*.

В устрема си към очарования за сърцето и успокоение за съвестта младият човек в драмата, двойник на поета, е достигнал до убийственото познание, че действителността е неумолим враг на всяко истинско щастие, че това щастие е може би постижимо само в един свят отвъд земните тревоги. Мисълта за смъртта-освободителка заляга дълбоко в ума на идеалиста, останал неудовлетворен в своето честолюбие, в своите блянове за възвишена любов, в своята жажда за прозрение в тайните на битието. В дневника на Яворов от Париж 1910 г., писан непосредствено преди първата му драма и нейна философско-поетическа подготовка, четем такава въобразена беседа с починалата няколко месеца по-рано приятелка, прототип на Мила:

„Ти ме повика днес. Ти ме зовеше днес. И аз тръгнах след тебе. Аз тръгнах след тебе, зовяща ме тиха в безмълвието, което цареше около мене... Ти говореше на душата ми. Ти бе в душата ми. ***И аз изпитвах във всичката му мистериозна сила това чувство на твоето присъствие, на твоето живо присъствие, — и на оная непонятна дума — смърт — с която всичко тук иска да ме накара да се примиря...***

Смърт. *Тази дума всякога ми се е струвала толкова проста и толкова ясна. И ето днес аз не мога да я разбера... За да проникна смисъла ѝ, аз дишам, ходя, чувствам, мисля, страдам.* ***И ще дойде един момент****, когато моето сърце ще престане да чувства, моята мисъл ще престане да се бие, като ослепена птица, в окръжаващата я тъма,* ***когато моето страдание, моето велико безгранично страдание ще престане да гори гърдите ми.***

Преди моята мисъл да е видяла истината*, хубавата, жадуваната, светлоока истина.*

Без моето страдание да дочака светлината и музиката на утехата."

Отровени са всички извори на живота, обезвереният ум спира при идеята за смъртта, добила мистично очарование за една душа, която е изстрадала толкова много и е останала без пътеводна звезда. *„Смъртта е по-малко лоша, отколкото един живот, изпълнен с огорчения, и вечният покой е за предпо-*

читане пред непрестанното линеене“, мисли през XVII в. жизнерадостният иначе, но търпял доста корабокрушения в живота си остроумен мемоарист кардинал Retz. Размислите и предчувствията на Яворов са нещо неотменно от цялата му поетико-философска мисъл, нещо напълно искрено, при това и чуждо на каквото и да е желание за съчувствие, на каквато и да било мания за самовъзвеличаване. За да ги разберем в тяхната първооснова и в тяхното литературно отражение, необходимо е да се върнем към изходната точка на наблюденията си, като потърсим и някои аналогии в световната литература, способни да уяснят, като влияния или като независимо, спонтанно сродство, истинския смисъл на саморазкритията.

II

Мотив и настроение при творчеството. — Концепция в недрата на подсъзнателното. — Как схващат вдъхновението древните: Омир, Платон, пророците. — Юго, Вазов, Ницше, Лермонтов, Гонкур за демоничното. — Тенисон и Рилке за екстазата. — Новалис, Блек, Моло за внушението от високо. — Мистиците за извора на своите видения и откровения. — Св. Тереза, Св. Йоан, Ал Халадж за раздвоеното съзнание. — Вивекананда и сливането с душата на вселената (Атман). — Рембо: „Моето Аз е някой друг.“ — Философията на Бергсон признава общуването на дълбокото ни Аз с „Абсолютното“. — Интуитивно и дискурсивно мислене при изкуство, наука и философия.

Като говори за зараждането на поетическите си замисли, Яворов изтъква най-определено, че се подчинява на една „сляпа интуиция“, при която идеята или мотивът не е първото, което се вестява в съзнанието му, а последното, че в началото тук се долавя емоционалното възбуждение, настроението с определена насока и с отчетлива за вътрешния слух ритмично-музикална отсенка. Последната се дължи на звуковите съчетания, на словесните вълни, които, постепенно избистряни в срички, думи или отделни изрази, лягат в основата на никнещата поетическа цялост. Настроението, което обхваща поета, може да стои в пряка зависимост от известни преживявания, мисли, впечатления, които влизат като предметно съдържание на вътрешната „песен“. „*В даден момент*, казва Яворов за историята на „Две хубави очи“, взета като пример, *две очи, два въглена се залепят на душата ти и парят или замръзват; или, ако бъдат две звезди, ти правят светло на душата. Това прави едно настроение. Потърсяш думата за своите видения.*“ Такъв е случаят и при „Арменци“, писани по непосредствен повод, из съчувствие и мъка при гледката на едно страдание. Но възможен е и съвсем друг път на творчеството, когато настроението, извикано от един реален повод, потърси израз в мотив, който иде от другаде, от нещо спомнено или въобразено, способно да изкаже най-добре, най-внушително изживяното чувство. Такъв е например генезисът на „Теменуги“, където символът не е бил отправна точка, а намерен отпосле съсед на основното настроение; или генезисът на „Градушка“, където по следите на една тежка мъка, породена от разни лични обстоятелства, изпъква картината на преживяна общонародна злополука, в която картина може да се изрази — не символически, а твърде реалистически, макар и прикрито — собствената душевна потиснатост[15].

[15] Арнаудов, М. Към психографията... с. 36—38; М. А. Яворов — личност, творчество, съдба, с. 111 сл.

При едната, както и при другата възможност на творчество, до съзнанието на художника достига първо не „концепцията“, не основната обща представа за никнещото произведение, а настроението, което я носи и което намира първия си конкретен рефлекс в слуховите вътрешни възприятия, в звуковите вдигания и снижения, начало на ритмично-словесния израз, на езиковото оформяване. Всичко това се извършва изпърво в обсега на „несъзнателното“, т.е. представя един тъмен психически процес, при който изобщо протича сложната работа на въображението и на мисълта, когато тя има за последица някакво откритие. „Кристализацията“ на образи, на чувства, на идеи в една нова, оригинална цялост убягва от вниманието ни, тя е сякаш автономна спрямо обикновения разум, тъй ограничен в своите операции, тя се чувства като нещо коренно различно от съзнанието, по правило заето с твърде ограничен брой елементи, било представи, било понятия. „Странното“ при творческия акт е за Яворов тъкмо това отсъствие на ясен поглед върху никненето на поетическите му творби, целият комплекс от ритмично-музикални възприятия, свързани понякога — у други поети — с цветни видения, както и неочакваната поява на предметното, на идейното, вестило се понякога мълниеносно за ума. Представата, че не сам поетът държи в своята власт играта на духа, довела до създаденото художествено дело, а че някой друг, мимо желанието и намерението му, я ръководи и налага, някой „бог или демон“, изпълнил го неочаквано, шепнейки, диктувайки му, — тази представа е неотстранима за поета. Нея нямат само автори, за които писането е просто упражнение, които не са изпитали никога трепета на вдъхновението, спретнато с музикално настроение, и които съчиняват из определени технически предпоставки и при хладно търсене на сюжет и стил. „Законното“, истинското творческо състояние няма нищо общо с такова чисто занаятчийско изкуство.

Яворов е напълно искрен, когато подчертава чудото на своя творчески труд, непредвиденото и изненадващото на импровизациите си, дали плът на чувства, на блянове, скъпи за душата му, на образи или идеи, загатнали най-съкровеното на светогледа му. Макар и да знае, че за създаването на едно поетическо произведение са необходими преди всичко вродени лични дарби, той все пак не може да се освободи от илюзията, която имат толкова поети, пророци и мислители на древността, че „вдъхновението“ е нещо действително и необходимо, че без него, — т.н. inspiration у римляните (от гл. inspiro, вдъхвам, раздвижвам духа, правя някого inspiratus, вдъхновен) — не може да се постигне нищо, което поразява като нова, необикновена и силна истина, като религиозна, философска или художествена идея. Омир смята умението на поета-певец да трогва сърцата някаква милост от бога, от Зевс или Аполон; и като него Платон е убеден, че не външно заученото знание, а „божественото просветление“ поражда химните и епопеите. Библията посочва неведнъж високото потекло на гениалните прозрения у пророците, водачи и учители на народи. В книгата *Съдии* се казва (12, 25): „*И дух Господен почна да действа в него*“ (Симеон). В *Новия завет* (Павел до евреите 1, 1—2) се твърди: „*Бог, след като в старо време много пъти и по много начини говори на отците чрез пророците, в последните тези дни говори ни чрез Сина, когото постави за наследник.*“ Иисус поръчва на учениците си (Матей 10, 20): „*Защото не сте вие, които говорите, но духът на Отца ви, който говори чрез вас.*“ В *Деяния на апостолите* (2, 4) изрично се посочва: „*И те всички се изпълниха от Светия Дух и почнаха да говорят чужди езици, според както Духът им даваше да*

говорят.“ И така на други още места в Стария и Новия завет се споменава вдъхновението като извор на полученото от избрани хора „откровение“, при което се приема, че последното е било записано по диктовка, с цел да не се допусне в него човешка грешка. Авторитетът на свещената традиция се е утвърждавал така окончателно за вярващите.

Но не само в епохи на наивна религиозна вяра и на жива митология, но и по-късно, в общества с развита научна мисъл, свободни от грубо суеверие и абсурдни предразсъдъци, представата за намеса на свръхземни сили в човешките дела, за чудно вътрешно озарение у писатели и мислители не изчезва като самовнушение, дошло в разрез с нормалното самочувствие. Юго излага в една от поемите си („Insomnie“), как тайнствен дух го спохожда в неудобен час, в сън след дълга умствена умора, и го зове и принуждава за нов труд, нови стихове. Вазов, подсетен навярно от майстора на романтическата поезия, също говори („О песни!“) за „демон някой таен“, който го държи в плен и му „шепне полугласно“. При активизирани видения и повишено настроение, поетът неволно склоняе към илюзията, че е оръдие на чужд дух, че слуша новите си ритмични слова като нещо не-свое, че ги записва едва ли не под диктовката на тайнствен глас. Ницше има при възникването на *Тъй рече Заратустра* чувството да е „говорна тръба, медиум на гигантски сили“, да пише непроизволно, без всяко усилие при изнамирането, „в пристъп на свобода, на безусловност, на мощ, на божественост“, в съзнание да е „вдъхновен“[16]. Така и Лермонтов признава за вдъхновението си:

И гордый демон не отстанет,
пока живу я, от меня,
и ум мой озарять он станет,
лучом чудесного огня.

(„Мой демон“)

Ако за романтици в поезията и философията този род признания не учудват особено, толкова по-силно впечатление правят те в ерата на реализма, когато Ренан и Тен прокламират всесилието на науката, единствено способна да разреши всички световни загадки и социални проблеми, и когато Бертело, химикът, възвестява лозунга: „Светът днес е без мистерия“. Защото и в тази ера на позитивизма понятията и предчувствията за извънлично вдъхновение не престават да намират убедени привърженици между писателите. Братя Гонкур например свидетелстват, че при възникването на романите им „някаква висша воля“ водела перото им, така че накрай написаното им се струвало да не е тяхно дело: иначе защо по-рано те са нямали съзнание за присъствието на тези образи, картини, чувство в духа си? Твори се новото в състоянието на някаква екстаза, на отделяне на духа от всяко тленно бреме на потапяне в божественото, в абсолютното, — както това вярват неоплатониците и както това си внушават по-късно невропатични натури, склонни към видения в състояние на възторжена самозабрава. Тенисон признава: „*Струваше ми се, че личността ми изчезваше в безкрайността на битието, и това не беше някакво смътно, а съвсем ясно и несъмнено чувство, макар и неизразимо.*“ Концен-

[16] Срв. Арнаудов, М. Психология на литературното творчество, I изд. с. 307 сл.; II изд. с. 347 сл.

трацията на мисълта и надмощието на афективните ѝ спътници изтикват на заден план чувството за собствено духовно усилие, за собствено Аз, така че виденията се схващат като обективно дадено, като внушено от другаде. На това основание Райнер Мария Рилке, който знае, че не е в състояние да командва на творческото си настроение, остава смаян от внезапното нахлуване на идеите си и от непроизволното им записване. Той дори не иска да печата с името си известни стихотворения, родени при екстаза, мислейки, че те не са напълно негови, че са „диктувани от лице, седнало срещу него". За този род деперсонализация цял век по-рано Новалис съобщава, въз основа на самонаблюдение, следното в един от своите Фрагменти:

„Има известни поезии у нас, които изглеждат да носят съвсем по-друг характер, отколкото останалите, понеже са придружени от чувство на необходимост, макар да няма никакъв външен повод. Струва ми се като че се намираме в разговор: някакво непознато, духовно същество ни подбужда по чуден начин към развиване на най-очевидни мисли. Това същество трябва да е от по-висок разред, понеже се поставя в едно отношение към човека, невъзможно за лице, свързано с явленията... Това Аз от по-висок разред се държи към човека както човек към природата или мъдрец към дете. Човек копнее да стане равен нему, както желае да направи всичко не-Аз равно на себе си. Този факт не може да се доказва. Всеки трябва да го узнае сам. Това е факт от по-висок разред, който само издигнати личности могат да срещнат. Хората обаче трябва да се стремят да го предизвикат у себе си."

Новалис не е в тази своя изповед без предходници другаде. В края на XVIII век английският поет Уйлям Блек е заявявал неведнъж, че сбирките му стихове били диктувани от духове, че той само повтарял техните думи и че записвал чутото, вместо да го записват самите духове, същински автори в случая. Тези духове му се явявали нощем, той ставал и писал часове наред, но после не си позволявал да промени каквото и да било от записаното — то било не негово, а чуждо откровение.

Писатели на нашето време идват спонтанно до същата мистична представа за възникването на произведенията си. Като отбелязва „тъмно-демоничното" на творческото си състояние, когато му се струва, че пише под диктовка на въобразените лица, съвременният романист Валтер фон Моло казва: „Художествената концепция, а следователно и поетическата, означава смирено подчинение, послушание спрямо сили, които не ние владеем, а те нас. Поетът трябва да зазвучи като инструмент, като фанфара, която вечният световен вятър кара да издава тонове... Аз съм роб, на когото бог, загадката, съдбата, таинственото на световете заповядва. Веднага аз трябва да стъпча с нозе моето лично Аз; всякога творческата сила у мен трябва да победи и унищожи тъй наречено то Аз, за да мога да създавам."[17]

Френският символист Франсис Жам не мисли по-другояче за потеклото на стиховете си, затова и той, като Блек, не си позволява след първото им записване да промени, да поправи каквото и да било в тях, от страх да не повреди тъй сполучливо постигнатото: „нямал право" за това, заявява той на приятеля си Андре Жид.

[17] Walter von Molo. Dichterische Konzeption. — Weltstimmen (Stuttgart), III Bd. (1929), p. 366.

Религиозните мистици на Изток и в Европа през Средните векове, а също и по-късно, достигат до своите истини по същия път на екстаза, на вдъхновение свише. Върху дълбоко вярващите, погълнати от съзерцанията си, се излива благодатта на Бога, на светците, и те записват със страхопочитание и при пълна сигурност чутото от незнайни гласове, без да разбират как става всичко. Света Тереза (XVI в.) говори в автобиографията си: нейните видения в момент на изпълване от божественото просветление се различавали коренно от състоянието на душата ѝ преди това. Тя чувствала тогава своето Аз издъно превърнато: „Аз виждам, че не моят дух реди словото ми; после се питам, как съм могла да се изкажа така." Испанският монах Свети Йоан, неин съвременник, признава същото потекло на пророческите си видения и мисли: *„Душата се намира тогава в състоянието на Адам, когато той не разбира какво е грехът му... Божествената мъдрост е изкоренила навиците му на несъвършенство и го е освободила от невежеството, което поражда греха."* Загубването на чувството за собственото Аз и поглъщането на душата от едно по-високо, божествено съзнание е мечтаното състояние на мистиците. Затова мюсюлманският ясновидец от X век Ал Халадж, който загива трагически в Багдад, говори: *„Повикал ли те бих: „Това си Ти", ако не беше ме повикал Ти: „Това съм Аз?" Между мен и Тебе стои едно „това съм аз", което ме измъчва. О, вдигни чрез твоето „Това съм Аз" моето „това съм аз" между двама ни! Пътят, който води към Бога? Такъв път има само между двама; при Мен няма никого."*[18] Или, както става ясно от думите на испанския Свети Йоан: *„И тогава настъпва такова интимно сливане на две натури, такава общност между божествената и човешката натура, че всеки изглежда Бог, макар ни едната, ни другата да не мени собственото си същество."* Или, както твърди индийският мистик Вивекананда: *„В екстаза чувството за Аз изчезва, и духът действа освободен от желания и нетърпение, без обект и без тяло. Тогава истината проблясва, и ние я опознаваме като това, което сме всъщност... Свободни, безсмъртни, всемогъщи, избавени от ограничението, с неговите противоположности за добро и зло, тъждествени с Атман, душата на вселената."*[19]

Цялата школа писатели на Запад от началото на XX в. открито отричат всичко съзнателно, логическо, интелектуално в творчеството си, за сметка на подсъзнателното и екстатичното, поставяйки си за цел да изкажат едно свое Аз, сляло се с нещо надлично, мистично. Думата на лирика Артур Рембо „Je est un autre" (Аз е един друг) става мото на изповедта, на вярата им в реалността на високото откровение. Обяснимо е, защо тези писатели се увличат от философията на Бергсон, според която индивидът, проникващи до своето „дълбоко Аз", постига скритият смисъл на света, общува с „Абсолютното"; защо те (Клодел, Жид, Ален, Сюарес и други) презират ясното и систематично развитие на идеите си, служейки си охотно с откъслечни изрази, с немотивирани максими и афоризми; и защо те клонят към разбулване на тайнственото и към предчувствия, прибягвайки дори до практиката, до чародействата на пророци и мистици от миналото, в рязка опозиция към изводите на точната наука, към

[18] За мистицизма на Ал Халадж срв. S. Lemaitre, Le Mystère de la Mort dans les religions d'Asie (1943), p. 131 сл.

[19] Срв. примерите у Rolland de Benéville, L'Expérience poétique (1938), p. 104 сл.

поезията с ясните нагледи и към литературата с хуманитарни и социални тенденции, напълно реалистична в основите си. Разобличенията тук на един критик като Банда, защитник на здравата традиция, заслужават всяко внимание[20]. Психологически ние стоим пред разликата, която се прави между интуитивно и дискурсивно мислене, между проникнатото от чувство поетическо, философско или религиозно „откровение" и лишеното от по-значителен емоционален спътник логическо обсъждане на една или друга проблема[21]. Разбира се, цената на постигнатото по единия или по другия път зависи не от спонтанността или от бавното раждане на мисълта; а от качествата на последната по същество. „Гениалността" в поезията е една, в науката или систематичната философия друга, и ако понякога двата пътя на мислене, интуитивен и дискурсивен, се кръстосват и комбинират по различни начини в един и същ ум, то е само доказателство, че чистите форми на творчество и на открития са само научни абстракции. Доколкото чувствата, въображението, ненадейните хрумвания, играят роля и при човека на положителната мисъл, ние говорим за поетически или художествени нейни достойнства; а доколкото и при изкуството има по необходимост моменти на точно наблюдение и на дълга съобразителност, ние сме длъжни да признаем и на художника правата на критичен мислител.

III

Противоположност на мисъл и стремежи у Яворов спрямо понятията на средата му. — Борба между две души у Гьоте, Расин, Лермонтов. — Раздвояване на личното самосъзнание у Яворов: фаустовско и мефистофелско начало у него. — „Аз сам не съм" от 1906 г. — „Друг един в мене" в „Молитва" от 1910 г. и в „Падение" от 1906 г. — Обезверяване в научното познание; нов път към проблемите на битието и съвестта. — Пълно отчаяние в „Тома". — Интерес на Яворов към мистическата философия. — Поезията от Нанси, с мрачните ѝ размисли върху живота и смъртта. — Карлайл за религията и съмненията на философа и Бодлер за бляновете на поета. — „Маска" на Яворов: изповед на дълбоки разочарования. — Символизъм в „Песен на песните ми"; меланхолия във „Въздишка"; резигнация в „Шепот насаме".

Мечтата на писателите-мистици, за които създаденото в мигове на просветление надхвърля личните способности и възможното при нормално самочувствие, е мечта и на Яворов през по-късния период на творчеството му. Това, което го отделя обаче някак от тях, то е, че страста му за познание на непознаваемото по обикновения път на мислене и съзерцание се изживява не с радост, не с възхищение, а с чувство на мъчителна безпомощност, на истинско страдание. Своето домогване до съвършенство и хармония той вижда в противоположност към разбирания и желания на средата си, към предразсъдъци и понятия за щастие на посредствената интелигенция, към тежките условия у нас за духовно въздигане, и като последица от това съзнание се явява мрачното му настроение при обезценяване на живота изобщо. Някаква свръхчувствителност като наследствена черта го предразполага към самовнушението, че е жертва на една зла съдба; неудовлетвореност от лично положение и съмнения в исти-

[20] Срв. Julien Benda, La France byzantine on le Triumphe de la littérature pure (1945), p. 78 сл.

[21] Срв. Арнаудов, М. Основи на литературната наука, 1942, с. 50; Психология на литературното творчество, I изд., 1931, с. 332 сл.; II изд. 1956, с. 323 сл.; Панчовски, Ив. Г. Психология на религията, 1943, с. 177 сл.

ните и морала на средата му, признати за окончателно установени, макар и лишени от вътрешна сила, го измъчват болезнено. Той е ламтял за почетно място в обществото и за чиста, възвишена любов, а е търпял само несполуки. Търсенията на ума и копнежите на сърцето остават напълно незадоволени. „Две души живеят в моите гърди, едната иска да се отдели от другата", признава Гьотевият Фауст, и тази скрита, но мъчителна борба се изживява от всеки нежен дух, при допир с една враждебна за стремежите му среда. Едната душа се стреми към земно-чувственото, към радостите и почестите в света, а другата — към всичко възвишено-чисто на познанието и на вярата. Този конфликт не се изживява нито лесно, нито бързо, и ако едни натури, по силата на инстинкта си за живот, се отдават на първия стремеж, други, с по-дълбок духовен живот, преодоляват груби страсти и егоистични интереси, за да служат на истината и правдата, разбрани в съгласие с общото човешко щастие. В първия момент на своето колебание между двете начала Фауст, обезсърчен напълно, стига дотам, „*да намрази живота и да желае смъртта*". Цял век по-рано Расин, поетът на любовното опиянение, е изживявал същата трагична раздвоеност между привързаност към земни блага и устрем към божественото. Той парафразира думите на апостол Павел (До римляни, 7, 19—24); „*Защото не доброто, което искам, правя, а злото, което не искам, него върша... Защото с вътрешния си човек намирам услада в закона Божи, но в членовете си виждам друг закон, който воюва против закона на моя ум и ме прави пленник на греховния закон... Нещастен аз човек! Кой ще ме избави от тялото на тази смърт?*" И Расин признава, малко преди смъртта си, в една от своите „Cantiques spirituelles" (1694):

Mon Dieu, quelle guerre cruelle!
Je trouve deux hommes en moi:
L'un veut que, plein d'amour pour toi,
Mon cœur te soi toujours fidèle;
L'autre, □ tes volontés rebelled,
Me revolte contre ta loi.

И Гьоте, и Расин излизат победители от тази „жестока война" между две души. Те успяват да примирят противоположните насоки на чувства, на идеали, за да намерят успокоение при едно съзнание за чест и дълг, което им позволява да живеят в хармония със света. Поети като Лермонтов, млади още, се чувстват безсилни да преодолеят кипежа на страстите си и песимизма си, да станат господари на волята си, да усвоят един по-весел поглед върху живота. Податлив еднакво на светли очарования и на горчиви размисли, руският лирик остава при едно раздвоение, което не може да предаде „нито с ангелски, нито с демонски език":

В одном всё чисто, а в другом всё зло.
Лишь в человеке встретиться могло
священное с порочным. Все его
мученья происходят оттого.

(„1831 года, июня 11")

И в резултат — „*жизнь ненавистна, но и смерть страшна*. Находишь корень мук в себе самом". Яворов се оказва в същото нетърпимо състояние, в съ-

щото раздвоение между „свещено и порочно“, или на друга плоскост — между идеала си за „честито доволство“, за „човещина“, и реалното си угнетение. В пристъп на остра меланхолия той „*намразява живота*“ и неволно вдига ръка, за да тури край на един „*безцелен живот*“. Религията тук не може да бъде спирачка, понеже той я няма от детинство, — под влияние навярно на майка си, — и само по-късно той чувства нужда от вяра, без да я намира вече, разбирайки я при това в един напълно личен смисъл. Разочарованието му пуска дълбоки корени, то се превръща в латентно психическо разположение. Бакхус и Венера, за които той споменава в едно писмо като за краткотрайни успокоители на мъката си, не са в състояние да го отклонят от постоянните му копнежи по нещо възвишено и душевна чистота.

Обаче, покрай това раздвоение в емоционалните насоки, у Яворов се наблюдава и едно друго, различно по характер. Касае се за такива противоположни настроения, желания и мисли, които засягат цялостта на всички психически функции и особено самосъзнанието ни, *променяйки чувството ни за личното Аз*, довеждайки до болезнено *раздвояване на това Аз* (Verdoppelung der Persönlichkeit, Dedoublement de la personne). Тогава „*двата реда душевни процеси, пише един психиатър, се развиват същевременно един до друг, ... в двете страни се представят чувствени асоциации, които не се сливат помежду си, напротив, са чужди едни на други*[22]. Благодарение на тази двойственост в смяната на представите или в насоката на волята, губи се основното чувство за единство на нашето духовно Аз, на нашата индивидуалност, и в тази посока може да се стигне до едно крайно мъчително изживявано състояние. Яворов, като homo duplex, не е чужд на подобно живо противоречие у самия себе си, на едно временно раздвоение, подготвено от често изпитвани душевни терзания. Впечатлителна и нервна натура, той е взимал опита си в живота, мислите и мечтите си от две различни становища, които създават илюзията му, че в него живеят две отделни лица, всяко със свой начин на виждане и преценка. „*То като че има двама хора в мене*“, признаваше той при анкетата ми от 1911 г. И той противопоставяше тогава на религиозното си Аз, по-точно на „потребността си от религия“ или на „способността си за вяра“, своя „критически разум“, своето скептично и дори агностично Аз, непримиримо с каквито и да било религиозни идеи и предчувствия. Яворов като че попада в положението на онзи нещастен поет, когото Piron, сатирикът от началото на XVIII в., осмива, имайки предвид Расин. Пирон, именно, посочва у предходника си, — който е признал две Аз на влеченията си, — едно трето Аз, Аз на разума, безсилно да отсъди, кое от тях има право:

Deux Mois, sans cesse, en moi se font sentix.
L'un tire an ciel, l'autre tient à la terre...
Un Moi troisième, établi pour entendre.
Et pour juger, ne sait quel partie prendre[23].

[22] Данаджиев, Ст. За измененото съзнание. Сборник, БАН, кн. XI, 1943, с. 10; Срв. Казанджиев. Сп. Обща психология, 1938, с. 423 сл.

[23] Две Аз непрестанно се вестяват у мен, едното ме тегли към небето, другото ме държи на земята... Трето Аз, дошло да разбере и да съди, не знае на коя страна да застане. A. Piron, Deux Tonneaux. Срв. Ch. Lalo, L'Expression de la vie dans l'art, 1933, p. 26.

Ирониятa тук цели една психологическа дилема, свойствена на поети от разни епохи и страни. Яворов попада тъкмо в това състояние, бидейки едновременно и Фауст, т.е. вярващото, любещото, жадното за познание същество, раздвоено обаче, и Мефистофел, който осмива, — като въплътено безверие, като дух, който отрича възможността за възмогване на човека до всепознание, — мечтите на другаря си. Израз на това мъчително колебание е даден в стихотворението от 1906 г. „Аз сам не съм". Там критично-аналитичното Аз е представено като един Той, който съди и ръководи човека, без да му разкрива обаче смисъла на живота:

Аз сам не съм, ни тук самси — в заключената стая.
Но кой е Той... но кой си Ти, не зная.
...

Не вярвам аз ни в дявола, ни в бога,
но тебе — да те отрека не мога.
Тъй явно шепнеш ти! Кога ли те не чух,
над мене — или в мене? — трезвен дух!

На заблуждения и разкаяния верига
в живота стъпките ми бяха — ум ги не постига;
ти от очите ми превръзката на заблужденията сне
и ги прости — но разкаянията не!
...

И ето ме пак с тебе — и разбита,
душата ми пресипна да те пита:
сред мъртви светила, през будни тъмноти,
за що ти служа аз, къде ме водиш ти?

Като мистиците от някога, Яворов открива в себе си едно трагично раздвоение, от което се бои, от което желае да излезе. Неспокойна душа, той изживява с болка противоположните тежнения на сърцето си и на ума си. Непрестанно в изкушението да вярва, да търси една истина, която би отстранила съмненията му, разочарованията му, той стои под властта на мисли и волеви импулси, които рушат тази вяра. Материалист в своите социални възгледи (срв. Христофоров в първата драма), той е идеалист и дори спиритуалист, когато допуска незнайни духовни сили („Тъй явно шепнеш ти!... Къде ме водиш ти?"). Чувствена натура, способна обаче да си налага ограничения, той жадува за възвишена, чиста от земни страсти любов. И революционер, който влиза безстрашно в една кървава борба, той е милостив хуманист, готов да протегне ръка на всеки страдалец. Крайностите се досягат многократно у този дух, тъй енергичен и смел в решенията си, тъй мек и слаб, когато попадне в поетическа мечтателност, без да се намери — поради изтънчена чувствителност и капризи на съдбата — тяхното изравнение.

В поетико-философските си бележки от Париж, 1910 г., когато след смъртта на Мина мистическите съзерцания ту помрачават, ту проясняват душата му, Яворов пише, под наслов „Молитва":

*„**Душата ми е жадна за молитва...** Аз не зная за какво искам да се моля. **Моят ум не знае.** Аз, който зная своето име, аз не зная целта на своята молитва. Аз... **Не аз, друг един, друг един в мене.** О, ти, който си в гроба*

и чакаш освобождение... Ти си жаден за молитва! Ти искаш да изречеш едно слово, което ще проблесне като румена вълна..."

В отчаянието си от голямата загуба, поетът чувства — в разрез с всичко хладно-разсъдъчно на мисълта си по-рано — една потребност от религиозно смирение, от слова на изповед и на просба за утеха свише, от молитва, която „ще замре като румена вълна към незнаен бряг."[24] Душата търси „истината", непостижима за обикновения разум. А тази *истина* съществува: „защото съществуваме и ние". И в друг фрагмент от онези бележки, озаглавен „Истината", поетът казва: „***Истината са нашите страдания.*** *Елате всички, които оплаквате една изгубена мечта, един изчезнал сън, една разбита надежда, всички, които страдате, елате да я търсим.*"[25]

Че и преди изживяната мъка през 1910 г. Яворов е чувствал в себе си „един друг човек" покрай обикновеното си Аз, свидетелства не само стихотворението „Аз сам не съм", но и сродното по тема с него „Падение", от същата 1906 г. Там четем:

Надолу, все надолу. Но коя си ти
невидима ръка? В ноктете ти жестоки
душата ми преброди звездни висоти. —
...

Душата ми се вслушва страстно ненаситна.
но де ме водиш ти, в стенания и смрад?

Надолу, все надолу, — гòрко изранен
в паденията, в скоковете главоломни,
душата ми пияна, хищник настървен,
за ужаса копней. Но де ще се опомни?
...

Тук двойникът, „невидима ръка", е схванат като демонична сила и копнееща за спасение от тъмния водовъртеж на живота. Положението е безизходно. „*Душата ми е в ада и сама е ад.*" Тя следва „жадно любопитно" второто Аз, проецирано навън като ментор, който не разкрива скритите си намерения. Поетът ридае, поетът зове непознатия си ръководител без име и не получава отговор. Раздвоеното съзнание е тук под знака на нетърпим ужас, на най-мрачни изгледи в бъдещето, образно представено като нанадолнище, от което няма връщане.

Мистик и мечтател, Яворов е отрано песимистически облъхнат. Във „Великден" от 1900 г. той изказва носталгията си за „младите надежди и сънищата златни и вярата наивна" на детинството си, когато неволи не са го още „поразили"; за напуснатата отдавна „цъвтяща, рай долина", заменена с мрачен „небосвод безкраен" и „страх неволен". Чувствайки се „впрегнат догробно на черен труд в хомота", той не вижда в перспектива нищо утешително:

че слънце го изгаря, а сянка не съзира,
че хала го настига, а зàвет не намира...

[24] Яворов, П. К. Неиздадени произведения, Хемус, 1935, с. 267.
[25] Яворов, П. К. Цит. съч., с. 266.

В „Благовещение“ от 1906 г. същото основно настроение е възобновено при една „мелодия неземна сред нощта“, която стои в пълен контраст към действителността:

Душата ми *тъгува* и *мълчи,*
...
Аз слушам празнично тържествен звън
през утрен сън, — *уви, през сън...* (к. а., М. А.)

Колкото повече поетът губи надежда да отстрани трудностите по пътя към самоопределението и щастието си, да остане верен на идеала си за подвиг и изпълнен дълг, толкова по-силно го обзема меланхолията. Към всичко отчайващо на личната орис идва и обезверяването в едно знание, което някога му се е струвало непоклатимо сигурно, в една наука, източник на мъдрост, на успокоение за мисълта, тровена от съмнения. Яворов си е спечелил чрез самообразование, чрез научно и философско четиво, широк кръг знания върху физическия и духовния свят, но тези знания престават да го задоволяват от момента, когато нравствените му страдания се засилват, когато сърцето, честолюбието, волята за достоен живот остават неудовлетворени. Проблемите на битието, на съвестта, на морала го вълнуват все по-мъчително, без да се намира разрешението им било в една метафизика с ясно очертани принципи, било в митовете и утехата на положителните религии. Метафизиката не може да прекрачи границите, установени при научното вникване в тайните на света; религията е спряла при догми и обреди, приемливи за незрели умове, но несъстоятелни за сериозния мислител. Тогава? Единствен изход остава агностицизмът на философи като Спенсер или нихилизмът на Буда. Поетът зачеква загадката за начало и край в поемата си „Тома“. В тъмни символи той посочва неразрешимото противоречие между наука и религия. Всред „сънен мрак“ и „тревога ежечасна“ прозвучава странен глас. Самотникът Тома се пита:

Кой над пропастта опасна
пак увисна там отвън?

Този мъдър скептик напразно се е трудил да намери в *науката* отговор на мъчителния въпрос за смисъла на битието:

Стар съм, гаснат стари сили,
ослепяха и очи...
Аз не виждам тук лъчи!

Избраните „вестоносци“ на спасението чрез *религията* не са обаче по-щастливи от него. Загубили вяра в проповедта си, те се обръщат за поука към Тома:

Ний сме факлоносците, призвани
да творим деня в тъма.
Ний сме десетте мъже, всегдашни
милосърдци сред беди.
...

Обгърнати от непрогледна тъмнина, те протягат ръце за помощ:

Ти изтръгна искрите от камък,
буен огън стъкна сам.

Зад предвръшна бездна — там
връх се губи: жив небесен пламък
пак да снемем — из тъма
посвети ни, о Тома!

Но Тома признава пълната си немощ. На отчаяния зов той отвръща безнадеждно:

Тука огънят угасна,
вън е бездната ужасна —
край не чакам на тъма...
...
оплачете ме в тъма...

Опити да се излезе от омагьосания кръг, при отказ от студеното познание на разума и от изпразнената от сърдечна топлота черковна традиция, са правени от теософи, окултисти и спиритисти, и тук се е откривала възможността за достигане някаква висша истина — по пътя на предчувствието, на поетическия блян, на откровението. Посветените в най-дълбоката тайна са се сродявали с „чудото" на света, чували са „гласа на невидимите духове". Яворов е премного човек на въображението, за да не презре този род интуитивно познание. Без достатъчно строга дисциплина в научната си мисъл и без склонност за ориентиране в големите философски системи, тъй внушителни при Платон, Спиноза, Кант, Хегел, Шопенхауер и други крупни мислители, той се поддава на илюзията, че може би вън от тях трябва да се търси същинският ключ на великата тайна. И ако в Париж той чете през 1910 г. „Световната загадка" на Ернест Хекел, пропита от ненавист към всяко суеверие и всяка абстрактна философия, той чете също „Непознаваемото" от Фламарион, „Окултизъм и любов" от Лоран и Нагур, „Будиски катехизис" от Олкот (цитиран от Яворов в поетическо-фолософските страници от 1910 г., под наслов „Гения"), „Увод в благочестивия живот" от Франсоа де Сал и други съчинения от този род. Добавим ли към последните, които тъй живо го интересуват при засиленото му мистическо настроение след смъртта на Мина, поетическата литература на символистите със сродна насока на езотеричните гадания, които косвено опресняват спомена от Лермонтовския демонизъм, повлиял върху настроения и тематика на младия Яворов, обяснимо е, защо последният се отдава и в поезията, и във философията си все повече на мистични идеи и сънища. Тези идеи и сънища, нека добре се помни, имат у него силна емоционална основа; те извират из недрата на живия му дух — „като мелодия без ясен смисъл".

Приведохме вече „Аз сам не съм" и „Падение", с видението на един двойник, който съди и води поета, оставяйки го при неразрешени съмнения. Същото чувство на вътрешна дисхармония говори и в „Две души":

Аз не живея: аз горя. Непримирими
в гърдите ми се борят две души:
душата на ангел и демон. В гърди ми
те пламъци дишат и плам ме суши.
...
Навсякъде сявга *раздвоя несносна* (к. а., М. А.)
на чезнещи в пепел *враждебни лица* (к. а., М. А.).

Когато в Нанси, към края на 1906 г., Яворов пише тази изповед, той съобщава и на д-р Кръстев, в писмо от 27 декември с.г.: „*Душата ми е едно налудничаво дете, болно от лошите пъпки на нашето време, и аз я лекувам...*“[26] Лекуването става по двойния път на волеви усилия, чрез отклонения в практическа дейност, и на творческо освобождение. В „Маска“ от това време (началото на 1907 г.) поетът ни пренася пряко в тъгата си, разказвайки изживяното през дните на карнавала в Нанси. Докато всичко живо в града е излязло на улицата, за да празнува безгрижно и шумно, той единствен се чувства чужд на общата самозабрава, погълнат от мрачните си размисли, зает с разрешението на най-трудни въпроси на познанието:

Безцелно,
в *печал, която нивга не заспа* (к. а., М. А.),
се лутах аз. *Свръхземните въпроси* (к. а., М. А.),
които никой век не разреши,
дълбаех ням.

В своите лекции върху *героите и героичното в историята* (1846) Карлайл, пророчески вдъхновеният историк и писател, който вижда навред в съдбините на народите ръководната роля на богоизбраната личност, казва: „*Това, което човек мисли реално и смята за сигурно върху своите най-съкровени отношения към тайнствената Вселена и, в свръзка с това, върху своя дълг и своето предопределение, то е във всички случаи най-важното за него и то обуславя творчески всичко останало. Това е неговата религия... При отделната личност и при цял народ ние питаме преди всичко: каква е тяхната религия? Езичество ли, с множество богове, с чувствена представа за тайната на живота и с обоготворяване на природните сили? Християнство ли, с вярата в нещо невидимо, като реалност, и то като единствена реалност... Скептицизъм ли, с несигурността и въпроса, има ли невидим свят, друга тайна на живота, освен тази на илюзията? Съмнение ли върху всичко това и може би безверие, или пълно отрицание? Отговорът на този въпрос ни разкрива душата на историята на отделния човек или на нацията*“[27].

От друга гледна точка, но със същото твърдо убеждение за правото на всекиго, а следователно и на поета, да търси разрешение на основния въпрос за смисъла на битието, като отговорът добие значение за цялата насока на личния живот, на личната дейност, и поетът Бодлер мисли в своите „*Размисли върху някои съвременни поети*“ (1861): „*Въпреки Нютон и Лаплас, астрономическата сигурност не е, дори днес, тъй голяма, че да не могат мечтите ни да достигнат огромните празнини, неизследвани още от съвременната наука. Твърде законно поетът оставя мислите си да блуждаят в един опияняващ лабиринт от предположения. Няма вълнуваща или оспорвана проблема, в която и да е епоха или философия, която да не намира фатално мястото си в произведенията на поета. Крайни или безкрайни са светът на звездите и светът на душите? Разцъфването на съществата е ли неизменно при огромното и при малкото?... Материята и движението не са ли вдишане и издишане на един Бог, който по ред изнася светове и ги връща в лоното си? Всичко, което е многообразно, ще*

[26] Василев, Вл. Пламък, 1957, кн. 7, с. 71.
[27] Carlyle, On Heroes, Heroworship..., гл. I.

стане ли пак единно и отново Вселена, бликвайки от мисълта на Оногова, чието едничко щастие и едничка длъжност е да произвежда непрестанно?... Аз оставам при тази дума предположения (conjectures), която означава тъй задоволително извъннаучния характер на всяка поезия... Поетът е една колективна душа, която поставя въпроси, плаче, надява се и отгатва понякога".

Яворов върши последователно и с дълбока сериозност това, което мъдреци като Карлайл и поети като Бодлер смятат дълг и мисия на всеки издигнат човек. Той служи на призванието си по свой начин, съобразно с първични заложби и лични изживявания[28].

Като признава в писмо до д-р К. Кръстев от 27.08.1908 г., че поезията като особен род наслада или като професия не му е присърце, Яворов отхвърля също каквито и да било „художествени намерения" при творчеството си, за да подчертае толкова по-решително идейното осмисляне на живота си и освобождението си от душевни тревоги. *„**Всякога съм се стремил** — пише той — **само към някаква индивидуална философия,** която да ме помири както с околната среда, така и со собствената моя видимост. Но каквото съм постигнал в това отношение, би трябвало да остане **дълбоко интимно, за да има своето целебно въздействие върху ми.**"* Че поетът пресилва може би отказа си от една поезия, взета като чисто изкуство, профанирано тъй или инак от обществото, не може да ни учудва при несъмнено искреното уверение за по-важната цел при създаване — постигането на личен философски поглед върху света, за да се въдвори вътрешна хармония и успокоение. За всеки случай при стихотворението „Маска" (1907) ние имаме сигурно доказателство за искреността на горните признания. Изненадан в размислите си при една обстановка във Франция, най-малко благоприятна за решаване на „свръхземните въпроси", Яворов бива докоснат всред навалицата при карнавалната забава от маскирана вакханка. Тя го шибва с лозов лист и му хвърля в лице присмеха си:

„Хей смърт, дай на живота път!"

И отминава пълната с живот, дишащата лъчиста радост жена, оставяйки на мрачния поет лъх от парфюма си. Това сблъскване с действителността омрачава още повече мисълта на самотника:

улисан из тълпата като луд,
без сълзи плачех аз: „Мрътвея —
ти каза истината; рано в студ
сърцето ми замръзна;...
...
Смъртта — не виждам друго в белия кивот
на твоите скрижали тайни, о живот!"

Опомнилият се в бляновете си поет се връща към себе си, към миналото си, към тежката си орис, извикала неотразимо копнежа за смърт:

„Млад —
на младост зноя не усетих. С ласка
край мене, о живот благоухан,
защо не спреш? Сразителю желан
на всяка смърт, що значи тая маска — !"

[28] Срв. Арнаудов, М. Яворов — личност..., с. 110.

Въпросът замира на устата, отчаяната душа остава без отговор. Трябва да се пренесем в положението и чувствата на поета по времето, когато той живее в Нанси, за да разберем всичката острота на песимизма му. В писмо от Нанси, 24.02.1907 г., в което Яворов се възмущава от прекратяване на командировката му, наредено от някакъв случаен министър на просветата, наследил благородния и отзивчив проф. Шишманов[29], четем следното признание:

„*Без училище* (т.е. без редовно и пълно образование — бел., М. А.) *аз успях да направя нещо, което струва поне 5 пари, надявам се и без Франция да направя нещо, което да струва два пъти повече. Каквото направя, като доцедя мозък и нерви, аз няма да го отнеса в гроба си, а ще го оставя на синовете и дъщерите на тия, които ме смятат пачавра за подмятане насам-нататък. Без училище и без Франция направено – това е единствената ми гордост и когато рискувам да се лиша от нея, аз не мисля отгоре да търпя и унижение.*"

Неусетил „зноя на младостта", минал изпитания в живота, отдалечили го от идеала, той е успял накрай да постигне нещо ценно, нещо, което го изпълва с гордост. Но тъкмо когато е мислел да остави на поколенията един поетически завет, който би обогатил духовната съкровищница на народа ни, недостойни управници в България посягат на свободата и спокойствието му, опитват се да го унижат по най-обиден начин. Към тревогите на ума, зает с отвлечени въпроси, идват и тревоги от практическо естество, които възобновяват огорченията му от изживените в Македония ужаси, които го карат „*да срасне с мисълта за смърт*". Яворов все по-често обръща поглед към душата си, смутена и сиротна, и предпочита да говори в поезията си главно за себе си, да записва „шепота си насаме", с толкова ясни за самия него и тъмни за другите „прозрения". Индивидуалистичният подход към впечатления и проблеми след „крушението на социални възрения и на патриотически мечти" през 1903 г.[30] проличава ясно вече в „Песен на песента ми" (1905), с която се открива стихосбирката „*Безсъници*". Рисувайки в символични картини етапите на изминатия си път, на дългите си безплодни търсения, поетът спира при единственото трайно настроение, сума на опита:

Страдание! Едно страдание безлично
жалко, безразлично,
там негде по средата
на истината и лъжата...

В „Копнение за мир небесен" той иска от песента си да му говори

за хладния покой, за вечната забрава.

Такава неотстранима разигнация говори и във „Въздишка", когато при „гаснещия ден" поетът мисли за

душата си самотна и нейната печал...
. . .
душата вече мъртва — и гробният ѝ мир.

[29] Сп. Пламък, 1957, кн. 7, с. 72.
[30] Срв. Арнаудов, М. Към психографията..., с. 32; М. А. Яворов — личност..., с. 103.

В „Шепот насаме I“ сивият дъждовен ден изтръгва стона:

Изчезна пролет в спомена далече.
Нима ще да се върне? Няма да се върне! Нивга вече.

В „Шепот насаме II“ отказът от всяка радост приключва с меланхоличната въздишка:

И горко ти душа от хладен яд пропита!

Животът остава „загадка с присмех разрешена“, а смъртта — „на блянът от воала смело е лишена“.

В „Шепот насаме III“ поетът слуша „*нечий шепот в странен полусън*“ и вижда „разделния прозорец“, преградата, „която дели тоя свят от оня“, както сам признаваше пред мене през 1911 г.

IV

Поемата „Смъртта“ от 1905 г., сума на разочарованието и на размислите върху загадката на битието. — Апокалиптични видения и реални спомени или наблюдения. — Комплексът представи: смърт, мълчание, нощ. — „Зов“, „Песента на човека“, „Към върха“, „Евреи“ като вариации на темата за безизходност в страданието. — „Аз просто хроникирам пулсирането на моя духовен живот“. — Мигове на очарование от слънце и ден („Да славим пролетта!“ и „Молете неуморно“), покрай успокоение в нощта („Недейте я разбужда“). — Апотеоза на „Майчината любов“ като контраст. — Безнадеждност във „В часа на синята мъгла“. Комплексната асоциативна верига: „Нощ — мълчание — смърт“. Влияние от настроения и идеи в „Цветя на злото“ от Бодлер. — „Нирвана“: предчувствие и видение за смъртта. — Лайтмотивът за безсмислие на живота и спасение в смъртта. — „Слова“, „Сфинкс“, „Към брега“, „Среднощен вихър“, „Славата на поета“.

Най-силно е изказана основната идея на този род поетически сънища и предчувствия в поемата „Смъртта“ от началото на 1905 г. Тук е дадена сумата на пожънатите в живота разочарования със заседналата дълбока мисъл, че са напълно неоправдани каквито и да било оптимистични илюзии. Тази мисъл се повтаря и в първата драма на Яворов от пет години по-късно, в която героят признава, че е изживял в кратък период „няколко живота“ и че осмисляйки „философски“ опита си, е стигнал до заключението за „загасване на всички свои очарования“, за загуба на всяка „реална опора“ в скъпите дотогава надежди. Убеждението за безсмислието на живота е така окончателно кристализирано. В самата поема Яворов ни връща първо към детинството си, когато е изпитвал „безимен страх“ пред призрака на смъртта, халюцинаторно виждан навсякъде. Зловещият образ „на ада скелет, идещ в нощ — черна плащеница“ го е преследвала неуморно и навред, при будна мисъл и насън. Обобщавайки личните си афекти, поетът вярва, че всички хора изпитват същия панически ужас пред лика на смъртта, мярнал се във въображението им. И в редица символични картини той рисува бързо и внушително разните форми на борбата за спасение от страшния призрак. Възвръщайки се към личната си съдба, той загатва усилията си да преодолее натрапчивата идея, добила жив образ, да я отстрани чрез по-спокойни поетически видения или чрез опити да намери мястото си в „празника на живота“. Но, о, измама!

В тоз шеметен полет
смъртта в лице погледнах — душа на вековете,
свръхсмисъл вековечна:...

И какво се открива тогава пред поета като истина?

Тя беше само поглед, чиято дълбина,
загадъчно бездънна, сияе отразена
над нази в небосвода. Тя бе едно велико
мълчание сред всичко — сковало всеки ек
по цялата вселена. Една мечта самотна,
последила тревожно, от себе си пленена,
виденията свои далеч от век на век.

В това апокалиптично видение, рожба на разпалено, но същевременно и съвсем реалистично въображение, напразно бихме търсили друго освен проекция на най-субективни съзерцания, със спомени, предчувствия и фантасмагории, лишени от идеи, които подлежат на логическо развитие. Важно тук е силното настроение, основният патос, понятен само в светлината на изживените и признати от поета нравствени страдания. На забележката ми веднъж, че това и други стихотворения със сродна тематика се разбират трудно и че може би е необходим някакъв коментар от негова страна, Яворов отговори искрено: *„Аз съм се домогвал до яснота, тъмнотата не е търсена, а е тъмнота на мисълта... Материята не позволява да бъде казано по-ясно.“* Художествената разработка на мотива, тъй изискана композиционно и ритмично-мелодично, тъй стегната въпреки широкия обхват на картините, доказа убедително, че поетът е вземал най-сериозно задачата си, без каквото и да било намерение да мистифицира читателя. Пълната правдивост на преживяно и печатано не подлежи на съмнение, колкото и загадъчен елемент да остава за непосветените в изкуството на символистите. Нужно е тук свикване с личния начин на мислене и изказване, обусловен в известна мяра от общата естетика на писателите, от които се учи Яворов, след като напуска социално тенденциозната си поезия от по-рано.

Размисли и видения като тези в „Смъртта“ са нещо постоянно в лириката на Яворов от периода на *„Безсъници“* и на *„Прозрения“*. В *„Зов“* например четем:

Приведен броди призрак на смъртта,
бележи гробове из сивата далечност,
и мълчи съдейственo нощта
с мълчанието будно на самата вечност.

Съчетанието на представите *смърт–мълчание–нощ* е обикнат комплекс в съзерцанията на Яворов, например в дневника му от 1910 г., където тъмнината става светлина на душата, тишината — говор или песен на един въобразен дух, смъртта — откровение на истината. *„Аз затворих прозорците, спуснах завесите и направих тъмно. И стана по-светло.“ „Велика си ти, хубава си ти, животворна си ти, о тъмнина! Ти си бременна със всички истини.“ „И едно звънко мълчание, в което сякаш трябва да прозвучи едно уречено слово...“ „Оная непонятна дума – смърт, – с която всичко тук иска да ме накара да се примиря.“*

В „*Химни на нощта*“ от Новалис се натъкваме на сродни представи и копнежи. Нощта там е символ на всичко тайнствено и неизразимо, на всичко подсъзнателно и творческо, извор на битието, но и лоно на смъртта. Нощта е поетът, нощта е любовта, нощта е поглед в дълбочините на душата, в противоположност на деня, с неговото обикновено съзнание и прозаическо отношение към света. Из вдъхновението на нощта черпят вяра в идеала всички страдащи, всички пророци[31]. „*Тъмна нощ... драгоценен балсам сипе твоята ръка... Колко беден и детински ми се струва светът със своите пъстри картини.*“ Яворов, който може би е доловил чрез френския превод на Метерлинк нещо от тази мистика, застъпва също подобни сънища и предчувствия, но при подчертана песимистична философия. В „Песента на човека“ четем:

Къде отивам аз, терзан от знойна жажда?
Мечта подир мечтата гине и се ражда...
В тъма и сам — към светлина ли, към любов?
Из хаосите явствен се обажда
към мене нечий родствен зов.

През тайната на димните потоци звездни,
кръз ужаса на гробно млъкналите бездни,
заслушан аз минавам, — бди тревожен ум,
с надежда за минутите възмездни
на стигнат край в безкраен друм.

. . .
И може би в заключена тъмница
от своя зов аз слушам ек.

В безкрайни вариации се повтарят същите тревожни блуждения и неотвърнати въпроси, същите мисли за начало и край на битието, за безсмислие на живота, за безизходност в страданията. Човек е играчка на предвечни сили, роб на тъмно предопределение, затворник в един свят, където зной и мраз еднакво го измъчват:

Ледена стена — под нея съм роден —
. . .
Вечната стена — с глава я не разбих...

Който приближи — стовари черен труп: (к. а., М. А.)

Устремен „Към върха“, поетът не сеща умора „в адския задух на пладня гореща“. В очакване „да бликне възторга победен“ в сърцето му той подхранва „съмнение гнетно“, което накрай, уви, бива оправдано:

А ето и върха! Надолу окото
напразно през облак ще дири простор,
отгоре еднакво далеч е небото,
загадка бездънна пред слабия взор...
Пустиня без ехо и зима всевечна,
и *нощ без начало — и нощ безконечна* (к. а., М. А.).

[31] Срв. за Новалис — Арнаудов, М. Личности и проблеми, 1925, с. 69.

В „Евреи“ четем за изоставения в пустинята народ, който напразно очаква милост и спасение от високо:

Време — тъмнини, и в тъмнините
стон молитвен, стон пресипнал, сух.
Но в ръжда е ключа на вратите
божии — че бог е старец глух.

В друга строфа по-нататък се повтаря представата за „бог оглушал“, който не чува човешките молитви. В „Може би“ звучи лайтмотивът „и аз все чакам“, развит в духа на горните стихотворения, а в „Без път“ — същото отвращение от „живот обезсмислен“:

Аз блуждая
без вяра нявга да намеря
навън посока из удавен
в мъглите лес.

Когато К. Кръстев прави някакъв укор на Яворов за повтарянето на известни мотиви в стихотворенията му от 1905—1907 г., писани в Нанси, Яворов, изпращайки му неща като „Тома“, „Духът на въжделението“, „Маска“, „Да славим пролетта“ (Мисъл, 1907, кн. II), които се схождат в настроения и теми с предишните „Смъртта“, „Самота“, „Може би“, „Ще дойдеш ти“ и др., (Мисъл, 1906), се защищава така, обяснявайки потеклото и смисъла на новата си лирика (писмо до Кръстев от Нанси, 26 февруари 1908):

„Повторенията са съзнателно доразвиване на по-раншни мотиви, не по-стари от 5–6 мес. ***И по-рано, и сега — все същата гимнастика на душата****, само че, ако си обърнал внимание,* ***по-рано на откъсване и издигане над земята, когато сега — спущане по обратен път.*** *При ... идущия път ще видиш къде ме отведе в тая посока мисълта ми, като същевременно се превърна на едно, бих казал,* ***органическо настроение.*** *И скоро, може би, ще застана en face на оня, който бях до сега.* ***Аз просто хроникирам пулсирането на моя дух, живот****, нещо, което е необходимо да се върши стъпка по стъпка при характера на поезията ми, в интереса на разбирането ѝ. Много работи, които наглед нямат никаква стойност и не са никаква поезия, са необходими за осветляване идеята и намиране хубавото в други, дето ги има. Аз имам цяла теория върху тия въпроси, – права или крива, настрана, – но не трябваше да почна върху картичка (за което, разбира се, няма да съжаляваш!).“*

Трябва да съжаляваме за пропуска на Яворов да се изкаже по-подробно и по-ясно върху „теорията“ си за творчеството, във връзка с изповедта, че се касаело при стихотворенията му за някаква „гимнастика на душата“, за „хроникиране пулсирането на духовния живот“, с умисъл да се откъсне от настроения и мисли, които са го владеяли по-рано („en face на оня, който бях досега“). Може ли някои от новите му неща да изглеждат тъмни и дори да не бъдат „поезия“ в общоприетия смисъл на думата, за него те са били начин за осмисляне на живота, за избистряне на идеите му. И на 24 март 1907 г., обаждайки се от Нанси, при намерение да тръгне скоро за България, той пише: *„Утре, най-късно другиден, изпращам китка стихотворения – трескави и сухи като последните ми два – три месеца.“* Китката, озаглавена „Майски вечери“, е

съставена от стихотворенията в *Мисъл,* кн. IV и V (1907), които после получават заглавията: „По-близо до заход“, „Възхожда тя“, „Майска вечер“, „По здрач“ и „Недейте я разбужда“.

Имало е несъмнено дни, когато поетът е изпитвал радостни тръпки пред слънцето и залятата от светлината му природа и когато въображението му е възприемало по митичен начин феерията на тяхното бракосъчетание. „Да славим пролетта!“ — възкликва той и съзерцава реалистично-метафорно как царственото слънце докосва с „милион стрели на пламналия взор“ земята, пробудила се в невестинска премяна, „дева под цветя, готова за прегръдки“. „Да славим любовта!“ — зове той в химна си и рисувайки в бляскави образи тайнството на олицетворените стихии, „родното начало“, продължава:

Слънцето съм аз! След миг ще бъда облак — аз, Мъжът,
обилния с лъчи и влага. Аз съм дух, а ти си плът;
безсмъртието — чародейство на цветята ароматни.
. . . . . .
Аз Слънце, ти Земя, сега сме дух и плът,
единството ни — сладост, —
дъх на Пролетта.
Да славим Любовта!

Четейки тези стихове в строфи с необикновено ярък релеф и с внушителна емоционална сила, неволно се връщаме към поезията на далечни векове и страни, към религиозните химни на индийците, в които слънцето — „Суря“ (лат. sol, гр. „хелиос“) — се славослави тъкмо тъй, като бог-младоженец, който се готви за брак, или утринната зора, богинята „Ушас“, която, прогонвайки тъмата, чака да прегърне, изкъпана и показвайки всичките си прелести, месеца... Тук и там, съвсем независимо възникват спонтанно от еднакви възприятия еднакви видения, сродни митически картини и сцени при същото основно чувство на радост от красивата гледка и от дарените на човека съкровища. Всяка митология почива на подобни най-естествени асоциации, така че и поетът днес, който мисли в образи, фантазира така, както и древният вдъхновен жрец при възхвалите и молитвите си. В „Молете неуморно“ на Яворов се повтаря същото преклонение пред „царя-златокъдър ден“, когато той, изкъпан в роса, „отваря на родния възток кристалните врата“ и с пламнал факел прогонва тъмнината. А тази тъмнина гнети човешките сърца, вдъхва убийствен страх с призраците си, „мъстителни и стръвни“. В друго настроение обаче мракът на нощта не се долавя като застрашителна стихия, а като желана обстановка на вътрешно вдълбочаване, като символ на успокоението в смъртта. В „Недейте я разбужда“ нощта „бди меланхолно“ над „болното дете“, душата на поета:

Душата ми заспива в скута на нощта:
недейте я разбужда.
За всички чужда,
сирота бездомна по света,
тя може би умира в скута на нощта:
недейте я разбужда!

Групата представи *нощ—мълчание—смърт* се налага на мисълта и въображението като установена асоциативна верига. Песимистично-мистическото съзерцание взема връх над всички преходни оптимистични настроения. Възвел се до облаците, в „ефирни глъбини“ или слязъл в бездните на земята, „в утробния ѝ мрак“, поетът не намира разрешение на загадката, която неизменно го измъчва. Всред хиляди лица, „изпити от скръбта“, той се чувствува все същия чужденец, копнеещ за „спокойна глухота“ („Наяве и насън“). Явят ли се пред него „неизживените му дни“, с наранена любов, покрусена вяра, угаснала надежда и „толкова мечти“, единствен призракът на „студена, непрогледна нощ“ остава жив в ума му, както той победно „шепне нещо“ и „в свирепа мощ свирепо се кикоти“. И тук („Дни в нощта“) същото трагично раздвоено съзнание, както и по-рано у него, при непримиримите две души, фаустовска и мефистофелска. И мисълта за смъртта неусетно държи поета в напрегнато отчаяние. В „Без път“ четем:

Аз блуждая
без вяра нявга да намеря
навън посока права из удавен
в мъглите лес.
. . . . . .
Вървя
в безверие, о необезверена
любов — защото спиш! — и тебе нося.
. . . . . .
Ти спиш.
Внимателно, с последна сила
пристъпям аз: и в тая тъмнота
не ще се спъна; — в тая глухота
не ще въздъхна.
Само, наближила,
смъртта повика ли самия мен
на вечен сън, за ужас и провала
теб може да разбуди.
Ослепен,
аз няма да я видя — оглушен,
аз няма да я чуя: в мрак предстала
и шепотно зовяща.

Фантазирайки постоянно за смисъла и оправданието на смъртта, Яворов изоставя наивната традиционна представа за смъртта, за да забрави някак всичко отвратително в образа ѝ по традиционните народни предания и усвои една по-нова концепция, в духа на представи и понятия, съвпаднали с тия на Бодлер. Без да се влияе пряко в тематиката си от него, но усвоявайки естетическите и езическите възгледи на поетите символисти, Яворов възприема драговолно смъртта, като очаква от нея разрешение на всички въпроси на човешката съдба.

Четейки в Бодлеровите „*Цветя на злото*“ цикъла стихотворения „La Mort“, Яворов е могъл да долови сродни съзерцания и представи, способни да го утвърдят в мрачната му философия, която свързва неразлъчно любов и

смърт, нощна тъмнина и ясни прозрения в истината на живота, както това е долавял и Новалис в своите „*Нощи*“. В „La Mort des pauvres“ Бодлер казва:

C'est la Mort qui console, hélas! Et qui fait vivre;
C'est le but de la vie, et c'est le seul espoir.
Qui, comme un élixir, nous monte et nous enivre.
Et nous donne le coeur de marcher, jusqu'au soir;

A travers la tempête, et la neige, et le givre,
C'est la clarté vibrante à notre horizon noir;
. . .

C'est le portique ouvert sur les Cieux inconnus![32]

В „La Mort des artistes“ поетът вижда майсторите на пластиката безпомощни в мъчителното им рвение да въплътят идеала си в едно велико творение:

C'est que la Mort, planant comme un soleil nouveau,
Fera s'épanouir les fleurs de leur cerveau![33]

В „La fin de la journée“ поетът, чието сърце е пълно с „songes funèbres“, мечтае за покой в нощта, символ на смъртта:

O rafraîchissantes ténèbres![34]

В „Le voyage“ блуждаещата в света душа слуша луди викове „amour... gloire... bonheur“, които не обещават друго освен измами и мъки, замайвайки въображението ни с „une oasis d'horreur dans un désert d'ennui“. Пред мрачните гледки на море и небе, със сърца, „пълни с лъчи“, ние се обръщаме към *смъртта*, зовейки я:

Verse-nous ton poison pour qu'il nous réconforte!
Nous voulons, tant ce feu nous brûle le cerveau,
Plonger au fond du gouffre, Enfer ou Ciel, qu'importe?
Au fond de l'Inconnu pour trouver du *nouveau!*[35]

Има обаче за Яворов едно велико очарование, което още може да поддържа пламъка на живота и героичното безстрашие пред смъртта — „Майчина лю-

[32] Уви, смъртта утешава и кара да живеем
тя е цел на живота, тя е единствената надежда,
която като еликсир ни въздига и опива
дава ни смелост да вървим докрай...

През бури, сняг или скреж
тя е трептящата светлина на черния ни хоризонт...
отворената врата към непознати небеса!

[33] Смъртта, летейки високо като ново слънце,
ще донесе разцвета в тяхната глава!

[34] О освежителни тъмнини!

[35] Влей ни твоята ободрителна отрова!
Докато този огън обгаря мозъка ни, ние желаем
да се потопим в пропастта, небето, гдето и да е
в дъното на непознатото, за да намерим *новото.*

бов". Поетът е съкрушил всички мечти в сърцето си, угасил е сетнята звезда в небето и всред „тишина и мрак" е готвел „уморен леглото си". Но ето в тъмничната застава и заговаря майчината любов — и „всичко засиява от бликнали лъчи" в очите ѝ. Апотеозът от 1905 г. гласи:

Аз всичко съкруших, но ти стоиш несъкрушима,
и всичко угасих, но ти блестиш неугасима:
загадка от гранит, по-непрозрачна от гранита,
и пламък страховит — и в пламък бездна страховита!

Коментар към поезията тук е признанието на Яворов в писмо до Мина Тодорова (4.V.1908 г.), в което „всичко добро и ценно в натурата си" той смята за наследено от майка си.

Във „В часа на синята мъгла" (1909) поетът се топи в меланхолията на чувството си за безнадеждност след толкова повяхнали надежди и потискащи душата спомени. Вечният въпрос не престава да гнети ума му дори пред гледката на безгрижните и весели детински лица:

Неволно пита взор посоките далеки,
където се преплитат пътища, пътеки...
Що иде тук — и кой отива там, — отвъд
сребровъздушните стени на кръгозора?
. . . . . .
Но на прозореца завесата пред мен
да падне чакам аз. От молниите блясък
ще свети вам по пладне. Бурята навън
ще заглушава вашия безсмислен крясък.
А без видения ще бъде моя сън.

В „Нирвана" (по-рано „Шепот насаме IV") от същото време Яворов дава символична представа за състоянието на душата, след като бъде спусната завесата към живота. Заглавието му ни отвежда към есхатологията на индийския мъдрец от VI в. пр.н.е., защото тъкмо у Буда учението за „нирвана" стои в центъра на проповедите му, без то да отговаря на онова, което в по-късни векове разбират под странното име. Всъщност „нирвана" значи „угасване", т.е. угасване на съзнанието за лично „аз", унищожаване на индивидуалния духовен свят, избава от кръга на вечните човешки прераждания (метемпсихоза), които знае по-старата индийска философия. Тази „нирвана" не се характеризира с никакви положителни свойства, тя е просто „небитие", откъсване от всички страсти и страдания, и то само чрез правилно вникване на ума, а не чрез аскетизъм, тъй недостоен за просветения човек.

Когато запитват Буда, какво е собствено нирвана — дали живот, или пусто пространство — той отговаря: „Аз не казвам нито едното, нито другото, защото знанието на тия неща не спомага за успокоение..." Откъсване от чувства и желания, от всякакви спомени и възприятия, за да се превърне душата в някаква tabula rasa, без влияние на сетивата: ето идеалът на истинския будист[36]. Този идеал няма нищо общо с надеждата за земно или небесно блаженство, разбрано в християнски или мохамедански смисъл. Той е по-близък до предс-

[36] Вж. студията на Арнаудов, М. „Буда и будизмът", Мисъл XII, 1902, кн. I–V.

тавата на Яворов, изказана в стиховете на „Нирвана“, — една представа мистическа, поетическа, символическа, почувствала в разрез с каквито и да било религиозни блянове:

Спят вечните води, бездънните води — безбрежни,
над тях се не навеждат хоризонти мрачни...
И вниваме ний поглед безнадеждни,
и тръпнем пред догадките си здрачни.

Предвечните води, всевечните води — кристални,
бездънни и безбрежни, призивно прохладни...
Но страх ни е да пием, нас — страдални,
безсънни, безнадеждни, знойно жадни.

„Като един безбрежен сладководен океан, в който да се гурнеш“, определяше Яворов през 1911 г. пред мен мистичното си съзерцание за смъртта. А пред д-р Кръстев той е казвал през 1913 г., след опита си за самоубийство, от който излиза спасен, но с поразено зрение: „Всеки копнее за смъртта, само че се бои от нея. Аз най-подир се пребоях, цъмбурнах се вътре, но една вълна ме изхвърли навън — за какъв ли ужас, Боже мой.“[37]

Лайтмотивът за безсмислието на живота, за живота като страдание, за непостижимостта на щастието и за смъртта като единствена спасителка, се повтаря у Яворов във все нови и нови изповеди. В „Аз страдам“ („на битието в зноя... душа копней на светло да почине“, „и в страдание живот се изхаби“), в „Слова“ („кой на утеха тихите слова / ще мене да промълви тепло“, „гробище зад мене, гробище пред мене се тъмней“), в „Сфинкс“, гдето се очаква напразно отговор на вечния въпрос:

И сфинкс един ме гледа — камък неподвижен,
с коварство притаено в поглед без лъчи...

В „Към брега“, гдето четем:

На брегове незнайни криволици смътни,
загадъчни ръмежи на вълни попътни
— и денонощен път...
Видения ту лъчезарни, ту печални,
сред брачни тържества камбани погребални
— и тътне из простора всеки кът.

и където „денонощният път“, по тълкуването на Яворов, е пътят на всеки човек, с безсмислието на стремежите и оброка на смъртта; в „Среднощен вихър“, със стиховете:

... Из хаосни простори
едно страдание, една велика тайна
на моята душа говори...

— постоянно мрак и безнадеждност са спътниците на дух, обзет неотвратимо от загадката на вселената и на живота. Но „Славата на поета“, но успехът, кой-

[37] В. Миролюбов (К. Кръстев), Христо Ботев и пр. 1907, с. 201.

то буди ентусиазъм у едни, завист у други, — и гордо съзнание за превъзходство у самия творец? Нима тази слава не е ценност, в името на която трябва да се понесат и някои удари, някакво страдание? Нашият поет дава тук само отрицателен отговор. Славата е придружена от толкова разочарования, изхабили жизнерадостта, че всяко нейно споменаване извиква презрителна усмивка:

Слава! Чувам аз да славят и поета...
...
О присмех зъл! — Да ми звучи тя нивга не престава
като обидна и жестока глума.

V

Хипнотизиран от идеята за смъртта, поетът я очаква с мистическа радост. — „Ще дойдеш ти", „Родина". — Има ли разлика между живота и смъртта? — Не пантеизъм, а агностицизъм и жажда за „отвъд". — Тъмнота в смисъла, покрай великолепни видения и съзвучия. — Оправдания за тази тъмнота в теорията на Маларме за херметизъм и внушение на стиха. — Вазов и Пенчо Славейков против забулената мисъл и бягството от живота у символистите. — Яворов, верен на чувството си за ударност и сила на стиха, изневерява отчасти на ясната и проста мисъл. — Сибилинско-пророческата мания на декаденти и индивидуалисти. — Валери за мъчната разбираемост на новата поезия. — Музиката на езика и емоционално-вълнуващото е важно. — Жид за „мистерията на езика" и за „чистото изкуство", недостъпно за читателя. — Музикалност, искреност и реализъм в индивидуалистичната поезия на Яворов.

Поезията, като изкуство на словото, за което Яворов има не само високо мнение, но и истинско призвание, и за което редица нещастни поети са понасяли най-тежък жребий, е толкова малко способна да го примири с нищожеството на живота, колкото малко науката и религията са могли да го доближат до разгадаване на световната тайна. Като хипнотизиран от идеята за смъртта, той я лелее в сърцето и въображението си, очаквайки края си с мистическа радост, примесена с някакво сладострастие. „Аз *не мисля* за смъртта, аз *мечтая* за смъртта", говори той още през 1911 г., след като година по-рано е изповядвал „*копнежа* си по един *друг свят*", шепнел е „*молитвата си за самърт*". Непознаваемата вечност, долавяна понякога като сияние и мрак, покорили света, притегля магически духа на поета („Ще дойдеш ти"):

Ще дойдеш ти, очакван ден.
Вампири много сред нощта
без жал ми смукаха кръвта.
Ще дойдеш ти, спасител-ден.
В море от мрак и светлина
внезапно кипнала *вълна*
ще грабне нежно дух ранен (к.а., М. А.).

Място за този „дух ранен" не се намира в света на баналната действителност, където той „под гнет стоименен превивам гръб" („Родина") и трябва да живее („Покаяние"):

Самотно ми е: чувствувам пустинята въздушна
и слънчевия жар!

Природата сияе мрътво равнодушна...
Защо съм посред нея жива твар? (к.а., М. А.)

Последователен докрай в тези съзерцания и копнения, Яворов може и в час на най-строго изпитание за съвестта си да повтори същия зловещ въпрос. На 28 декември 1913 г., след първия си опит за самоубийство, той диктува, почти ослепял, на брат си Атанас писмо до сестра си Екатерина, в което, като „отваря скоба за философски разсъждения", пита: „*има ли разлика между живота и смъртта?* Аз съм вече вярващ." Вярва именно, че майка му и Лора „бдят над него", водейки сами един по-съвършен живот. И той заявява, че имал „кураж да живее докогато трябва и *да умре в необходимия момент.*" За миг той се поколебава при тези редове в писмото си, дали не трябва да ги зачертае, но бързо решава да не прави това. И добавя веднага: „*Сякаш* ***един глас над мене или в мене ми ги наложи****. Все пак ми се струва, че не казах една лъжа, а една светла истина.*"

Тази светла истина, отдавна вече открита като успокоителна идея, е неотменно постижение на измъчения му дух. Той няма да я отрече, въпреки всички съображения в противоположен смисъл, въпреки всичката си дълбока любов към най-близките.

Далеч от пантеизма на поети, които виждат само величието на природата, вечно подновявана и вечно призивна, далеч и от илюзиите, които са го окрилявали при борбата за правда и милост в света, Яворов изживява тревогите си по непознаваемото с цялата енергия на темперамента си, очаква смъртта като едно по-високо състояние, сложило край на „безграничното" му страдание. Определен облик това „отвъдно" няма, — и всички опити да бъде по-конкретно схванато се свеждат до поетически сънища и предчувствия, предадени на един херметичен език, пълен с великолепни съзвучия и странно-оригинални образи, но често трудно понятен за мнозина. В това отношение Яворов напомня „тъмнотата" на Маларме, символиста-визионер, който държи преди всичко на внушението и скъпи за репутацията си на мъчно разбираем автор. Оправданието му, приведено по-горе, че самата „материя" на новото вдъхновение не позволявала да се изкажат мислите и виденията по-ясно, че „оперирайки с хиксове и игреци" (Х и У), той не могъл да държи сметка за читателите, свикнали с реалистичната поезия на предходниците му, не е напълно убедително. Несъмнено между концепциите на „Заточеници", „Арменци" и други стихотворения до 1900 г. и концепциите на повечето неща от *Безсъници* и *Прозрения* има значителна разлика. Но дължи ли се тя само на прелома в светогледа му и не е ли от значение тук и новата му естетическа теория, канонът на декадентите, подчертал тъмнотата в мисъл и език като достойнство на истинския художник?

Нека изрично подчертая: отдалечаването на Яворов от формалните и тематични особености на Вазовия и Славейковия стих и школуването му в символизма на западни и руски поети не позволява да го смесваме безусловно с онези наши декаденти, за които Вазов в предговора си към *Легенди при Царевец* от 1910 г. намираше сурови думи на изобличение. „Онова, което е характерно у този род поезия (неискрена и смешно-подражателна, мисли Вазов), то е тъмнотата и старанието на мнозинството от представителите ѝ да пишат отвлечено, да забулят с нарочната мъгла на изразите, мислите си или тяхната убогост, за да изглеждат дълбоки и по-малко понятни." Или, както още пише

Вазов: „Зареяха се в областта на олимпийската отчужденост и индиферентизъм, углъбиха се в самосъзерцание и скъсаха всяка връзка с окръжающия живот." Пада ли този укор отчасти и върху Яворов? Той цели главно бездарните стихоплетци, „нестоплени от живо човешко чувство", поклонници на превзето-неясното в мисли и образи, дръзко-предизвикателни с мнимия си индивидуализъм. Вазов иронизира не само подправеното вдъхновение на многото забравени вече съперници на Яворов, но и критиците, насърчили „антихудожественото" течение и прогласили неразбираемостта и непопулярността поради нея за ценно качество на новата школа. Пенчо Славейков, сам върл противник на тази школа посредствени поети, одобряваше обаче мнимото бягство на Яворов от еснафска популярност (в предговора към второто издание на Яворовите *Стихотворения*, 1901 г.), като заявяваше, че българските читатели не били дорасли да разберат правилно всичко изискано в стиха му, тъй „елептичен, спретнат и енергичен". Оставаше ли Яворов и в новия период на творчеството си при усета за ударност и изящество на словото? Той изневеряваше понякога на принципа за яснота и простота в мисълта или израза, за да изпадне в крайности, с които злоупотребяваха други български декаденти, лишени от истинско вдъхновение, неспособни и за честно отношение към поетическата форма. Искрен като художник, Яворов намираше за известни свои настроения, видения, идеи опора в практиката на европейските символисти от най-добра школа и тъкмо това родство, при запазена самобитност на концепциите и на изразните средства, остава едно от свидетелствата за силата на таланта му. Припомнил бих тук, без да се спирам на въпроса за разностранните подтици, получени от тази страна[38], съобщението му до един приятел от края на 1905 г., че се *влияел от мистицизма* на Верхарен, когато „търсел мотиви за поетическа работа". А познато е как този майстор на свободния стих, съчетал най-чист лиризъм с неспокойна философска мисъл, заменя покъсно най-естествено поезията на предчувствията и на утопиите с най-здрав реализъм и патриотизъм във вдъхновението си.

Минал по силата на собственото си развитие и под влияние на големите си съвременници „моста на декаденството", Яворов прегръща с вяра в избрания път мистично-философските насоки на символизма, оставайки все същия виртуоз на живото слово, какъвто го знаем от по-рано. Сибилинско-пророческото и екстатичното у Маларме бе станало образец за всички млади поети, отрекли програмата на романтиците и на парнасистите. Яснотата на представите и лесното разчитане на мислите се смяташе белег на остарялост. „*Въздействието*, казваше Пол Валери, ученик на Рембо и Маларме, *се крие не толкова в значението, включено в изразите, колкото в тяхната звучност и в своеобразието на формата. Дори и* **тъмнотата** *беше тук нещо съществено.*" Валери подчертаваше изрично думата „тъмнота", за да изтъкне скъсването с обикновената логика на мислите и отказа от методата да се създава настроение по образец на Юго или Леконт де Лил. И той разясняваше „мистерията на езика" у поета така:

„*Това, което се пее или артикулира в най-тържествени или най-критични минути на живота; това, което звучи в литургиите; което се шепне*

[38] Срв. очерка на М. Арнаудов за Яворов в Библиотека Български писатели, т. VI, 1930, 84—86, повторен и в книгата му за Яворов от 1961 г.

или стене в страданието; което успокоява едно дете или един нещастник; което свидетелства за правдата на една изповед, то са думите, които не могат да се сведат към ясни идеи, или да се отделят (без да се превърнат в нещо абсурдно или суетно) от известен тон, от известна форма. Във всички тези случаи акцентът и движението на **гласа** *надхвърлят това, което той прави разбираемо, говорят повече на живота ни, отколкото на нашия ум. Искам да кажа, тези думи по-скоро ни призовават да се* **превърнем** (devenir), *отколкото да ни възбудят да разбираме (comprendre).*"[39]

Отказът от яснота и леснина за ума е съществен момент в естетиката на новаторите. Не предметно-точното, идейно-прозрачното се смята цел на поетическото въздействие, а емоционално-вълнуващото и мисловно-загадъчното, доколкото те се свързват с музикалното на думите, с вътрешно-органическото възбуждение, по стъпките на ритма. Тъмнотата се явява неизбежна при този начин на поетическо съзерцание и поетическо изказване. „*Тъмен става по необходимост онзи, който чувства дълбоко нещата и който влиза в интимна връзка с тях*", мисли пак Валери. Андре Жид се присъединява към това мнение, бидейки враг на лозунга „повече светлина" у Гьоте и неприятно досегнат от „ужаса пред тъмнотата" на великия ваймарец. За този ужас естетикът-индивидуалист казва: „*Аз го смятам най-голяма слабост и заблуда у Гьоте. С тази своя страна той се доближава до Волтер. Шекспир и Данте се отклоняват тук от него, за да не се боят от затъване – единият между скръбните сенки, другият между мрачните страхотии на човешката душа.*"[40] Ако в миналото някои поети са смятали за своя слава да затъмняват писаното от тях, като обвиняват за неразбирането му не себе си, а читателя, който не могъл да се издигне до тях, Маларме, без да се позовава на тези любители на фокусническото замъгляване, говори пред Едмон Гонкур: „*Всяка поема е мистерия, за която читателят трябва да търси ключ.*" И Валери добавя: „*Маларме преднамерено въведе в изкуството задължението за усилие на ума. С това той повдигна качеството на читателя...*"[41] Догмата в случая, споделяна от мнозина любители на „чистото" изкуство, е, че яснотата всъщност е недостатък у поета и че тъмнотата съществува само за плитките умове, неспособни за по-големи усилия. Съвсем парадоксално твърди Валери, че „*не авторът, а читателят трябва да има гений*". И като него Сюарес си позволява капризната сентенция: „*Да се мисли като всички хора, значи да се мисли глупаво.*" Но тази мания за оригиналност, това желание да не се прилича на никого, за което Ницше в *Gaya scienza* намира думите: „*Аз живея в собствената си къща, никога не съм подражавал на никого*", а в *Ecce homo* смелото признание: „*Не ме смесвайте с никого!... Който знае да диша въздуха на моите книги, знае, че това е въздух на височините*", това желание беше познато в известна мяра вече на романтиците, които търсеха изненадващи или чудати изрази, за сметка на верния рисунък или на психологическата правда[42].

Яворов „прави литература", без да се води от предвзети идеи, без да догонва ефекти само с игра на думи. Само доколкото известни настроения го от-

[39] Paul Valéry, Variété III, 1936, p. 17.
[40] A. Gide, Introduction au théâtre de Goethe.
[41] Valéry, Variété II, 1929, p. 224.
[42] Срв. J. Benda. Op. cit., p. 76, 103, 218 и др.

веждат към една маниера на изказване, подсказана му от любими автори, той допуска в работите си тъмнота, непозната по-рано у него и компенсирана достатъчно с музиката на стиха. Напущайки темите на първите си стихотворения, той не изневерява на искреността си, на действителните си чувства и мисли, така че всъщност ние го намираме самия него много повече в късните му произведения, с техния мистицизъм. Той няма нужда, като някои символисти другаде, от изкуствен патос, от шарлатания в чувства и образи, понеже наистина е ужасен от преизподнята в душата си, от тайните на битието. Вдъхновението му се корени винаги в изживяното или мечтаното, то има и своята тясна органическа корелация, затова акустичната страна на словото у него действа тъй заразително върху читателя. Ритмично-звуковото, тоналното на стиха **доизказва** това, което като смисъл не изпъква най-определено за съзнанието ни. Магията на поетическата реч у Яворов се налага със сигурност, присъща само на родените художници. Ето още един пример накрая, гдето мистиката на настроението е открила съизмеримия си езиков израз („Призраци" от 1908 г.):

Те греят с утро-ранната усмивка
на деня пред огледална капка спрян,
те плачат под жалейната покривка
на безлунна вечер — по несбъднат блян:
видения далеч пред мене откроени...
Любов, нататък впила погледи смутени,
дали то не са от миналите дни
отхвърлени там сенки домилели?
Знаеш ли назад пътека, в кривини,
настелени от листи пожелтели?

Добавим ли към тази изповед заключителните стихове:

Бягай и търси безмълвие — далек
към зевът на убежище последно!

ние добиваме пълния кръг от символи и съзвучия, предали дълбокото отчаяние. *Виденията*, отглас на преживяното, и *любовта*, „всегда напред заслушана тревожно": Те подсказват ясно копнежа по онова „убежище последно", за което ни говори в същия стил „Без път" и за което реалистично-биографска рамка е намерена в „Маска". Ритмичното движение, при разкошно раздиплена строфа и богати алитерации и асонанции (напр. „на*стелени* от *листи* пожел*тели*"), досяга най-скрити фибри у нас, извиква емоционално-тонови и моторни възбуждения, сродни с тези при чистата музика. Постигнатото така възприемане действие има висока естетическа стойност. При това внушителната сила на образите, на виденията е тъй значителна, че тя прави излишно всяко педантично тълкуване с оглед към фактическата основа на настроението.

17.VIII.1957

* * *

В архива на акад. Арнаудов са запазени няколко редакции на това негово изследване. В първата ръкописна редакция от 47 страници той е отбелязал на първата страница отгоре в ляво, датата 6.VII.57, а на последната — 27.VII.57. Във втората редакция, също ръкописна, но вече от 66 страници, откриваме дата само на последната страница и тя е 6.VII—17.VIII.57. Професорът е работил върху текста на изследването си в периода от 27 юли до 17 август 1957 г., или ако трябва да посочим съвсем точно, за написването на втората ръкописна редакция са били необходими на нейния автор двайсет дена.

И върху машинописния препис от 56 страници Михаил Арнаудов е работил, за да оформи окончателната си редакция; на много места в него намираме и добавени пасажи. Всичко това говори както за желанието на Арнаудов да постигне най-голяма яснота в поднесения на читателя научен материал, също така и за неговия продължителен интерес към разглеждания от него автор. И нека си позволим едно отклонение — на Яворов Михаил Арнаудов посвещава и последната си творческа изява, един месец преди кончината си. Тогава във в. „Пулс" е отпечатана кратката му статия, която, вече физически изтощен, той диктува по повод стогодишнината от рождението на своя любим поет.

Професорът не успява да убеди редакционната колегия на сп. „Литературна мисъл" да издаде тази негова студия дори и през 70-те години. Самото заглавие на статията „Вдъхновение и мистицизъм у Яворов" е обричало на неуспех всеки негов опит да бъде тя публикувана. Само десет страници от машинописния текст на статията Михаил Арнаудов отпечатва в юбилеен сборник по случай 60-годишнината на акад. Пантелей Зарев („Литературен процес и художествено творчество", БАН, 1974, 75—83) със заглавието „Песимистични нотки в поезията на П. К. Яворов".

Студията се публикува за първи път в пълния си и завършен вид в този юбилеен том, посветен на 125-годишнината от рождението на Михаил Арнаудов, почти пет десетилетия след нейното създаване.

Искра Арнаудова

НЕУСВОЕНИТЕ УРОЦИ НА АКАД. МИХАИЛ АРНАУДОВ

Росица Димчева

„Ако имам някаква заслуга в областта на образованието и на науката — сподели акад. Михаил Арнаудов в своята юбилейна реч през 1968 г., — тя се дължи на обстоятелството, че съм следвал два идеала, бих казал, че съм имал два кумира: това бяха науката, това беше Отечеството." Тази изповед на големия учен и българин ни въвежда в етоса и стимулите за творчество и практическа дейност на един от най-изтъкнатите строители на нова културна България. Спомням си, че тогава, в същата тази зала, някак странно прозвуча позабравеното за слуха и въображението ми стародавно, старобългарско слово „отечество" (стб. отьчьство), отдавна изтласкано от изкованата от Ломоносов дума „родина", знак за много по-абстрактни мисли и представи. Но това слово беше съвсем естествено в устата на човек, който свързва в произхода си потомци от трите части на нашето отечество — Мизия, Тракия и Македония и който в съзнанието си никога не е делил една наша област от друга, винаги се е чувствал българин, за когото е скъпа съдбата на всички български краища (Тихолов 1968: 155). Нещо повече, тук се заявяваше една национална философия, едно етическо и социално съзнание за собственото ни национално достойнство, за народното ни право и народните ни заложби, както са ги чувствали дълбоко Паисий, Н. Бозвели, В. Априлов, Г. Раковски, И. Селимински, Л. Каравелов и техните сподвижници. Възкресението на крупното дело на този учен, почти цялостното преиздаване на неговите трудове през 60-те и 70-те години — време на принизено национално самочувствие и чужда зависимост, ни караше по думите на един съвременник да присъстваме на раждането на българската нация (Петров 1973: 6). То ни подканяше да потърсим една по-здрава връзка с делото и дейците на миналото, едно минало, което конюнктурни умове, лишени от исторически усет, бяха обявили за ненужно. А това минало ни бе оставило два големи идеала: първият — възможност за свободния целокупен народ да вкуси от благата на националната култура, и вторият — участие на българския творчески дух в изграждането на световната култура.

Какво означаваше за нашето общество тоталното отхвърляне на тази наука към средата на 40-те и през 50-те години, половинчатите опити за постигане на исторически континуитет в по-късните десетилетия може да се види не само при един обективен анализ на тогавашната практика, но и по начина, по който бе възприето и се възприема научното дело на акад. М. Арнаудов. Настоящото честване ни задължава да повдигнем някои въпроси за нашето съвсем близко минало и на трудното настояще, гъмжащо от толкова противоречия. Обикновено преходните периоди не са продуктивни в духовно отношение. Няма движение за обнова, което в мига на доближаването до целта —

осъществяването ѝ чрез държавата, да не се подхлъзва към автоматизма на старите институции и да не приема облика на отдавна познатото, особено когато се касае за общества, подложени на продължителна идеологизация.

При благоприятни условия наслоенията на идеологията в политиката могат да намерят своя естествен коректив в един здрав прагматизъм. Много потрудно преодолими се оказват техните поражения в областта на знанието. Именно там се оспорва на разума това, което го прави най-висше благо на земята — да бъде последен пробен камък на истината. Продуктите на мисълта не се изследват сами по себе си, според своето съдържание, т.е. доколко са верни или неверни, дали са последователни или противоречиви, а се интерпретират в зависимост от социални, класови, расови, политически, икономически, психологически и други фактори. Обезценена в своята същност, мисълта става функция на един псевдокултурен модел на недоверие и подозрителност към идеите, който подрива самите устои на критиката, застрашава творчеството и много бързо изчерпва идеалите. Във всепроникващата атмосфера на този „модел" могат да вирeят безнаказано само нихилизмът и догматизмът: негативната гледна точка на мисълта е коекзистентна на жаждата на съзнанието за илюзии, на перманентното желание нещо да се потвърди като истина. Веднъж задвижен, кръговратът на идеологиите трудно може да бъде възпрян, така че столетията, които събарят най-много идоли, са същевременно тези, които подхранват появата на най-заслепените основатели на нови култове. Самият безкомпромисен радикализъм при осъществяването на социалните промени у нас от 40-те и 50-те години на миналия век обрича в значителна степен обществените процеси на повторителност. Защото когато миналото не се зачита, а се захвърля, вместо да се приеме и осмисли критически, то не може да бъде преодоляно. Неизбежно то се завръща, а ние се оставяме да бъдем водени от измамните му призраци. Десетилетия наред политиката на Студената война втълпяваше в умовете един анахроничен начин на мислене, чиято последица е обедняването на историческата култура. Неслучайно след 1989 г. отново се възражда познатият двоен култ към бъдещето и към разрушението. И пак се робува на илюзията, че само цялостното преустройство на нашия социален свят може да доведе тутакси до една работеща система. И през двата периода обаче опитът да се насили или да се прекрачи историята има за последица още по-дълбокото затъване в нея. Анархията се оказа опакото на тоталитаризма, а мизерията принизи дори скептицизма (тази типично българска противоотрова на идеологиите) до надничарство, заставяйки ни да приемем безкритично някои идеи на онези, до които се домогваме.

Лишен от метафизическа дълбочина, светът на идеологиите е фрагментиран, пъстър и променлив като калейдоскоп. В рамките на тоталната илюзия всеки среща своята собствена илюзия, предава се на своите съвсем лични аномалии. А който смята, че се е освободил от предишните си заблуди само защото не се кланя на същия олтар, както са вършили това неговите родители, той или не е способен на откровеност, или е чужд на самокритичността. Нещо повече — колкото и да сме различни по убеждения, пред идеологическите обвинения всички сме равни, всички сме еднакво уязвими и беззащитни. Никой не е застрахован, че няма да попадне в конфузното положение на Историка, героя на все така актуалната днес пиеса на Иван Радоев „Шопи" от 1968 г.: „Доскоро например аз знаех, че Ромул и Рем са сукали от Капитолийската вълчица. Чета вчера и гледам точно обратното: че Капитолийската вълчица била сукала от Ромул и Рем."

Противоположните стойности на идеологически обусловеното или изопачено познание са истината и науката. Тъкмо на науката се пада днес най-съществения дял от отговорната задача да ни изведе от порочния кръг на идеологическото мислене и да укрепи духа ни за едно по-високо българско съзнание за самоутвърждение, което никакви превратности не могат да убият. Решаването на тази задача налага да се подири и възстанови връзката между днешните ни националнокултурни стремежи и прозренията и опита на нашата хуманитарна наука от края на XIX и първата половина на XX в., когато изкласява първата голяма реколта на модерната култура в България. Нещо повече, предстои ни да изпълним една сродна мисия — да наваксаме изпуснатото и да се включим със завоеванията на нашата мисъл и творчество в градежа на съвременната култура.

Духовната широта на тази наука се дължеше на епохата, която изискваше да се положат основите на българистиката в най-различни дисциплини: езикознание, фолклор, литературна история и теория, естетика, психология, философия, социология, културна и религиозна история, византийско-класическа и източна древност. Неин двигател беше смелият, но достижим ламтеж на младата нация да заслужи своето съществуване като един от факторите на общоевропейската цивилизация. Нейните вдъхновени създатели — и тук трябва да се изтъкнат особено приносите на Иван Шишманов и Михаил Арнаудов — съумяват да открият щастливата формула на това приобщаване към Европа. Ако задачата е да предадат на своите съвременници културата на времето в цялата ѝ пълнота, да разкрият огромния свят на съвременността, в който хората трябва да вместят живота си, за да бъде той истински, нужно е преди всичко да се асимилират петте века интелектуална школовка, в която се е шлифовала европейската мисъл от Ренесанса до XX в. Гигантско усилие, което позволява на тези мощни умове да се ориентират всред разнообразието от школи и теории към онези продуктивни идеи, които могат да развият културноспособността на българина, в която са дълбоко убедени. Защото не само академичният живот, но и нашата гражданственост, нашата духовна култура трябва да бъдат основани, да почиват на автентичност. Високата цел на тази наука е създаването на система от живи идеи, представящи не модата, не увлеченията, не крайностите, не оригиналничението, не скоропреходното, а висшето ниво на епохата и напълно отговарящи на съвременността. Ето защо Софийският университет, преди още да се изгради напълно като университет, беше наука. Науката стана неговото достойнство, неговата душа, която го предпазва от механично съществуване. Голямата ѝ задача беше да изгради истинска, действена култура, която да осигури напредък на обществото, да стане убеждение на отделния човек, така че той да я прилага спрямо действителността и да влияе върху условията. Така духовната сила на нацията се формира като цялост.

Един поглед върху основните сфери на научните интереси на Арнаудов показва това планомерно, хармонично разгръщане на интелектуалната дейност, която постепенно обхваща целокупната култура на България. Изконният интерес на учения към фолклора например произтича от дълбокото съзнание, че *„без връзка с тази първична основа на мисъл и творчество, не може да се мисли за някаква национална литература и за някакъв културен градеж, който би изявил националния гений в ценни търсения и постижения“* (Тихолов 1968: 158). Да си припомним „Български народни приказки. Опит за класификация“ (1905), „Фолклор от Еленско“ (1912), „Студии върху български-

те обреди и легенди“ (1912—1920), „Северна Добруджа“ (1924), „Очерки по българския фолклор“ (1933), „Баладни мотиви в народната поезия“ (1964), „Веркович и Веда словена“ (1960), тритомника „Вековно наследство“ (1976—1978) — изследвания, които решават не само частни въпроси за българските народни, културни и поетически традиции, но и най-общите проблеми на фолклора. Сред тях трябва да се изтъкнат критическото преразглеждане на теориите за генезиса на епоса; проучването на личния почин на талантливия певец в едно анонимно изкуство; откритието на прародината на нестинарството (Източен Китай) и на цялата обредна верига през Индия, Персия до Европа на древността и най-сетне до българските и гръцки села южно от Созопол и Тракия; изследванията върху кукерския карнавал и неговите корени (старогръцките празненства в чест на Дионис и предетапите на античната драма) и др. На второ място идва интересът на Арнаудов към усилията на нашия народ да спаси езика си и племенната си самобитност в борбата му да се утвърди като национална единица при най-опасни исторически превратности. Запленен в началото на творческия си път от пророческия поглед, огромната нравствена сила и величието в стремежите на нашите възрожденски деятели, той пожелава да уясни как големият исторически процес се свързва с подвига на отделните крупни индивиди, „как общите разположения и предчувствия се проясняват у малцината призвани тълкуватели“. Дистанцирайки се както от теорията за героя като едничък двигател на историята (Хегел, Карлайл), така и от социолозите позитивисти, свели до минимум ролята на значителната личност (Огюст Конт, Иполит Тен), Арнаудов се осланя на строгото научно познание. Редом с обективните историко-социални фактори той изучава една чисто субективна, психологическа закономерност — съотношението между неизбистрените домогвания на дадено поколение и светогледа и волята на голямата личност, начертала пътя на съвременници и потомци: „*И ако масовата психика ни убягва понякога в свидетелствата на времето, пак трябва с необходимост да я смятаме за безусловна предпоставка на великия човек, тъй като към него водят и от него излизат засилени най-жизнеспособните идейни тласъци на това време*“ (Арнаудов 1965: 15). На такава широка основа Арнаудов изследва пробуждането на българското национално самосъзнание. От една страна, той го разглежда като стихиен психологически процес, обхванал Източна България, а по-късно Македония и, от друга, в индивидуален план — като „народностна криза“, като нравствен прелом у Паисий, Неофит Бозвели, В. Априлов, д-р Ив. Селимински, Гр. Пърличев... Сам проникнат от национален дух, ученият ни посвещава в раждането на личността през онази епоха като пробуждане на дълбинното „Аз“ у индивида, като победа над робството, като откриване на едно призвание и на една мисия: „потънали психически комплекси се пробуждат за интензивен живот“ и добиват „странно волево надмощие“, разкривайки „пред смаяния поглед на една нова, неподозирана България“ (Арнаудов 1971: 120).

При решаването на сложните социално-исторически и психологически проблеми М. Арнаудов се оказва способен да симпатизира на миналото и настоящето на народа си, като разширява постепенно своята анкета не само върху домогванията на цялото поколение от онази борческа епоха, но и върху най-крупните автори на новата ни литература. Тук трябва да изтъкнем поредицата трудове, съставили научната „Епопея на забравените“: „Паисий Хилендарски“ (1962), „Софроний Врачански“ (1947), „В. Априлов“ (1935), „Неофит

Бозвели“ (1930), „Иларион Макариополски“ (1925), „Раковски и „Горски пътник“ (1918), „Г. С. Раковски. Живот. Дело. Идеи“ (1922), „Д-р Иван Селимински“ (1938), „Братя Миладинови“ (1943). Внушителният цикъл от монографии завършва с капиталния труд „Любен Каравелов. Живот, дело, епоха“ (1964), където авторът влага най-пълно умението си на литературен историк. Успоредно с тази поредица и като нейно естествено продължение вървят изследванията върху първенците на българската литература: Ив. Вазов, Ст. Михайловски, П. П. Славейков, А. Константинов, Т. Влайков, П. Яворов, Й. Йовков, К. Христов. Голямо е уважението към Вазов като поетическа сила, чрез която „ние, българите, се оформяме не само като културен народ, но и като национална самобитност в литературата“ („Към хронологията и характеристиката на първите печатни Вазови стихотворения“, 1950; „Из живота и поезията на Иван Вазов“, 1958; „Какво е за нас Иван Вазов“, 1970). Яворов, Йовков, К. Христов намират у Арнаудов проникновен тълкувател, който притежава дар да отгатне и насърчи оригиналното и силното при незавидните условия за независима и самостоятелна критика („Яворов. Личност, творчество, съдба“, 1961; „К. Христов. Живот и творчество“, 1967). В тези трудове, както и в изследванията на Ив. Шишманов и Б. Пенев се създава един литературноисторически метод, който коригира редица слабости на тогавашната европейска наука и който остава в значителна степен неоползотворен за нашето развитие през втората половина на века. Все с грижата да подбере онова, което е влог в духовната съкровищница на народа, ученият посвещава свои трудове на културната история на България: „История на Софийския университет“ (1939); „Екзарх Йосиф и българската културна борба“ (1940); „Българското книжовно дружество в Браила“ (1966).

Излизайки от състоянието на литературата и на критическата мисъл у нас, Михаил Арнаудов последва примера на Ив. Шишманов да приобщи съотечествениците си към школи и ръководни личности в литературния живот на Европа: „Личности и проблеми“ (1926); „Творчество и критика“ (1938); „Гьоте като човек, поет и мислител“ (1932); „Пушкин в оценката на поколенията“ (1938); „Ларошфуко. Максими и размисли“ (1968). Плод на дългогодишни проучвания върху най-доброто, създадено от Аристотел и Платон до най-новите течения на XX в., е трудът „Основи на литературната наука“ (1942). Непоклатимата страст за най-общите принципи на творчеството в изкуство и наука естествено довежда до разработката на твърде значителен кръг от явления на човешкото въображение и на научния анализ и синтез: фундаменталния труд „Психология на литературното творчество“ (първо издание 1931, второ издание 1965), който по думите на акад. А. Белецки представлява „голям национален капитал“ за България „пред външния свят“. Така Арнаудов обмисля и изпълня с един дух дело, което респектира със своите идейни обобщения, с целенасочеността и единството на гледищата.

Става дума за формиране на рядък, особен научен талант. Това е обединяващият талант, който се посвещава на градежа на цялото. В стремежа си към безкрайно разслояване на обособени проблеми изследователската работа изисква като всеки здрав организъм компенсаторно регулиране в обратна посока. Да се улучи средната линия на тези две равнодействащи сили, е голямото постижение в науката. „*У мен, споделя Арнаудов, има някаква потребност от разнообразие, при което имам предвид винаги по-значителни проблеми, владеещи мощно духа ми, без това да пречи на свободното движение на мисли-*

те ми, наблюденията и обясненията ми. Аз като че ли не можех да тегля строги граници между филология, фолклористика, литературознание, философия, културно-религиозна история и други сродни области на знанието, станали хляб насъщни за духа ми и необходими както за образованието ми, така и за изследователската ми дейност. Бележа това, защото го чувствам като индивидуален подход към нещата и като изява на една духовна широта, която ми позволяваше да минавам от най-общото към най-малкото, стига това да са реалности, способни да утвърдят скритото единство на светогледа ми" (Арнаудова 1977: 118). Трябва ли да се учудваме тогава, че от висотата на своята 90-годишнина, обглеждайки в ретроспективен обзор създаденото от него в толкова различни области, Арнаудов вижда систематическо саморазвитие, без някога като млад учен да е нахвърлял предварително подготвен план за предстоящите задачи (Тихолов 1968: 161). Добре запознат с философската мисъл на Запада и Изтока, той използва тези си знания, за да изучи нейното място в историята на културата, но сам страни от системите, стремейки се към една философия на науката, т.е. към светоглед. Този светоглед спасява от житейско корабокрушение, от политически катаклизми, позволява да се живее и работи, без животът да се превърне в безсмислена трагедия или в пълна разруха. Но има и нещо друго: възпитанието на духа не може да се постигне само с четене на книги. С интелектуални упражнения се усъвършенства умът. Възпитанието на духа се постига с изпитания на духа.

Станало достояние на отечеството си преди всичко с намесата на международната славистика, делото на Арнаудов правеше странно впечатление в една действителност, превърнала идеологията в култура. Това беше усещането за свежия въздух на свободната, непредубедената мисъл, недокосната от какъвто и да било диктат върху убежденията и цензура върху мненията. Да остане верен на своите научни принципи, да продължава да работи години наред в изолация, да отказва каквито и да било поправки в угода на конюнктурни изисквания — това беше най-голямото духовно постижение, което М. Арнаудов поднесе на своите съвременници. Всичко в неговото творчество идваше да ни покаже, че убежденията са индивидуални преживявания, подчинени само на човека, комуто принадлежат, че те не могат да се регламентират и ръководят, че всяка принуда в сферата на духа е не само престъпление, но и напразно усилие. И ако отстояването на научната истина през 30-те години е изисквало да се отхвърлят расистките теории, подхранвани от нацизма („Психология на литературното творчество", 1931), през втората половина на века то означава отказ от конформизъм. „*При размисъл върху изминатия ми умствен път, споделяше той иронично, аз се убеждавам, че всичко плодоносно или относително оригинално у мен принадлежи към миналото и че настоящето в нищо не допринася вече в някоя сериозна точка за някаква нова насока на мисълта... Задачата ми е била да се задържа здраво на висотата на мисълта си, без да проявявам някаква опасна закъснялост на идеите си*" (Тодоров 1976: 2). Всъщност възкресението на неговото научно творчество през 60-те години съвпада с ранните наченки на един труден процес на еманципация на мисълта у нас, който през 70-те и 80-те години разчупва клишетата и излиза на светлина със своите големи концепции за нация, общество, език и култура. Идеята за духовната свобода се оказа фактически здравата връзка на новите националнокултурни усилия с първостроителите на българската култура и със заветите на нашето Възраждане. Защото всяка идеология с нейния временен

триумф си отива заедно с епохата си. Само идеята за духовната свобода, тоест идеята на всички идеи, всякога се възвръща, защото е вечна, както духът. Тази вътрешна свобода, висша придобивка на едно културно съзнание, е най-дълбоката предпоставка за творческа свобода: „*Идеите са искри, мисли Арнаудов, които изскачат от удара на стоманата върху кремъка – кремъка на собствения дух и стоманата на едно знание, култивирано в други духове порано*“ (Арнаудов 1967: 351). Срещу преследването на идеите — най-силната проява на фанатизма на нашето време, тук се издига принципът на строгата научна критика: „*За мен е било идеал да бъда критичен спрямо предишни теоретически опити и да ги коригирам със зачитане на заслугите, които са си спечелили моите предходници в дадената област на изследване. Никога не съм събарял авторитети по каприз, за да бъда на всяка цена оригинален... Не съм надценявал субективно заслугите си за известни „обобщения“ и съм поставял на преден план винаги теоретически и практически напълно оправдани убеждения или хипотези*“ (Арнаудов 1977: 120). Оттук и този дух на търпимост и толерантност, който ученият така цени в културата на XVIII в. (Волтер, „Трактат за търпимостта“), в големите примери за истинско научно вдъхновение и който е заложен в самата натура на българина. Защото българинът е скептик, а скептицизмът няма пророци, нито привърженици. Никога не е била създадена партия или корпорация от съмняващи се. Нищо чудно, че идеолозите се чувстват постоянно призвани да преследват не толкова своите идеологически противници, колкото онези, които се въздържат от това да подкрепят една или друга идеология. Ще приведа някои типични примери за толерантност из множеството прояви на свободна съвест у Арнаудов. През 1942 г., когато започва процесът срещу Вапцаров, ученият гарантира за „благонадеждността“ на Младен Исаев, подсъдим по делото, ценейки неговото сътрудничество в сп. „Българска мисъл“. По-късно, когато Арнаудов е освободен от затвора с авторитета на акад. А. Державин, Младен Исаев събира подписи сред културните дейци в подкрепа на този акт. Кръстьо Сарафов, юбиляр по онова време, се включва в подписката с думите: „Най-големият подарък за моя юбилей ще бъде освобождаването на проф. Михаил Арнаудов“[1]. През 1944 г. Г. Караславов се застъпва пред Арнаудов за спасението на Христо Радевски, заплашен с разстрел като помагач на партизаните. И пак професорът гарантира за този свой сътрудник от списанието, така че още същата вечер поетът бива освободен (Генов 1978: 2). През 1968 г., когато започват гоненията срещу Радой Ралин по повод книжката с епиграми „Люти чушки“, Арнаудов му предоставя целия хонорар от публикуван тогава свой труд. Радой не приема щедрия дар, но запомня с дълбока признателност жеста[2]. И в трите случая мотивът на Арнаудов е дейният хуманизъм в защита на таланта от едно жестоко и цинично правораздаване. И пак за този дух на търпимост и подчиняване на партийните амбиции и домогвания на една по-висока национална кауза апелира Арнаудов на едно от заседанията на Народния съд от 5.01.1945 г.: „*В момент на високи изпитания народът трябва да се домогва до едно единение. Идеално е отношението там, гдето нацията може във всички свои поделе-*

[1] По сведение на г-жа Златка Арнаудова.
[2] По сведение на Радой Ралин.

ния да бъде единна в момент на такива изпитания. Аз пледирах каузата за единство на българския народ, за да може той да устои на изпитанията. Нека действаме така, както обстоятелствата налагат съобразно обстановката, защото политиката е използване на момента, а не една отвлечена догма. Господа, забравете вашите партийни разногласия, обединете се в името на България."[3] Идеята за нравственото единение на народа, за която призовава в случая Арнаудов, е завет на нашето Възраждане, чиито водачи считат за свой неотменен дълг да групират всички народни сили около идеала за свободно и процъфтяло граждански и икономически отечество.

Неслучайно през 30-те и 40-те години такива различни представители на нашата култура като М. Арнаудов, А. Далчев, Ц. Торбов по собствени пътища стигат до един идеал, близък до класическите представи за психическо равновесие и разумна целесъобразност. Това обяснява и афинитета на Арнаудов към Гьотевата философия като тип мислене, който би могъл да проясни нашето смътно бъдеще, защото ни помирява с Вселената и активизира силите на съзиданието.

Когато към средата на XIX в. големите философски системи рухват, показали неустойчивостта си спрямо естествените науки, философията на Гьоте, която той никога не излага цялостно, а само фрагментарно, придобива все по-голямо значение. Неговите разсъждения не са уязвими от природните науки, защото мисленето му е съобразено с тях: днес ние все по-ясно разбираме, че нашето знание за света ще остане незавършено, а това се отнася и до нашата разсъдна способност. Тъкмо тази недоктринерна философия оказва най-силно въздействие върху светогледа на Арнаудов редом с френската и английската литературна критика и наука: „*В основните си концепции по литературно-естетически и литературноисторически въпроси аз съм ученик по-скоро на французите и англичаните, отколкото на немците, като правя едно съществено изключение за естетиката на Гьоте, самият той смъртен враг на философската мъгла и на безпочвените хипотези. Но Гьоте подобно на Лесинг е нещо значително по-друго от литературните магнати на Германия през XVIII и XIX в.*" (Арнаудов 1977: 116). Неслучайно във възгледите си за изкуството ученият принадлежи към онова направление, което немците наричат „Schöpfungspoetik", т.е. поетика, която поставя на преден план дълбокия и ясен поглед в механизма на творческата дейност, независимо научна или художествена. Тъкмо този подход, който прави от Арнаудов проникновен тълкувател на оригиналното и силното в българската литература (Вазов, Яворов, Йовков, К. Христов), влизаше в разрез с неспособността на идеологизираната критика да оцени по достойнство някои от най-значителните представители на съвременната ни култура. Нещата опираха не само до прословутата „социална поръчка", но и до непригодност за вживяване в подобни операции на духа. Дистанцирането от активните, продуктивните сили в изкуството се поощрява у нас в значителна степен и от надмощието на т.нар. „Wirkungspoetik" в европейските школи на миналия век — поетика, осланяща се на въздействието на готовото произведение върху читателя.

Отдавайки превес на индуктивните методи в духовните науки, М. Арнаудов разбираше колко близка е връзката между опита и разума в тяхното отно-

[3] Архив на Министерството на вътрешните работи — II. Н.С. — 6, л. 2359—61.

шение към всяка наука и колко много нейното развитие зависи от правилното схващане на тази връзка и на това отношение. Колкото по-широк и по-богат е опитът, толкова по-широка ще бъде и базата на разсъдъка, за да се издигне във висшите абстракции на мисълта. Колкото по-далеч обаче е стигнал разумът в осъзнаването на законите на единството, толкова по-цялостен ще бъде погледът върху разнообразието на опита, толкова по-ясно и по-дълбоко ще бъде разбирането на вътрешната връзка на неговите форми. Като пример за тази способност за решаване на сложни проблеми могат да се посочат „Студии върху българските обреди и легенди". Всеки фолклорен факт стои тук във връзка с грамадна религиозно-митическа и културноисторическа традиция на няколко народа, която се разнищва колкото въз основа на сигурно установени данни, толкова и чрез смели предположения за неизвестното и усет за бързо отгатване на скрити съотношения. Комплексният подход към разглежданите проблеми, подвластен само на учен, школувал във всички клонове на хуманитарното знание, се открояваше при настъпилата у нас специализация и раздробеност на филологическите дисциплини. Но той позволи да се коригират и творчески доразвият някои концепции на тогавашната европейска наука, на славистиката и балканистиката. От друга страна, способността да се запазят най-общите литературоведски принципи винаги подвижни, така че да се отчита цялото разнообразие на отделните феномени, контрастираше на неовладяното и до ден днешен опасно откъсване на теорията от практиката. Да не говорим за посложните операции на духа като творческо вживяване и разбиране — вживяване в десетки лица и в цели епохи. Накрая трябва да се изтъкне приносът на Арнаудов за развитието на научната българска реч, чието значение изпъква още по-внушително, щом си припомним грубия, оварварен, лишен от филологически усет, затлачен с чуждици език на толкова дисертационни трудове и публикации. И тъй като гъвкавият му ум съумява да подражава на всички отделни движения на човешката душа, стилът на неговото изложение се мени съобразно обекта на изследване.

С една дума, методологията на Арнаудов беше трудно достъпна за нашия повърхностен рационализъм, който се оказа най-тежката последица на идеологическото възпитание. В това прибързано „рационализиране" се крият някои от най-вредните за нашата култура импулси, както и опасността да станем играчка на всякакви теории и хипотези. С течение на десетилетията този псевдорационализъм прогресивно се изражда в също така примитивна ирационалност, или по-точно се идентифицира с нея. Дори нашият прословут „реализъм" се оказа само прикрита изява на предкритичния, практически разум, който обслужва определени цели. Материализмът ни имаше не само абстрактно философско значение. На него се държеше като на „реализъм", т.е. той се приемаше в едно доста ограничено разбиране. Оттук страхът от скептицизма, от сложността, от подтекста, от делото на незавършването. Подменянето на изследователската работа с безразборно налагане на заети гледища върху фактите култивира една псевдодедукция — своеобразна проекция на идеологическото мислене в посттоталитарния период. Нищо чудно, че този тип „рационализъм" стои еднакво далеч както от диалектическия рационализъм, така и от индуктивната и синтетична епистемология на новата европейска наука.

Може би най-съществения завет на цялата ни хуманитаристика от миналото е идеята за предназначението на науката: *„Истинската наука служи на истината и на живота. Какъвто и да бъде нейният предмет, тя трябва да*

има пряко отношение към жизнените потребности на народа, да оплодява неговия дух, да подпомага неговото развитие, да бъде полезна в най-широкия смисъл на думата. Наука, откъсната от умствените, нравствените и материалните нужди на дадена обществена среда, е наука ялова" (Арнаудова 1977: 121). Арнаудов беше убеден, че науката се развива прогресивно и че „*успехите и грешките на различните изследователи не пречат на свободното развитие на критиката, която насочва младите учени към нови пътища и нови методи*" (Арнаудова 1977: 121). А за него науката беше здраве, сродяване със света, прояснение и душевно пречистване в смисъла на Аристотелевия катарзис. Той не беше само кабинетен учен. Хармонията на душевните интереси изискваше упоритата умствена работа да се съчетава с активна обществена и културна дейност, с дългогодишна преподавателска и педагогическа работа в Софийския университет, където той разработва курсове върху литературата на древна Индия, принципи на литературната наука, задачи и пътища на литературната критика, сравнителен фолклор, психология на литературното творчество, теория на литературните родове, стилистика, творчеството на Гьоте и пр. И пак на него се дължи въвеждането на литературната теория в обучението на студентите филолози, и то като се отхвърля всяко самоцелно теоретизиране, което отнема плодотворността на познанието. Оттук и критическото отношение към цяла система от схоластични понятия, лишени от всякакво по-конкретно проучване, но залегнали в основата на тогавашната поетика.

Въпреки всичко направено за издаване на основните трудове на М. Арнаудов, останаха непубликувани редица ценни проучвания и материали като събрания фолклор от долината на Горния Вардар (Тетовско), част от анкетата на Искра Арнаудова върху неговото научно дело, студията „Вдъхновение и мистицизъм у Яворов" (1957), преработените през 1968 г. „Основи на литературната наука", допълнената с множество нови материали монография върху д-р Иван Селимински. Не можаха да бъдат осъществени някои скъпи за автора замисли, за чието реализиране би бил нужен втори живот: книга за българския национален епос, трудове върху делото на Захари Стоянов и Йордан Йовков. „Психология на литературното творчество" трябваше да има две продължения — „Морфология на литературните жанрове" и „Философия на литературата като изкуство". Тях той не написа. Остави ги на младите български учени, които имат нужда не толкова от абстрактни упътвания, а от дела, от примери за истинско научно творчество и вдъхновение.

Застъпвайки един критически обоснован оптимизъм, акад. М. Арнаудов разчита преди всичко на нравствената и интелектуалната сила, която крепи народа ни в най-тежки изпитания. През 1968 г. на въпроса щастлива ли беше съдбата на България през преживяното от него столетие, той прави една преценка, която се оказва пророческа и за днешния момент: „*Трудно може да се окачестви съдбата на народа ни през близо един век с едно от двете определения — щастлива или нещастна. Имало е щастливи мигове — малки периоди на широко строителство в областта на духовната и материалната култура, където пролича колосалната енергия на този млад, жизнеспособен, трудолюбив, силен във воински подвизи народ, смаял света със своя бърз ръст и със своята несравнима духовна потенциалност. Дойдоха обаче други, по-дълги периоди на страдания и нещастия поради външнополитически и военни компликации, които се отразиха твърде неблагоприятно върху участта на държавата и народа. Сега, когато се намираме пред един нов, голям завой в ис-*

торията не само на българския народ, но и на целия свят, бих рекъл — ние стоим пред въпроса, да бъде или не за идеалите, които са вълнували човечеството в стремежа му към прогрес и свобода. Всички сме пред изпитание за съвестта си и за дълга си и важното е да се окаже българският народ на висотата на своето призвание при решаване на въпросите, които времето слага пред него“ (Обрешков 1968).

Към средата на XIX в. при обстоятелства, сродни на днешните в България, Огюст Конт издига забележителен принцип, който представя най-дълбоката политическа противоположност спрямо неговото време, еднакво насочен срещу крайностите на Революцията и идеите на Реставрацията. „On ne détruit que ce qu'on remplace“. Можем да разрушим само онова, което можем да заместим: безжизненото да се замени с едно ново духовно творение; недоразвитото да се развие; ценното да се съхрани; разрушените връзки да се възстановят. А това е формулата на цивилизацията, формулата на напредъка. Защото единственият истински бунт е съзиданието. И ако обществото като цяло може да узрее по-бавно за тази идея, толкова по-голяма може да бъде ролята на една научна общност при решаването на тази задача. Още повече, че подобни процеси са вече задвижени, че има нещо неизменно и обещаващо в тежненията ни като народ, правилно почувствано и вдъхновено изказано от предните дейци на българската култура: „Науката изисква абсолютна откровеност и всеотдайна честна преданост. Който гледа така на нея, той ще спечели битката в света!“

ЛИТЕРАТУРА

Арнаудов 1965: Арнаудов, М. Поети и герои на Българското възраждане. С., Български писател, 1965, с. 15.

Арнаудов 1967: Арнаудов, М. Личности и проблеми в европейската литература. С., Наука и изкуство, 1967, с. 351.

Арнаудов 1971: Арнаудов, М. Васил Евстатиев Априлов. Живот и дейност. С., Наука и изкуство, 1971, с. 120.

Арнаудова 1977: Арнаудова, И. Михаил Арнаудов. Човекът и ученият. Литературна анкета и характеристика. С., Наука и изкуство, 1977, с. 118.

Генов 1978: Генов, Кр. „Живот, изпълнен с оптимизъм. Сто години от рождението на акад. М. Арнаудов. Неизвестни факти за личността на големия български учен“. — *Отечествен фронт*, бр. 10419 от 6.X.1978, с. 7.

Обрешков 1968: Дамян Обрешков. Интервю с акад. М. Арнаудов. — *Отечествен фронт*, 27.1.1968.

Петров 1973: Петров, З. Връстник на следосвобожденска България. Акад. Михаил Арнаудов на 95 години. — Отечествен фронт, бр. 9012, от 7.X.1973, с. 6.

Тихолов 1968: Тихолов, П. Срещи и разговори с Михаил Арнаудов. — *Лит. мисъл*, 1968, № 4, с. 155.

Тодорова 1976: Тодорова, И. „Нашето новогодишно интервю. Акад. Михаил Арнаудов за годините и за себе си“. — *Лит. фронт*, бр. 53 от 30.XII.1976, с. 2.

ФОЛКЛОР

СБОРНИКЪ

ЗА

НАРОДНИ УМОТВОРЕНИЯ И НАРОДОПИСЪ

КНИГА XXXV.

СѢВЕРНА ДОБРУДЖА

ЕТНОГРАФСКИ НАБЛЮДЕНИЯ И НАРОДНИ ПѢСНИ

ОТЪ

М. АРНАУДОВЪ

ПРОФЕСОРЪ ВЪ СОФИЙСКИЯ УНИВЕРСИТЕТЪ.

ИЗДАВА БЪЛГАРСКАТА АКАДЕМИЯ НА НАУКИТѢ

СОФИЯ

ПЕЧАТНИЦА П. ГЛУШКОВЪ

1923

Титулна страница на първото издание
на сб. „Северна Добруджа“,
С., Печатница П. Глушков, 1923 г.

ФОЛКЛОРНИЯТ ФАКТ
(Наследството на Михаил Арнаудов)

Валентина Ганева-Райчева

Загледани напред към нови познавателни полета и перспективи, рядко отправяме поглед назад, за да осмислим научното наследство в хуманитаристиката. Годишнините са добър повод и за това. М. Арнаудов е възлова личност в науките за човека и е сред най-внушителните примери на българската фолклористична школа. Той поставя българската фолклористика в един познавателен контекст, който в последните години е особено актуален[1]. В много от неговите изследвания откриваме нишки за продължение на мисълта му. Един обновен диалог с него е голямо предизвикателство и отговорност. Това е така, защото с впечатляващата си ерудиция и обемно, в редица случаи основополагащо творчество, той се нарежда сред нашите предци, а не просто предходници (Живков 1999: 330). В неговата компетентност са различни познавателни пространства, които включват широка визия за културните явления и културния процес.

М. Арнаудов възприема и следва идеята за възможното многообразие от погледи към обектите на познание. В съгласие с тезата на френския фолклорист А. ван Женеп той определя фолклористиката като синтетична наука. „*Практически фолклористиката е наука за мисъл, творчество и вяра на народа. Тия области на народния дух и народния живот са твърде богати откъм документи и твърде сложни откъм проблеми и методи*“ (Арнаудов 1968: 83).

Ученият се интересува от битието на доиндустриалните форми на традицията, от традицията на селото, затова ще се ограничa в руралния социум и в продуцираната от него фолклорна традиция. Според него фолклорната система на патриархалното село има три сфери — вяра, обредност, художествена култура. Вярата на народа е идеологическият корпус, който определя единството на класическия фолклор. Тези сфери се изучават не като самостойни прояви, а в тяхната връзка с други факти на традицията. В своите изследвания ученият следва принципите на културноисторическата школа, като позицията му е реставраторска — наблюдава се живият фолклорен процес, но се търсят предишните му състояния и предишните му форми (вж. Живков 1999: 323).

Понятието „фолклорен факт“ може да се тълкува в два аспекта, които са взаимно свързани: в плана на структурния анализ и в методологически план — като методика за регистрирането и изучаването на фолклора.

[1] Вж. например тезата му за неразривната връзка на фолклористиката с етнологията в Арнаудов 1968: 11—135; също Живков 2000: 4—5; Живков 1999: 310—341; Бочков 1998.

В първия план фолклорният факт е свързан с идеята за фолклорния синкретизъм. Тя доминира в определени периоди в науката за фолклора. В средата на XX в. в рамките на културологичния анализ, опирайки се на Веселовски, М. Каган развива идеята за вътрешнохудожествения синкретизъм на фолклора в традиционното общество и най-вече в селото (синкретизъм на музически и пластически изкуства) и неразривната обвързаност на художественото и утилитарното във фолклорната култура. Като имат предвид социални ситуации в рамките на това общество, в които продуктите на културната дейност се обособяват като стока и изискват специализация, някои автори настояват да се мисли за синтезност, а не за синкретизъм при отделните фолклорни видове (вж. Бочков 2002: 39).

В центъра на един структурен модел на фолклорната култура според съвременната наука за фолклора е създаването на фолклорните факти. Това определя специалното внимание към отношенията субект — културна дейност — културен текст. Фолклорният факт се разглежда като напрежението между формално построения смислово недовършен текст и общото значение, което го осмисля; структурираността, която се постига във фолклорната среда (вж. Бочков 2002: 35—46 и литература).

От социалните ситуации, които продуцират фолклорно творчество, М. Арнаудов проявява особено предпочитание към ритуала. Творчеството му разкрива предразположения към мит, вяра, магия, изразени в обреди като нестинарство, кукери, русалии, лазарки и др. (вж. Арнаудов 1969; Арнаудов 1971; Арнаудов 1972). Ако проследим изследванията му върху обредността, ще видим, че ученият разглежда обреда в неговата органична цялост — действие, песен, танц; идеологически основания (магия, вярвания, нормативни предписания), опирайки се и на народната етимология. Тези компоненти се показват в тяхната взаимовръзка.

В изследванията на М. Арнаудов обредното действие е представено във всичките си детайли, като не се отминават полово-възрастовата и социалната характеристика на обредните лица, описанията на обредните вещи, свързаните с практиката вярвания, предписания, забрани и заедно с това се пресъздава социалнопсихологическата атмосфера, която поражда обичая. Ученият ратува за очертаване обсега на проучвания фолклорен факт, пътищата на неговото движение. Къде, в кои места „поверие или обичай са се сраснали с бита и в кои региони явлението е заето, преобразено". Настоява да се има предвид макроконтекстът на фолклорните факти — особените исторически, географски и културни условия, при които „се е зародил, развил и опазил един обред". Според него чрез изометричния метод може да се получи търсената картина и да се създаде атлас на духовната и материалната култура на един народ.

Основните търсения на учения се насочват към изясняване смисъла на обредите, на техния произход и исторически развой. Това се постига чрез разчленяването им на сегменти и изследване на всяка част поотделно (вж. „Еньовден" и „Кукери и русалии"), чрез поставяне на явленията на широка сравнителна основа чрез паралели със славянски, балкански, източни, гръко-римски и др. традиции. Така той вписва българските обреди и легенди в един общ културен контекст.

Изследователят е привърженик на Фрейзър и търси във всеки културен факт рефлексията на магията. За разлика от учителя си Ив. Шишманов, който проявява интерес към социологическите аспекти на фолклорната култура,

Арнаудов разглежда обредността най-вече като проявление на магическото мислене, като магия в действие. Следвайки Фрейзър, той развива идеята за християнските наслоявания върху езичеството. По отношение на генезиса на явленията ученият вижда решаващото влияние на гръко-римското наследство, както и на местното тракийско наследство.

Арнаудов познава детайлно българската обредна култура. В стремежа си към обхватност и пълнота той привежда примери от наличната литература по проблема, от цялата българска етнична територия, като добавя и своите лични наблюдения. По този начин създава цялостна картина на проучваното явление в неговите локални варианти.

Изследователят не успява да изведе в теоретични обобщения обредността като социокултурен регулатор, обредите като система за социализация на човека, като част от личния опит, от житейската съдба на отделния човек; да покаже функционирането на цялата културна система, но неговите изследвания върху българската обредност са непреходни, защото заедно с прецизното събиране и излагане на информацията той откроява универсалния характер на обредните системи (вж. Живков 1999: 324).

Ученият показва социалната значимост на общуването чрез фолклора, разкрива символния смисъл, който се губи вън от дадено действие и ситуация (особености на фолклорното, сполучливо определени от Пл. Бочков чрез метафората на ехото — вж. Бочков 2002: 40—41).

Насочвайки вниманието си към културните дейности (творчество — общуване — познание), ще видим, че извеждането на една от тях на преден план определя и акцентите на различните изследователи към фолклора: творчество (на фолклора се гледа като на художествена култура), общуване (преимуществено се обръща внимание на контекста на функциониране на фолклора), познание (извежда напред гносеологическия възглед, че фолклорът е средство за предаване на социален и културен опит[2]). За М. Арнаудов фолклорът е реализация на креативните способности на човека и човешките групи.

Той обръща еднакво внимание на културни обективации, които са неотделими от дейността, от комуникативната ситуация (паремии, благословии, клетви, вярвания), наблюдаеми и във всекидневното поведение, на текстове, които се отличават с по-голяма организираност, с по-висока степен на автономност от дейността. Те също са обективация на поведение, идея, но притежават по-сложна структура (приказки, юнашки епос, песенни единства).

Редица свои изследвания Арнаудов посвещава на текста, на творбата — най-малката значеща единица на културата от фолклорен тип. Разглежда я като елемент на силно ритуализирана и семиотично организирана култура. Разбира се, ученият не достига до идеите, развити от контекстуалистите и привържениците на комуникативната гледна точка, че текстът във фолклора е среда за непосредствено общуване, условие и средство за комуникация, един процес, където основното отношение е текст към контекст.

За Арнаудов мотивът, сюжетът, поетическата формула, мелодията са прафеномени, запаметяващи устройства в културата, които са в основата на

[2] В морфологичен аспект фолклорната култура се представя като три взаимосвързани системи: на деятелите: индивид — общност — общество; на дейностите: творчество — общуване — познание; на ситуациите: труд — ритуал — празник (вж. Бочков 2002: 40).

фолклорното изкуство като дейност и резултат. Той се спира на някои от тях, съзнавайки културологичната им значимост и включва фолклорното проучване в един по-широк кръг от явления. Например в „Сказание за възобновата на българското царство“ ученият показва, че това е основен мотив в етничното ни самосъзнание. Като тръгва от библейските му корени и неговата психологическа същност, той стига до самостойна теория за сагата. Един мотив е повод за изследователя да навлезе в психологията и генеалогията на културната традиция, да тълкува културата като памет, като процес на постоянно връщане към трайни духовни продукти. В такъв широк аспект М. Арнаудов разглежда баладните мотиви за невярна Груйовица, за невеста и гурбетчия, за делба на двама братя. Той е един от първите, който прави морфологичен анализ на българската приказнична традиция и предлага теория на приказката. Оставя ни важни наблюдения върху юнашките и хайдушките песни, благословиите и клетвите. Достига до системата на фолклора — обредни цикли, жанрови форми (Живков 1999: 327).

Погледът към контекста на изпълнението, разглеждането на песенния/прозаичния текст като част от една по-обща система насочва към днешните разбирания за фолклора и фолклорното. Ученият представя всеки фолклорен факт като специфично взаимодействие между естетическо (в частност художествено) и приложно. Последното има различни измерения и цели: магическа (въздействие или преобразуване на действителността в желаната посока); историческо знание и познание за света изобщо; утвърждаване на поведенчески и морални норми, на определена ценностна система.

Арнаудов показва във фолклора фолклорния факт и неговия интерпретатор, като проявява явно предразположение към психологически нагласи и особености, които откриваме в широк диапазон — от тълкуването на единичния факт до сложните светове на индивидуалната и общностната психика, без да се отива към психоанализата.

Той ни завещава основни принципи на фолклорната система. Фолклорът като художествена традиция се разглежда като идеологическо образувание, което съдържа митология и религия, историческо съзнание и естетически принципи на народа; като социална дейност, която има своите носители и творци; като синкретично единство на художествени форми, тясно свързани с бита.

Адекватната методология е важна процедура за откриване на истинността на фиксираните явления и знание, инструментариум за достигане до истината. М. Арнаудов за първи път у нас поставя въпроса за методите на изследване във фолклористиката и показва адекватността на „емпиричния“ и сравнителния метод. С цялостната си изследователска дейност той изразява убедеността си, че фолклористиката не е книжна наука, че събирателската дейност е от първостепенна важност и е в основата на научния опит. Един от пътищата за преодоляване на импровизацията в едно научно изследване за него е емпиричното проучване. То включва система от идеи и свързани с тях процедури за набиране на информация за културни и социални процеси и явления. Ученият пледира за работа върху конкретни фолклорни факти, изучаване на тяхната същност и условията на развитието им, за проучването им там, където те са „жива действителност“ (Арнаудов 1968: 105). „*Да се проумее духовната атмосфера в селските хижи, характера и живота на народа и ролята на отделната личност в създаването и предаването на песенните мотиви*“ (Арнаудов 1968: 105). Така според него ще се избегнат абсурдните изводи, за-

щото ще се разбере „връзката със стопанския бит, със системата от понятия за света и неговата причинност".

В емпиричното проучване на фолклора М. Арнаудов акцентира върху няколко неща. Едното от тях е, че наблюдението и документацията на фолклорни явления изискват специализирана подготовка. *„Имало е и у нас, както и другаде, любители на фолклора, които са пристъпвали към записване и анкети, преди да са получили каквато и да била теоретична подготовка... Този, който игнорира синтеза и теорията, прави лоши описания, защото не знае какво да вижда и търси"* (Арнаудов 1968: 106—107).

Основна процедура за събиране на фолклорни факти, или както неведнъж ги нарича М. Арнаудов, документи, е анкетата. Според него въпросниците трябва да са с ясна форма и ограничен брой проблеми. Той е първият, който използва фолклористичната анкета за монографични цели, т.е. събира и обработва информация във връзка с изучаването на един проблем (Живков 1999: 320).

Арнаудов акцентира и върху емпиричното проучване. То е необходимо за проверка на идеи и хипотези, които се лансират в науката. Това се наблюдава и в неговите изследвания. В първото издание на „Студии върху българските обреди и легенди" Арнаудов разглежда нестинарство, Герман, кумичене и ладуване в единство, като ги обединява около деня на лятното слънцестоене. В по-късното издание това обединяване отпада и обредните практики се разглеждат поотделно в тяхната дълбочина. Ученият се отказва от категоричността на свои оценки, приложеният фактически материал е разширен, внимателно борави с мнения и хипотези (вж. и Беновска 1978).

Според Арнаудов хипотезите трябва да са „еластични, профирни", за да могат да се променят при нови факти и документи. Напредъкът в науката според него се състои в *„постепенно приспособяване на теорията към фактите, на концепцията към перцепцията, на мисълта към опита"* (Арнаудов 1968: 113). Това е безкраен път, който съпътства научните търсения. Ученият отчита субективния елемент при всяко изследване и всяка теория, творческото начало при всяка анкета и синтез. Обявява се срещу необоснованите и повърхностни хипотези, срещу мистификации в митологически дух. Той е за трезво изследователско мислене, срещу романтичните възгледи на записвачите от по-старото поколение. Проверката на фактите според Арнаудов е необходима за достигане на вярна картина и разбиране на отношенията. Настоява за повторно записване на фолклорни факти през определен времеви период, както прави с нестинарите от Странджа (1913, 1933 г.).

Изследователят изразява позицията, че индуктивният метод е подходящият за фолклористичното изследване. Учените, работещи в областта на фолклора, *„събират, групират, обясняват отделните факти и чак след това идва ред на синтеза"* (Арнаудов 1968: 113). Преходът от частното към общото, от отделните наблюдения към обща концепция, води до общо ново знание.

Интересът към същността на фолклорните явления в границите на конкретна етнична традиция е с оглед на прилагането на сравнителния метод. Чрез него се стига до по-общи хипотези и до теории или закони. Те са необходим етап от познанието: от класификация към закономерности, принципи. Сравнителният метод според Арнаудов може да има различни цели — генезис, сходство и родство на културните факти, типология и др. Важен принцип за учения е, че този, който „познава само един факт, той не познава нито един". Сравнителният принцип е основен инструмент за изследване на културните процеси

и явления като проява на единичното, особеното и всеобщото в историческия развой. Ученият предупреждава за възможни „злоупотреби“ със сравнението, макар че увлечен в търсенето на генеалогията на определени фолклорни факти, изпада в такава ситуация, прувеличавайки ролята на римски и гръцки традиции върху нашата обредност, на турска традиция върху българските вълшебни приказки.

Прецизните анализи на М. Арнаудов, реализация на избраната и последователно следвана от него методология, и днес са познавателна норма. Актуалността на работите му в областта на фолклора се дължи на системното виждане на явленията в тяхното културологично начало и широта, във връзката им с достиженията на другите науки за човека (етнология, антропология, етнография, народопсихология, обща психология, социология, антропогеография); в извеждането и утвърждаването на теренното изследване във фолклористиката като самостоен изследователски процес. Непреходни са много от идеите му, респектира изследователският му подход: стремежът към универсалност в избора на възможните гледни точки, свободното боравене с източниците, критичният усет и самостойната мисъл. Със своето творчество той вписва фолклористичната проблематика в по-широко изследователско поле, това за единството и многообразието на културното развитие на човечеството.

Как познаваме това, което ни остави М. Арнаудов, доколко възприемаме и осмисляме неговите идеи като научно наследство, ще покажат нашите научни дирения, а ще отчетат тези, които идват след нас.

ЛИТЕРАТУРА

Арнаудов 1968: Арнаудов, М. Очерци по българския фолклор. Т. 1. С., 1968, 83—113.
Арнаудов 1969: Арнаудов, М. Очерци по българския фолклор. Т. 2. С., 1969.
Арнаудов 1971: Арнаудов, М. Студии върху българските обреди и легенди. Т. 1. С., 1971.
Арнаудов 1972: Арнаудов, М. Студии върху българските обреди и легенди. Т. 2. С., 1972.
Беновска 1978: Беновска, М. Михаил Арнаудов като изследвач на българската обредност. — *Български фолклор*, № 3, 16—27.
Бочков 1998: Бочков, Пл. Фолклористични аспекти на етноложкото познание. — *Български фолклор*, № 1—2, 150—158.
Бочков 2002: Бочков, Пл. Увод във фолклорната култура. Лекции по фолклор. Пловдив, 2002.
Динеков 1978: Динеков, П. Михаил Арнаудов и българският фолклор. — *Български фолклор*, № 3, 3—15.
Живков 1977: Живков, Т. Ив. Народ и песен. С., 1977.
Живков 1981: Живков, Т. Ив. Фолклор и съвременност. С., 1981.
Живков 1987: Живков, Т. Ив. Етнокултурно единство и фолклор. С., 1987.
Живков 1999: Живков, Т. Ив. Михаил Арнаудов и българската етнология и фолклористика. — В: Т. Ив. Живков. До следващата запетая... (изследвания и публицистика). С., 1999, 310—328.
Живков 1999а: Живков, Т. Ив. За Михаил Арнаудов — осем години по-късно. — В: Т. Ив. Живков. До следващата запетая... (изследвания и публицистика). С., 1999, 329—341.
Живков 2000: Живков, Т. Ив. Увод в етнологията. Пловдив, 2000.

НОСИТЕЛЯТ НА ФОЛКЛОР В ИЗСЛЕДВАНИЯТА НА МИХАИЛ АРНАУДОВ

Светла Петкова

Името на Михаил Арнаудов поражда представата за впечатляваща интелектуална енергия и научна продуктивност, за богатство на идеи и интерпретативни качества на учен от европейски мащаб — фолклорист, литературовед, изследовател на култура с изключителна ерудиция. Значителен е приносът му в установяването на основни методологически принципи във фолклористиката, нагледно представени в собствените му изследвания. Отбелязани са и заслугите му към проучването на носителя на фолклор. Моята задача е да разгледам по-внимателно тази страна от фолклористичните му занимания — смятам, че тук се открояват съществени черти от изследователския профил на изтъкнатия учен.

Подходът на М. Арнаудов към субекта на изпълнителството във фолклора е плодотворен и има своите предимства на първо място поради факта, че ученият отдава голямо значение на ***емпиричния метод***. Това качество на неговата изследователска нагласа е изтъквано неколкократно предвид оперативното значение на метода във фолклористичното познание. Изключително съществен е собственият теренен опит с оглед на проблема, който ни интересува и който не е анализиран в детайли. Благодарение на този опит изследователят улавя различни страни на културния феномен „носител на фолклора“ — носителят като създател (автор) на художествени ценности (и тук се акцентира върху творческата психология), като изпълнител (интерпретатор) с определено комуникативно поведение, като изразител на колективни нагласи. Споени в едно цяло поради спецификата на фолклора, творчеството и изпълнителството зависят от различни фактори — субективни, жанрови, контекстуални, ситуационни.

Арнаудов обяснява същността и аргументира предимствата на „емпиричеcката метода“: „*Преди да си съставим каквито и да било окончателни идеи върху даден кръг сродни факти, ние трябва да поработим дълго върху самите конкретни факти, като ги изучим обективно и непредубедено, като ги схванем в тяхната същност и в техните условия за развитие. Касае се да свикнем с точни възприятия и наблюдения, така че да не твърдим нищо напр. за народни песни, за религиозни обичаи, за суеверия или за поетически традиции, преди да сме имали възможност да ги проучваме там, гдето те са още жива действителност*“ (Арнаудов 1996/1: 105)[1]. Указанията си той прилага на практика, осъществявайки теренни изследвания, наложили се като образци на фолклористична събирателска работа[2]. Те са красноречиви доку-

[1] Вж. и Динеков 1978: 7—8, 13—14; Беновска 1988: 6; Живков 1990: 7—9; Специално за обредността — Беновска 1978: 19, 23.

[2] Арнаудов 1913, 1913а, 1918, 1923, 1930, 1930а; Пенчев, Анчев 1999.

менти за това как емпирикът е наблюдавал непосредствено и е документирал прецизно „живата действителност“ в лицето на изтъкнати певци и свирачи, разказвачи, изпълнители на обреди. Този вид изследователски труд е предварително обмислен, подготовката за анкетите и наблюденията е сериозна, държи се сметка и за психологическия фактор, включително обусловеното от „*личната нота в мирогледа и от духовната природа на учения*“.

Интересът на Арнаудов към отделната личност — творец и изпълнител — е в съответствие с цялостното му виждане за фолклора като художествена ценност, като изкуство. Още през 1913 г., обобщавайки своите наблюдения върху отделни певци в Еленска околия, той обосновава възгледа си за народната поезия (и за фолклора изобщо) — сплав от ***лично и колективно творчество*** с превес на личното „*в естетическата ивица на развитие*“ (Арнаудов 1913а: 33). Имайки пред себе си вероятно и други материали, през 1914 г. в статията си „Народен поет и народна песен“ отново анализира принципите на творчество и (творческо) възпроизвеждане, както и характера на художествения продукт. И отново подчертава ролята на надарената личност в механизма на един процес, занимавал учените умове и преди него, неразбран от романтиците и не намерил задоволително обяснение: „*Народната песен не е току тъй „народна“. Ако тя е анонимна и ако се чува от много уста, това съвсем не значи, че е била още от момента на своето възникване без определен автор. Песни могат да съчиняват само известни лица, а не всеки, кой и да е; песни могат да учат, да помнят и да възпроизвеждат без изменения или с изменения само избраници, водени от природен дар или от нужда. В много отношения „народната“ поезия представя също такова лично творчество и също такова професионално изкуство, каквото е нашата лирическа или драматическа литература, свързана с това или онова име. Трябва да се подчертае обаче, — като една съществена разлика, покрай сходството, — и това: певецът у народа се явява твърде рядко като новатор*“ (Арнаудов 1914: 397). Приоритетът на ***изтъкнатата творческа личност*** е теза, която Арнаудов поддържа, развива, постоянно напомня и в по-нататъшните си изследвания през 1934, 1942, 1960 г.[3]

Как всъщност той подхожда към своите живи извори на фолклор, как представя хората, с които е имал личен контакт и чийто репертоар или отделни изпълнения е документирал?

В неговите теренни проучвания срещаме описания на ***срещата между носител и събирач***, включително ***физически портрет*** на някои от интервюираните лица — певци, разказвачи, калушари, нестинари. Не е пропусната и предисторията на срещата — кой му е препоръчал определен изпълнител, защо се е насочил към него. Завладяващо звучи например малкият откъс, в който ситуацията и човекът застават осезаемо живи пред нас: „*През един горещ ден на август аз се запътих за махалата на Василя* (за известния певец Васил Димов от Еленско — б. м., С. П.). *Нито жива душа, нито куче в пустото, като мъртво, селце. След дълго чакане, мярна ми се най-сетне една бабичка, която се връщаше с набрана шума от гората; тя ми посочи къщата, която дирех, като ме посъветва, да потърся човека, ако го няма там, на нивата му току над село. Намерих Василя на нивата, зад рало с два вола: мургаво, слабо лице, умно изражение, вид на 40-годишен човек (всъщност той бе*

[3] Арнаудов 1996/1: 127—130; Арнаудов 1942: 580—582; Арнаудов 1960: 293.

47-годишен баща на 9 деца, от които две вече женени; женил се, кога бил на 17 години). Без забикалки, изложих му целта на идването си и го помолих да остави за няколко часа работата си, срещу възнаграждение за загубата. След малко двоумение (работата му бе напреднала и до вечерта трябваше да се свърши с тая нива) той склони да задоволи любопитството ми; възнаграждение обаче отказа да приеме категорически. Приседнал на сянка под чардака на къщицата в нивата му, аз почнах да го разпитвам за кърска работа и грижите му, после преминах на темата си" (Арнаудов 1913а: 11—12). Четейки тези редове, всеки фолклорист може да ги съпостави с някои собствени „тръпки от терена". Описанието на разговора с нестинарския векилин Киро Костадинов също се предхожда от описание на човека: „*Той, Киро Костадинов, беше 68-годишен, родом от Ургари. Възвисок, облечен, както всички селяни, в черночервеникави дрехи, салтамарка отгоре, имаше тъмно и слабо лице и замислен поглед*" (Арнаудов 1996/2: 442).

„Възвисок и сух" е и Спасо Милошов от Прелюбища, Тетовско, „*на 47 години, неграмотен, той проявяваше забележителна интелигентност и духовитост, говореше твърде приятно и разказваше без всяко стеснение приказки, или пееше и диктуваше песни. (...) Прякорът му Рикала е даден тъкмо за силния му глас, тъй като тук, както и в други наши краища, особено на запад, „рика" значи реве, вика*" (Арнаудов 1924: 38). С краткост се отличава описанието на известната Безцена Софрева: „*Тя беше доста западнала физически, обаче обладаваше великолепна памет за чуто и видяно и особено за народните песни. Беше почти загубила зрението си*" (Пенчев, Анчев 1999: 298—299).

Специално ще отбележа, че облеклото (мъжка, женска, невестинска носия), важна част от „езика" на тялото, е характеристика, която М. Арнаудов не пропуска да отбележи, заедно с названията, в теренната си документация — и при отделни лица, и като локална културна специфика. Твърде показателни в това отношение са някои от теренните му бележки, например тези от Тетовско (Пенчев, Анчев 1999: 68—94; 295—298).

Място, време, обстоятелства, предистория и участници в срещата, всичко това оформя комуникативното събитие в контекст — така, както и днес се схваща значението му в теренната фолклористика. Изключително полезен в това отношение е пътният дневник от научната командировка в Македония — той говори за начина, по който е схващана фоновата база на „терена" като цяло; говори и за една обмислена предварително концепция върху обхвата на теренното проучване и методите на провеждането му. „***Мизансценът***"[4] е документиран многопланово от погледа на едно будно за културните феномени изследователско око. Тази особеност в практиката на Арнаудов може да бъде проследена в подхода му към обредността — такъв неизолиран пример е комплексното представяне на наблюдаваните действия, събития, типове изпълнители при нестинарски игри на определено място в определено време[5].

Характеристиките на личността обикновено се дават в контекста на социалната и екологичната среда — личи един културологичен поглед, който обхваща: биографични данни (жизнен път — личностни специфики, обучение, занятие, пътувания; кризи), родно и обитавано място, регион; културни

[4] По Гофман 2000: 33—35.

[5] Арнаудов 1996/2: 410—530 („При нестинарите в Странджа").

влияния, източници на репертоара, творчески вкусове и пристрастия; светоглед и самооценка; поведение по време на изпълнение, изпълнителски стилове.

При певицата Стояна Драгостинова индивидуалното се откроява на първо място във връзка с житейската ѝ съдба — с факта, че трийсет години не е пяла и възпроизвежда песните без мелодия, рецитирайки ги: „*Песента течеше в зависимост от яко споената верига на репродуктивни асоциации, и за съзнанието съдържанието се разкриваше само постепенно, а не отведнъж. Опитвах ли да я накарам да повтори някой стих, след като бе го отминала с няколко други стиха, баба Драгостиница се пънеше, изгубваше нишката и трябваше да захваща пак отново — досущ като учениците, зазубрили урока си. Тя не разполагаше свободно с репертоара си, за да поправя тук и там, а го владееше като нещо цяло, всеки момент готово да се прояви, но ни веднъж не подлагано на съзнателна художествена обработка*“ (Арнаудов 1913а: 9). Неочакваното за тази изпълнителка е, че в младостта си заедно с друго момиче съчинила песен по действителна случка („Момък умира в чужбина“). Трагичното събитие намира отзвук в душевната ѝ нагласа, тъй като личните ѝ вкусове и предпочитания били към „жалните“ песни, юнашките не я привличали. А в достоверността на това, което се пее, вярвала дълбоко (Арнаудов 1913а: 10). Този конкретен пример за създаване на песен хроника ученият използва, за да илюстрира принципите на народнопесенното съчинителство изобщо: „...*Певецът си служи със завещаните от прадеди поетически клишета, така че личното негово изкуство се състои само в това да вкара една нова материя в калъпа на традицията и да намери преходните членове, които свързват типическите места*“ (Арнаудов 1914: 402)[6].

И още една мисъл около спецификата на фолклора се подхранва от конкретните емпирични данни — за отношението фолклор — действителност при хроникалния тип поетическо изобразяване: „...*всичко носи печата на една реалистическа картина, на една вярна репродукция. Имена на героите, обстоятелства на случката, чувства и думи на лицата, топографията най-сетне — те пазят напълно автентичния си характер. Никаква измислица, никакво украшение с помощта на чужди за случката, времето и мястото подробности*“ (Арнаудов 1913а: 22). Хроникалното опоетизиране на действителността е всъщност един от пътищата за възникване на песните у народа — произходът им като самостоен проблем е преплетен и с въпросите на вариантността. Арнаудов им отделя специално място, но пак ги разглежда във връзка с индивидуалното творческо начало, с творческата психология, с различната употреба на народнопесенните техники в изпълнението на отделни носители (Арнаудов 1913а: 21—34).

За разлика от Стояна Драгостинова, в лицето на певеца гъдулар Васил Димов Арнаудов открива творческото изпълнителство: „...*щом записах само две песни от Василя, за мене бе ясно: отпреде си имах певец от съвсем особен*

[6] Арнаудов привежда сведения и за слепия гъдулар Михаил Железчев от с. Хаджилари, от когото мнозина в Северна Добруджа учели песните си. За него разказвали, че „*съчинявал песни, кога станел някой „помен“, някое „чудо“. Умрели брат и сестра, убили някой момък, кога отивал на сбор — той изваждал песен, щом чувал новината*“ — Арнаудов 1996/1: 458. Вж. там и за други певци, някои от които непосредствено анкетирани от Арнаудов — 450—458.

тип. Благодарение на своята поетическа натура, на един вроден усет за хубавото, чужд на другите певци, Васил подхващаше и развиваше съвсем своеобразно широко познатите мотиви. Нови песни той не измисляше, нито нови подробности: в материално отношение вариантите, що чух от него, не донасяха съществено отклонение от записаните по-рано. Толкова повече биеше в очи разликата досежно стила, досежно композицията и изображението. Певецът разполагаше несравнено по-свободно с общите поетически ресурси, отколкото обикновените рецитатори. От неговите уста ний имаме такава редакция на баладите за „Делба на двама братя“ и за „Маноил майстор“, гдето явно личи едно непознато обилие на словото – едно разширение на песента до малка поема – и една по-субективна маниера. Разбира се, като истински народен певец, авторът пак отсъства от произведението: но това не е тъй абсолютно, както другаде“ (Арнаудов 1913а: 13). По-нататък Арнаудов изброява в какво се изразяват импровизационните качества на певеца – успешни песенни преходи, задържащи вниманието на слушателя, добра техника на подредбата в дълги творби, умение да подчертае моралната поанта. Всички тези качества граничат с професионалното певческо изпълнение, което при Димов е било част от биографията му на певец и гъдулар („цигулар“) (Арнаудов 1913а: 12—13).

Аналогия между типовете певци, представители на които са Ст. Драгостинова и В. Димов, Арнаудов прави и в Предговора си към сборника на Ст. Ватев „Народната песен в Софийско“, разглеждайки и други представители на „двата главни типа певци“ — Жоте Илков и Вуче Ангелков (Арнаудов 1942: 582—584).

Друг даровит изпълнител е Христо Георгиев от с. Кралев дол, Софийско. Неговият „профил“ на творец изпълнител също се гради заедно с описание на физическото му излъчване — „*Пъргав и подвижен, възвисок, сух, с весел нрав и разговорлив, дядо Христо пее със силен глас, който съвсем не отговаря на слабия му външен вид и уморените му очи. Поканен да седне в кабинета ми, той поиска да каже, че може да остане и прав: „Нозе да ме боляя, сърце да ме не боли“. Изобщо, той прибягваше често до сентенциозни, пословични изрази и когато да напусне къщата ми, каза позната коледарска благословия: „Я от тука, Господ тука!*“ (Арнаудов 1960: 295). Пак в същата характеристика изследователят привежда думите на певеца, за да покаже неговия стил на изпълнение, и всъщност запечатва една твърде важна документация за вътрешната гледна точка: „*Имал обичай дядо Христо всякога, когато пее, и да свири. Гъдулката му е негов неотлъчен другар. „Това ми помага“ – казваше той за нея, като го питах за свирнята. – „Ка двама ка пея... Оно посвири, па я траем. После я попеем, па оно трае.“ Именно започвайки всяка песен със свирня на гъдулката, догде свикне с новата мелодия и си спомни новия поетически мотив, Христо посвирваше малко, после запяваше и откак изпееше речитативно, твърде бързо, десетина-двайсет стиха, пак засвирваше, без да пее и така си отпочиваше с гласа. Свирня и песен се редуват в различни интервали, според настроението и увлечението.*“

Гледната точка на носителя, самооценката му, личните пристрастия и вкусове са важна страна от творческия портрет, която явно е имала съществено място в анкетите на Арнаудов, нещо повече, това е последователна стратегия в теренната му практика. Христо Георгиев е певец с „развито професионално честолюбие“. Експериментът на записвача да провери дали изпълнителят ще забележи грешките в изпълнението си показва, че самоконтролът не

му е чужд (Арнаудов 1960: 296). И при него, както при други изпълнители, Арнаудов поставя въпросите за отношението песен—действителност, за предпочитани песенни видове, репертоар, източници, реакции на публиката. Тук той отново се наслаждава на явлението „лична версия", „личен отпечатък" (в случая на песента „Делба на двама братя"), илюстрира го и го анализира: „*Версията, чута от певеца-гъдулар Христо Георгиев, изпъква като крайно интересен документ на лично пресъздаване, свързано в дълбоките си корени с целокупното народно творчество. Тя смело може да се мери в художествено отношение с обработката, чута от певеца Васил Димов от Тревненско, както я напечатах в сборника „Фолклор от Еленско". Само че докато повечето варианти от Софийско и Източна България не надминават 60, 80 и 140 стиха, а този от Тревненско е развит в 287 стиха (...), версията на певеца от Кралев дол достига 383 стиха. Тя се отличава не само с детайлно описание на случки и сцени, но и с по-богат анализ на душевни състояния и с една идейно-етическа тенденция, характерна както за самия автор, така и за средата, която го слуша и вдъхновява*" (Арнаудов 1960: 303—304). Заслужава внимание един акцент в подхода на Арнаудов към индивидуалното творческо начало — той подчертава ролята на личния светоглед, особено на моралната нагласа в отделни „лични" редакции. При възникване на нови версии, както е например в песента „Невярна Груйовица"[7], определено трябва да се отчитат тези промени, които певецът внася в съзвучие със собственото си и на средата виждане за морални норми и санкции. Т.е. разглежда се отново индивидуалната намеса в изпълнението като една от причините (или първопричина) за разместване и трансформации на песенни мотиви, за състоянието и развитието на „биологията" на песента.

Гледната точка на носителя към изпълнението и слушателската аудитория, към самия творчески продукт интересува М. Арнаудов и когато е пряко изказана от интервюираните. Изключително ценна информация е например записаното преживяване на калушар, който играе ролята на „припадащия" в обредния сценарий на калушарската игра: „*Като обикаляме болника, аз усещам, че се омайвам малко по малко. Когато пристъпя към ватафина, па сръбна от оцета и ме погледа в очите, аз се зашеметявам. Кога надвеси знамето над очите ми, аз усещам, че ми се примрежва пред очите, сякаш има мъгла. Кога вземем да обикаляме около гърнето, аз вече нищо не помня, нито какво прави ватафинът: като че ме носи някой. Кога ударят, та счупят гърнето, и се пръсне водата, аз омалаксвам, краката ми се подкосяват, и падам. После вече*

[7] За механизмите при възникване на „*една трета версия, твърде отдалечена по драматичен развой и нравствена идея*", в която: „*Авторът е загрижен не да доказва женското коварство в съгласие с толкова стари предубеждения и с първообраза на баладата, а тъкмо наопаки – да спаси женската чест и в съгласие с общоприетия морал и нравите на средата си да представи жената като неизменна другарка на мъжа, готова да го брани (...). Ако двете основни версии остават верни на завещаната от векове концепция с всичко, което там указва на чисто условни характери, третата версия, разклонение от втората, запазва наистина сюжетната си приемственост, но като приспособява приказнично-баладния елемент към семейните отношения в нашата селска среда (...)*" — вж. Арнаудов 1996/1: 553—554 („Вярна или невярна Груйовица? Към въпроса за възникването на баладните мотиви в народната песен", 533—570).

нищо не помня" (Арнаудов 1920: 167). Непосредствено след тази изповед записвачът привежда и думите на селянин, оздравял от калушарското лекуване[8].

Незаменим принос към ***психологията на обредното изпълнителство*** са и опитите на учения да вникне не само „отвън", но и „отвътре" в преживяванията на нестинари, да ги предизвика да се самоанализират, макар това да се оказва трудна задача. Като че ли певците са по-словоохотливи при очертаване на собствената си „материя", на приема ѝ сред народа, на собствените умения и „тънкости на занаята", а безспорно и психологията на певеца е по-податлива на самоанализ, в сравнение с опитите да се вникне във вътрешния строй на нестинарското обсебване. С оглед на тези специфики опитите да се събере всичко, което е било възможно, за да се получат по-дълбоки психологически анализи, е достоен за адмирация.

Представянето на лично наблюдавани нестинарски изпълнения[9] е изключително богато, детайлно, всестранно. В многостранното научно изчерпване на явлението, наред с анализа на обективните страни в същността му, се откроява един тънък изследователски усет към ***телесните и личностните измерения на човешкото***. Описанията на играещите в огъня „прихванати" са пластична картина на „нестинарската треска" — религиозно-екстатичния унес на телата, инструменталното начало като партньорство в свещенодействието, личностите, носещи своята собствена човешка история. Като герои с главни роли в събитието те са органична част от своята група (среда), определено дистанцирани спрямо чуждите (външните зрители), понякога непроницаеми или неспособни да дадат отговор на редица въпроси.

Ще добавя още едно изследователско качество на тереиста и учения Арнаудов — това е интуицията му към ролята на детайла в изграждане на ***контекст*** (на събитие, явление или ситуация). Ето един красноречив документ за ситуация на записване: „*Тези „песни на летен панагир" записах приседнал на един буков корен до аязмото на св. Константин* (край с. Ургари — б. м., С. П.), *като си послужих за подставка с една дъска, взета от аязмото. Когато да слажи дъската пак на мястото ѝ, добродушното момче, тъй услужливо, каза благоговейно: „Нека прощава св. Костадин!" Думите показваха колко строго и искрено се тачи тук светецът и какъв страх имат селяните да взимат или повреждат каквото и да било от аязмото. Научих се, че и плодовете от дърветата в оградите около аязмото не се бутали от никого, там си и окапвали.*" След това малко отклонение отново се подхваща основната тема: „*Като стана дума за гласа и за текста на песните, момчето каза: „Ние казваме: на песни майстор няма. Пеем ги на 50 тюрлии." Мнението му беше, че при повтаряне могат да се менят думите в текста, като остава еднакъв само гласът*" (Арнаудов 1996/2: 453).

[8] „*Като ме донесат и сложат на чергата, догде играят калушарите около мен, аз усещам, че омалаксвам, дохожда ми дрямка. Като ме подхвърлят калушарите с чергата нагоре, аз се събуждам, и зема да ми става по-добре, по-леко. Когато захванат калушарите да ме прескачат, аз усещам като че някой зима от болката, и мене ми става все по-леко... А кога се счупи гърнето, мене като че някой каже: Ставай, па бегай! И аз скоча и побегна, и се усещам здрав. И оздравям, па това си ти е*" (Арнаудов 1920: 167).

[9] Имам предвид изследването „При нестинарите в Странджа. Впечатления и материали от едно пътуване в 1933 г." — вж. Арнаудов 1996/2: 410—531.

Проучвайки отделни певци, разказвачи, обредни роли и изпълнители, Арнаудов всъщност е посветил голяма част от изследователската си енергия на изпълнителството във фолклора изобщо — и това трябва да се подчертае — на изпълнителството като артистична (и) творческа дейност. Обобщенията му в тази сфера имат новаторски за епохата си и определено приносен характер:

На първо място ще открои разработената от Арнаудов ***типология на народните певци.*** За проучването на фолклорното изпълнителство това е съществен принос, актуален и днес. Според творческата свобода в стила на изпълнение той разграничава певци-автори и певци-репродуктори: „*От певеца-автор, проявил таланта на изобретател, до певеца-репродуктор, който борави изключително с чужди мотиви, ний имаме дълга една стълбица на постепенни преходи, неподатлива за точни разграничения*“ (Арнаудов 1914: 398). Разказвачите също проявяват или не „*своя индивидуален стилен печат*“, както това се наблюдава при Георги Илиев от Церецел (Арнаудов 1930: 16). Арнаудов отбелязва и трети тип певци импровизатори: „*Като запомнят подобно на изпълнителите от втория тип, само сюжетната схема по предимство, те не изработват, не създават постоянен текст, а всеки път го менят, като се ползват от арсенала сюжети, епизоди, мотиви, образи, формули, които владеят*“ (Арнаудов 1942: 583). Импровизиращите своите „формули за щастие“ в „ритмична проза“ коледари рецитатори са отделен вид изпълнители (Арнаудов 1913: 138—139). Липсата на умения за импровизация също е характеризираща изпълнението особеност. От друга гледна точка, темпото на изпълнението, свързано с импровизирането, действа като белег на различието: „***Два типа певци:*** *едни, които бавно редят, помнят добре (като Спасо Милошов) и други, които в превара импровизират, затова пропускат, нито пък помнят току-що казаното (като Никола Янев)* (Пенчев, Анчев 1999: 69).

Според връзката с инструменталното начало се изтъква, че някои мъже певци са и свирачи, а други не. В тази посока на разсъждения, въпреки че според Арнаудов „разпределение на песните по пол няма“ (няма типично женски или типично мъжки песни — по материалите му от Еленско и Македония), той обръща внимание върху полово-ролевите типове „мъж свирач“, „мома хороводка“, „момък коледар“, „мома лазарка“. Изтъква и факта, че жените са основните пазителки на песенната традиция. При носителите на приказки също подчертава, че „разказват не само мъжете, но и жените“ (Арнаудов 1978: 9). Професионализмът при някои мъже свирачи (В. Димов от Еленско) и при просяци певци (Гуце Костов от Софийско, Михаил Железчев от Северна Добруджа) е друг разграничителен белег в типологическата характеристика на песенното изпълнителство.

Личните наблюдения и материали върху отделни носители онагледяват (и проверяват) успешно вижданията на Арнаудов и върху други основни въпроси — ***генезис, вариативност, поетика на народната песен.*** Промяната на обема (разширяване или стесняване) в някои лични версии води според него до преминаване на творбата в друг песенен вид (цикъл) и до налагане на друг стихов размер. Той описва подобни движения — от обредна към новелистична версия (Арнаудов 1914: 399—401), говорейки за „личния отпечатък“ в „баладната редакция“ на Васил Димов, или от юнашка към обредна (Арнаудов 1942: 575), с предполагаем принос на Вуче Ангелков. С важно теоретическо значение в изследването на епоса е и следният извод: „*Въпросът за възникването на нови варианти, версии и самостоятелни песни чрез личната нота във възпроизвеждане на песента отваря друг един не по-маловажен въпрос: тоя за произ-*

хода на народния юнашки епос. (...) Едно и също съсловие е от край време носител на епическата сага: това на обикнатите неграмотни селски певци и свирачи, които не са стояли в никой случай някога по-високо, отколкото днес" (Арнаудов 1942: 585—588)[10].

Изследвайки „възникването на българския песенен репертоар" във връзка с „личния елемент в колективното творчество" (Арнаудов 1960: 304), Арнаудов улавя и някои ***тенденции в развитието*** на песенното и обредното изпълнителство. Става въпрос за тези процеси, при които се наблюдава колебание в приоритета на основната функция — от приложимостта (вяра във въздействието над природата чрез слово и жест) към по-голяма самостоятелност на художествения елемент. Разсъждавайки върху кукерските игри например, ученият констатира, че културната преживелица е изгубила много от първоначалната си „свещена чистота" и се е превърнала в „комическа забава", но предупреждава за трудността да се определят границите на явленията: „*Ала догде се простира смътно долавяното като обредно-религиозна символика и отде почва правенето на омисъл за смях, това не се поддава всякога на точно разграничение*" (Арнаудов 1920: 108). При песенното изпълнителство се усещат тенденции към засилване на „психографията", поначало примитивна в поетиката на фолклора.

Опитът на Арнаудов завещава на следовниците увереността на тереиста, която му позволява да говори убедено за явления, изследвани чрез пряко наблюдение, контакт, лично участие. При него вървят еднакво успешно работата с емпирични данни „от първа ръка" и завидната анализаторска способност на ерудиран изследовател. Непрекъснатият диалог между практическите занимания на изследователския терен, теоретичните обобщения и проверката им отново на терена разкриват умения на фолклорист и културен антрополог, които кореспондират със съвременни акценти и тенденции в съответните зони на хуманитарното знание. Тази изследователска нагласа е в хармония с общото разбиране на Арнаудов за връзките на фолклористиката с народопсихология, етнология, антропология[11]. Носителят на фолклор застава пред нас с телесните си и личностни измерения, с живото си присъствие в своето социално и екологично обкръжение. Телесното се откроява в неговото буквално и символно изразяване, т.е. като биологичен и културен факт. Актът на изпълнението се документира и коментира в контекст — житейски и личностен, на средата, на ситуацията на изпълнение (комуникативен), според полово-ролеви дадености и светогледни нагласи. Способността да се наследява, пресътворява и предава песен, приказка, обред, танц се очертава и като типологична характеристика, и като качество на личността, талант. Регионалната специфика на фолклорните явления е персонално онагледена. Говорят, пеят, свирят и играят будни и надарени хора от Тракия и Македония, Еленско, Странджа и Родопите, Добруджа — „живи човешки съкровища" със своя житейска история. Едно фолклористично проучване в Еленско „по стъпките на Арнаудов", извършено около половин век след еленската му „екскурзия", доказа качествената теренна работа на нашия виден фолклорист, потвърди изцяло най-важните му изводи за района. Обогатяването на

[10] За пръв път подобни мисли са изказани във „Фолклор от Еленско" (Арнаудов 1913а: 34 сл.), после в „Очерки по българския фолклор", 1934 (вж. Арнаудов 1996/1: 464—472).

[11] Вж. Живков 1994: 4—5. За една принципна и най-обща аналогия с изследователски профили на други учени — срв. Вълчинова 2001: 25—26.

картината с нови теренни материали не влезе в противоречие и не промени коренно очертаното през 1913 г. състояние на фолклорната традиция в региона (Данчев 1972). Съвременната звукозаписна техника и комуникационните улеснения дадоха значителни преимущества на нашето фолклористично теренно-изследователско дирене, вдъхнаха самоувереност. Нашата документация е поточна. Но респектиращото явление Михаил Арнаудов подтиква към въпроси — дали днес пристъпваме към сходни научни обекти с по-добра теоретическа и методологическа подготовка, с повече научен талант и проникновение? Що се отнася до ерудицията — там почтително бихме отстъпили.

ЛИТЕРАТУРА

Арнаудов 1913: Арнаудов, М. Обичаи и песни от Източна Тракия. — *СпБАН*, 1913, № 6, 102—140.

Арнаудов 1913а: Арнаудов, М. Фолклор от Еленско. Наблюдения и материали. — *СбНУ* 27, 1913, 1—389.

Арнаудов 1914: Арнаудов, М. Народен поет и народна песен. — *Училищен преглед*, XVIII, 1914, кн. 6, 394—408.

Арнаудов 1918: Арнаудов, М. Фолклор. — *Сборник Добруджа*, 1918, 119—152.

Арнаудов 1920: Арнаудов, М. Кукери и русалии. — *М. Арнаудов. Кукери и русалии. Вградена невяста. Студии върху българските обреди и легенди.* — *СбНУ* 34, 1920, 1—244.

Арнаудов 1923: Арнаудов, М. Северна Добруджа. Етнографски наблюдения и народни песни. — *СбНУ* 35, 1923, 1—424.

Арнаудов 1924: Арнаудов, М. Към легендата за Крали Марко. — *Македонски преглед*, 1924, № 1, 38—45.

Арнаудов 1930: Арнаудов, М. Народни песни и приказки от с. Своге. — *СбНУ* 38, 1930, 1—35.

Арнаудов 1930а: Арнаудов, М. Фолклорни приноси от Родопско. — *СбНУ* 38, 1930, 1—48.

Арнаудов 1942: Арнаудов, М. Народната песен в Софийско. Бележки към сборника на д-р Ст. Ватев. — *СбНУ* 43, 1942, 569—591.

Арнаудов 1960: Арнаудов, М. Към въпроса за творците на народната песен. Един даровит народен певец от Софийско. — *Известия на Института за българска литература*, 1960, № 9, 293—304.

Арнаудов 1996: Арнаудов, М. Очерци по българския фолклор. Т. 1—2. С., 1996, 2 изд. (Първо изд. 1934 г.).

Беновска 1978: Беновска, М. Михаил Арнаудов като изследвач на българската обредност. — *Български фолклор*, 1978, № 3, 16—27.

Беновска 1988: Беновска, М. Фолклорът във възгледите на Михаил Арнаудов. — *Български фолклор*, 1988, № 3, 3—7.

Вълчинова 2001: Вълчинова, Г. „Създаването на Омировия стих“ между литература, история и национализъм: вариации на тема Милман Пери и Албърт Лорд. — *Антропологични изследвания*. Т. 2. 2001, 21—36.

Данчев 1972: Данчев, Г. По стъпките на акад. Михаил Арнаудов в Еленско. — *Проблеми на българския фолклор*. Доклади и изследвания, 1972, 67—72.

Динеков 1978: Динеков, П. Михаил Арнаудов и българският фолклор. — *Български фолклор*, 1978, № 3, 3—15.

Живков 1990: Живков, Т. Ив. Михаил Арнаудов и българската етнология и фолклористика. — *Език и литература*, 1990, № 1, 3—14.

Живков 1994: Живков, Т. Ив. Антропология на фолклора — защо не? — *Български фолклор*, 1994, № 2, 4—11.

Пенчев 1999: Пенчев, Владимир, Анатол Анчев. М. Арнаудов — една научна командировка в Македония. С., 1999.

МИХАИЛ АРНАУДОВ И КЛАСИФИКАЦИЯТА НА БЪЛГАРСКИТЕ НАРОДНИ ПРИКАЗКИ

Йорданка Коцева

В сравнение с многобройните публикации, посветени от М. Арнаудов на други жанрове и явления във фолклора, неговите изследвания, свързани с фолклорната проза, са малобройни, но тази констатация съвсем не омаловажава тяхното качество и тяхното значение за развитието на българската фолклористика, на българската наративистика — както по времето, когато те са създадени, така и до днес.

Интересно е, че разработките, посветени на приказката, бележат някои основни, важни моменти в богатата творческа биография на Арнаудов, един от най-продуктивните, а може би и най-продуктивният български фолклорист (Vakarelski 1976: 808). Ето няколко примера.

Още в началото на изследователската си дейност М. Арнаудов — според признанията му в анкетата на Искра Арнаудова, е изключително чувствителен към качеството на своите научни публикации. Неговата първа научна „работица" (употребявам съзнателно деминутивната форма, използвана за това изследване от самия Арнаудов — б. м., Й. К.) под наслов „Произход и родина на старобългарския език" е публикувана в сп. „Училищен преглед" (1898 г.) и е подписана само с инициали „М. П. А". „Колко беше голяма самокритичността и скромността ми, може да се съди и по този подпис — отбелязва М. Арнаудов, и продължава: — Аз исках още да скрия своето авторство до момента, когато бих могъл да се явя с нещо по-значително. Втората ми подобна семинарска работа (става въпрос за семинара по славянска филология под ръководството на проф. Л. Милетич — б. м., Й. К.) излезе по-късно (през 1901 г.) пак в същото списание с моя пълен подпис. Тя беше озаглавена „Българските народни приказки и тяхното потекло"[1] (Арнаудова 1977: 20). Фактически посочената студия, под която М. Арнаудов по собствена преценка поставя пълния си подпис, по своето съдържание е своеобразна първа, редуцирана версия на неговите по-късни разработки, посветени на основни проблеми на теорията на приказката (срв. Арнаудов 1905: 3—17; Арнаудов 1934: 393—436; Арнаудов 1969: 75—153). Още в тази ранна публикация се усеща стилът на големия учен — и в критичния анализ на богатия документален материал, разкриващ развитието на европейската наративистика в края на XIX — началото на XX век (Я. и В. Грим, Г. Парис, Т. Бенфай, Ж. Бедие и др.) и в аргументацията на изводите — например

[1] Тук е допусната — вероятно неволно — неточност в наименованието на посочената студия, чието заглавие е: *Народните приказки и тяхното потекло* — Училищен преглед, г.VI, 1901, кн. 11, 849—873.

за „голямата роля на славянските и специално на българските приказки в литературното общение между Изтока и Запада (Арнаудов 1901: 863). В тази статия, напълно в духа на идеите на Шишманов, М. Арнаудов посочва: „*Един от най-обширните отдели на фолклора образуват приказките. Те са прозата на народа, неговите повести и романи.*“ Необходимостта от изучаването на приказките се мотивира с ролята им в интеркултурната комуникация между политически и религиозно разделени народи, с изключителното им значение за разбиране на мирните духовни общения между тях.

Следвайки хронологията на научното развитие на М. Арнаудов, ще отбележа и други факти из историята на неговото обричане на народната приказка. Завършил (1895—1898 г.) славянска филология във Висшето училище в София и получил „своето духовно възвисяване и възпитание в научен труд“ (Арнаудова 1977: 21) от такива елитни български учени като проф. Л. Милетич, Д. Матов, проф. Ив. Шишманов и други, специализирал в областта на славистиката, ориенталистиката, фолклористиката в Лайпциг и Берлин, в края на 1900 г. М. Арнаудов става учител във Видин. Тогава по препоръка на Ив. Шишманов той получава предложение от издателство „Българско отечество“ да напише монография „Приказки“ (с обем 2 печатни коли, срок за написване — 6 месеца) (Арнаудова 1977: 39—40). Въпреки солидната си квалификация до момента Арнаудов признава, че „не се чувства още подготвен за тази малка, но трудна студийка“. И поставя условия — главно към себе си! — за пълнота на монографията, за критично отношение към материала се налага да познава всички сборници с български народни приказки, а също така и някои изследвания из приказничната литература. Едва тогава, оформил своя поглед на изследовател върху природата на приказките, той може да пристъпи към работа (Арнаудова 1977: 40).

И така пет години по-късно — период на упорити научни занимания (в Лайпциг продължава изучаването на староиндийски и асировавилонски, в Пражкия университет полага докторски изпити по славянска, индийска филология и философия) — през 1905 г. защитава блестящо докторска дисертация на тема „Българските народни приказки. Опит за класификация“. Негов официален опонент е един от „най-добрите приказковедци, които знае нова Европа“ — употребявам оценките дадени, макар и по-късно от самия Арнаудов, — „истински майстор на сравнителните проучвания“, „с големи заслуги пред европейската наука като посредник между западните и славянските учени“ (Арнаудов 1933: 81), професорът в Карловия университет Иржи Поливка. В изследването са обособени 2 части: Въведение, третиращо проблеми, свързани с историята на проучванията в европейски и световен мащаб на приказките, включително и на тяхната класификация; Систематичен преглед на народните приказки. Още с тази си работа приблизително 26-годишният[2] М. Арнаудов извършва нещо качествено ново в българската фолклористика — той напуска терена на частните изследвания на отделни мотиви и сюжети и се заема с един от най-сложните въпроси в наративистиката — класификацията на приказките, поставяйки основите на всестранното — в национален и сравнителен план — проучване

[2] Интересно е и възрастовото съвпадение — на 26 години Иван Шишманов пише знаменитата си програмна статия „Значението и задачите на нашата етнография“ (СбНУ, кн. 1, 1889, 1—64).

на нашите приказки. Включващ публикуваните до 1905 г. български приказки (с изключение на т.нар. битови приказки и анекдотите) при определянето на версиите и близостта на мотивите, М. Арнаудов следва метода на В. Тиле (въпреки някои несъгласия на И. Поливка) за систематизация на един дял чешки народни приказки. Уникален факт в историята на фолклористиката е, че класификацията на българските приказки, направена от М. Арнаудов, изпреварила с 6 години публикуването на международния указател в приказната сюжетика на Анти Аарне, е изградена на аналогични принципи.

Да се приближим към уводната част на този труд, подлагана от автора си през годините на преработка и допълнения (не само библиографски). Важна е дефиницията, дадена от М. Арнаудов, на приказката, както и запазилите актуалността си и до днес, проникновени, макар и схематични характеристики на основните теории за потеклото и сродството на приказките (митологическа, индийско-миграционна, антропологическа и др.), както и лаконичната ориентация в основните черти на поетиката на същинската приказка: „*Приказките са продукт на склонността към фабулиране, свойствена в голяма или малка мяра на всички народи. Те имат за цел да задоволят литературните потреби на широката народна маса и заемат според това между произведенията на народната словесност същото място, което в литературата на образованите класи заемат повестите и романът. В приказките трябва да съзираме следователно източник на „естетическа наслада", а не на поука; епическа, а не дидактическа поезия имаме ний тук, — поезия, на която са чужди всякакви нравоучителни тенденции*". Доизяснявайки мисълта си, в бележка под линия М. Арнаудов посочва, че: „*Думите на Гете за „Хиляда и една нощ" могат да се обобщат за всички приказки. Гете казва: Техният (на приказките в оня сборник) истински характер се състои в това, че те не преследват никаква морална цел и пренасят човека извън него, в безграничния простор, а не в него самия*" (Арнаудов 1905: 1). Интересно е, че М. Арнаудов, както след години и Вл. Проп[3], се обръщат към великия Гьоте, макар и към различни негови произведения, за да проникнат в същността на приказката. Очертавайки ясно своята изследователска територия, М. Арнаудов разкрива главните разлики между приказки и легенди, както и между приказки и предания (саги, сказания). Според него към същинските приказки не принадлежат само някои легенди, в които разказът изглежда да бъде апликация на народните религиозно-етически идеи. Другият тип народни разкази — преданията (саги, сказания) — за разлика от приказките — „минават у народа за истинска история и затова винаги са свързани с дадено лице или място; същинските народни приказки, напротив, избягват старателно стесняващите ги етнографически рамки, за да ни пренесат всред събития, лишени както от локален и временен, тъй и от национален колорит" (Арнаудов 1905: 1—2). Приведох този пространен цитат, за да илюстрирам по-ясно близостта и същевременно различията на М. Арнаудов с оглед на съвременното разбиране и употреба на термините: *приказка, легенда, предание*. М. Арнаудов сам посочва, че схваща понятието „приказки" в най-широк смисъл, сиреч разбирайки под приказка „всеки народен разказ, който има за *цел*, да действа върху фантази-

[3] Вж. мотото (цитат от Гьоте) към предговора на *Морфология на приказката* (Вл. Проп. *Морфология на приказката*. С., 1995, с. 5).

ята на слушателите, а за *основа* — някоя измислена история, интересна било поради своята невероятност и чудни приключения, било поради религиозната си подплата, било най-сетне поради хумористичните си ситуации“ (Арнаудов 1905: 18). И следвайки тази широка дефиниция на приказката, той включва в състава ѝ 4 основни дяла: 1) Приказки за авантюри на герой или героиня; 2) Легенди; 3) Приказки за животни; 4) Анекдоти. При разпределението на материала М. Арнаудов взема под внимание не „мнимото потекло на приказките, а тяхното съществено съдържание, на базата на което се отчита сродството на мотивите, близостта на версиите“, въвеждат се различни групи и подгрупи. Съответно е използвана система от схеми и анотации, намиращи се в отношение на субординация помежду си — кратка схема на групата (и подгрупата) родствени приказки и разгърната анотация на приказния тип, съответно на типичния вариант, чийто библиографски адрес е включен на първо място при изброяване на вариантите. Същевременно при авантюрните приказки е приложен последователно и принципът за тяхното разпределение според пола на централния персонаж (герой) — така са диференцирани ясно мъжки и женски приказки за приключения в наличния до момента български репертоар. Въведени са и някои терминологични уточнения (във връзка с *тема, сюжет, версия, вариант).* Например посочва се, че темата (синоним на сюжет) е най-малката цялост в класификацията (Арнаудов 1905: 19). Очертани са, макар и лаконично, и специфичните методически трудности при изработването ѝ — разграничаването на отделните сюжети, мотиви, конструирането на самостойни типове, проблемът за контаминациите (макар че Арнаудов не използва този термин) на отделните типове или части от тях[4]. Чужд на теоретичните илюзии, М. Арнаудов осъзнава, че подобна класификация не трябва да има претенции за универсалност, а може да бъде конкретен схематичен преглед на приказничните теми в литературата само на един народ (Арнаудов 1905: 17). Изключително близки до съвременния изследовател на приказката са и очертаните от М. Арнаудов практически аспекти на неговата класификация: тя е солидна база за сравнителните изследвания, въвеждайки публикувания български приказничен материал в национално и международно обращение. Същевременно Арнаудовата класификация очертава още навремето си пътя за систематичното събиране на българските приказки, за цялостното познаване на българския приказничен репертоар, така както той съществува не само в западните и югозападните български краища, но и в Източна България. Така още в началото на XX в. М. Арнаудов чрез своята точна рекапитулация на публикувания приказничен материал формулира една от кардиналните задачи, които българските фолклористи осъществяват до края на века, дори и в началото на XXI век[5]: „*Нека отбележим и тоя факт, че болшинството*

[4] Във връзка с решаването на тези проблеми Арнаудов отбелязва следното: „Обикновено всяка приказка съдържа само една тема. В някои случаи обаче приказките съединяват две, съвсем рядко и повече теми. Тук ний имаме вече твърде късно пренасяне и спояване, което личи още на пръв поглед, и затуй ний причисляваме всяка тема към сродните ней в същата или в друга група“ (Арнаудов 1905: 19).

[5] С развитието на българската теренна фолклористика започва документацията, издаването и проучването на тази част от България. Така през 1985—1992 г. екип от специалисти от Института за фолклор при БАН, извършва системна работа, свързана с

приказки са събрани от западните и югозападните български краища, а Източна България е почти занемарена. Не може да има съмнение, че последната е тъй богата откъм приказки, както и ония краища, затова наложително се иска от събирачите на народни традиции да обръщат по-голямо внимание върху Източна България. Българската етнографическа област трябва да бъде равномерно проучена" (Арнаудов 1905: 19).

Препрочитайки отново и отново Арнаудовата класификация, ще отбележа и факта, че той не се връща никога към нея, за да я разшири и допълни, както това е направил по отношение на въведението към нея (Парпулова 1978: 18). Посочената констатация е и вярна, и невярна. Наистина М. Арнаудов не изработва нова редакция на класификацията си от 1905 г. Но той следи живо фолклористичната литература, както и тясно специалните наративистични изследвания у нас и в чужбина, за да посочи не без основание, аргументирано, че системата на А. Аарне не се отличава значително от неговата: „*... макар и покъсно, ала независимо от моя опит — вещият в тази област Antti Aarne дохажда при каталогизирането на финските, датските и немските приказки до същия основен принцип и до същите главни категории*" (Арнаудов 1913: 116). Така също и в своята станала класическа за нас студия „Народната приказка. Общ характер, произход, техника и видове" (Арнаудов 1934: 356—392, в преработен и допълнен вид — II изд. 1969) и специално в глава IV, посветена на въпроса за разпределение и класификация на разните видове приказки — М. Арнаудов подробно се спира на класификацията на Аарне, на групите и подделенията в нея, посочва и недостатъците ѝ — споделяйки идеите на К. Spiess, на Вл. Проп и други, изтъква, че при подобен тип „широка класификация" — родствени приказки остават разединени и сходството им замъглявано или заличавано (Арнаудов 1969: 57). В тази част на студията си М. Арнаудов за пръв път споменава и за каталога на Аарне-Томпсън, включващ 2411 номера (позиции), при това не всичките попълнени, в съответните две издания през 1961 и 1964 г. И все в същия този дух на ревизия и критична оценка на своя принос в каталогизирането на българските приказки М. Арнаудов посочва: „*Класифицирайки само трите дяла, без анекдотите, аз откривах 79 типа приказки за първия дял, 61 типа за втория и 48 — за третия. Убеден съм — една нова ревизия ще трябва да коригира някои сближения и групи и ще наложи да се увеличи числото на типовете съобразно със събрания оттогава насам материал и с промененните гледища върху родство и потекло на някои мотиви*" (Арнаудов 1969: 60). Тази констатация е формулирана по аналогичен начин още през 1905 г.: „*Бъдещото събиране ще изнесе на свят сигурно още много теми, версии и варианти, в зависимост от което ще се промени и нашето представление за числеността, родството и принадлежността на приказките*" (Арнаудов, 1905: 19). До една такава своеобразна ревизия М. Арнаудов достига практически в последната книга в своя живот, посветена на

документиране и проучване на фолклорната проза в Североизточна България. Записаните текстове се съхраняват в Архива на ИФ, но издаването им в отделен том на СбНУ е все още предстоящо. Междувременно бяха публикувани ценни сборници с фолклорна проза от Югоизточна България: Странджански фолклор (СбНУ 57, 1983), Фолклор от Сакар. Част I. Разказен фолклор (СбНУ 62, 2002).

приказките, а именно при подредбата на приказните текстове в т. 3 на сборника *Вековно наследство* (1978 г.).

До такава ревизия[6] стигнахме и ние, неговите следовници, в Каталога на българските фолклорни приказки (КБП), в който при всеки приказен тип се отбелязва със специално съкращение съответният номер в Арнаудовата класификация, за да се подчертае връзката на приемственост между двата каталога, обхващащи живота на българските приказки, намиращи се в публикувани и архивни източници, през последните две столетия. Своеобразна проверка на правилността на Арнаудовия извод за изключителното турско влияние при оформяне на българските приказки (вж. Арнаудов 1905: 19—20; Арнаудов 1934: 387) се осъществява и чрез съотнасянето на приказните типове в КБП към каталога на турските приказки на Еберхард-Боратав (ЕБ), както и към каталозите на Аарне-Томпсън и на източнославянските приказки (СУС).

За разлика от своя учител във фолклористиката проф. Иван Шишманов, М. Арнаудов е не само кабинетен учен. Той познава конкретно и в дълбочина живия фолклор, живата песен и приказка в процеса на тяхното изпълнение, и радостите, и несгодите на учения на терена. При това за него терен още в началото на века е не само селото, но и градът, не само песента и обредната система на българите, но и приказката, изобщо фолклорните разкази, които в края на XIX в. у нас са една почти девствена изследователска територия. В предговора към труда си „Фолклор от Еленско" (СбНУ 27, 1913), представящ резултатите от първото у нас регионално изследване, Арнаудов отново призовава към „систематическо проучване на цялата страна, тъй като не се знае какво може да даде за историята и характеристиката на народната поезия, на народните обичаи и на народната култура всеки един по-голям край" (Арнаудов 1913: 3). Този дълъг цитат разкрива недвусмислено един от основните изследователски принципи на Арнаудов — наблюденията върху живата фолклорна традиция да бъдат основна база и коректив на достигнатите изводи. И струва ми се, че в малкото случаи, когато ученият отстъпва от този принцип, когато дедукцията

[6] Разгледана с оглед на принципите за класификация на народните приказки по системата Аарне-Томпсън, класификацията на М. Арнаудов търпи известни корекции, особено в частта *Легенди*, включваща материал с разнообразен жанров състав. Това се отнася главно до дял II, група I, където са представени библейско-апокрифни и новозаветни легенди. Този тип разкази не принадлежат според Аарне-Томпсън към приказките. Също така материалът, включен в другите раздели на Арнаудовия дял легенди, се разпределя според посочените делитбени критерии както следва: текстовете от група II *Етически легенди* и специално в подгрупите I, II, III, IV се включват към раздела *Легендарни приказки* на КБП и отчасти, т.е. отделни приказни типове — към раздела *Вълшебни приказки* на КБП — например приказката за Архангел Михаил кум (Арн. II, № 30) съответства на КБП 332; приказката за Правдата и кривдата (Арн. II, 31аб) съответства на КБП 613 и пр. Цялата група III в Арнаудовата класификация, наречена *Демонологически легенди*, фактически обхваща приказки с демонични персонажи от типа на орисници, дяволи и други, които в КБП, създаден на базата на идентифициране на приказните типове по системата Аарне-Томпсън, съответно попадат в раздела на *новелистичните приказки*, а именно към подраздела: приказки за съдбата (930—949), а друга част — към *Вълшебните приказки*. Примерите могат да се умножат, но това едва ли е необходимо, тъй като корективите са нанесени главно в бележките към съответните типове в КБП.

предшества индукцията, когато определена теза не е подкрепена от достатъчно конкретни факти — това води до нейната не особена убедителност, въпреки категоричността на формулировката. В тази насока е показателен например нихилизмът на Арнаудов по отношение на приказната традиция в Еленско. В тази връзка е характерно началото на частта „Народни приказки" (в Еленско), разкриващо предварителния скептицизъм на учения по отношение на изследвания обект. „Както и не можеше да се очаква инък, — пише той — приказките в Еленско не са нито особено оригинални, нито в особено обилие. Повечето от тях представят варианти на познати и публикувани вече типове. Изкуството на добрата проза е не по-лесно от това на песента, и вещите разказвачи между народа се сочат досущ тъй по име, както и песнопойците. Когато запитате за приказки, ще ви кажат: този и този знае много, той разказва хубаво. И от него, любителя на старинните повести, са учили мнозината малкия репертоар, що помнят. Но тези разказвачи са вече голяма рядкост" (тук текстът е прекъснат от следната забележка: За дядо Радни от Гащювци друг един старец, Михо Радков ми казваше: „*Приказки чи какви ни щеш? Многу знаіеши, ъм пуминъ съ. Сига нямъ таквис хора, ни устанъхъ ф нашть мъхлъ*") (Арнаудов 1913: 113). Едва ли е необходимо да убеждавам съвременните български фолклористи в актуалното звучене на тази реплика, която може да се чуе и сега, почти 100 години по-късно, в приблизително същата форма, само с някои промени в имената, при записване на приказки почти във всяко българско село. Очевидно има и други мерни единици за процеса на „пресекване на поетическата традиция в дълбоките ѝ извори", и други фактори, определящи живото битие на културните реалности.

Ръководен от идеята за систематичното проучване на фолклора на цялата страна, за да може да се очертае цялостна картина на „етнографическите отношения в България", М. Арнаудов се насочва именно към най-неизследваните ѝ области — към Източна България (за което призовават настойчиво още неговите учители — Л. Милетич и Иван Шишманов) и чиито фолклорни традиции все още продължават да се документират, публикуват и проучват от българските фолклористи. В събирателската си работа в Еленско, в Добруджа, в Софийско, в Родопите, в Тетовско — М. Арнаудов, въпреки че отдава основно внимание на песента, винаги държи в полето на своето изследователско внимание народните приказки (записвайки главно варианти, които дотогава не е срещал в българските сборници) и техните разказвачи. В тази насока интерес представлява и неговият теренен дневник от 1916 г. и с лаконичните бележки, свързани с документацията на песни и приказки в Тетовско, и с включените 4 записа на варианти на сравнително рядко срещани у нас приказни типове (Пенчев 1999: 52, 79, 81—83).

Друг практически аспект на работата на М. Арнаудов по каталогизацията на приказките е издаването им в популярни сборници, изиграли, от своя страна, немаловажна роля за разпространението и за стабилизирането на редица приказни типове в живата наративна традиция на българите. В тази насока трябва да се отбележат сборниците: *Български народни приказки.* С., 1917 (Походна войнишка библиотека № 30); *Български народни приказки. Отбор и характеристика.* С., 1938; II изд. — 1943, както и съставената съвместно с Бож. Ангелов — *История на българската литература в примери и библиография. Т. I: Българска народна поезия. Отбор народни поетически творения.* С., 1921. Специално внимание заслужава и издаденият през 1978 г. том 3 от *Вековно наследство,*

дело на един учен, намиращ се пред прага на своето столетие и въпреки това активен в научните си търсения. В сравнение с издадените преди това сборници последният има твърде различна физиономия — и по обем (около 700 страници), и по количество на включените прозаични текстове (общо 214), и по начина на тяхната подредба, и по прецизния подбор и описание на източниците. Тук приказките (166 текста) са разпределени в два големи дяла: *Чудни приказки* и *Битови приказки*. Съответно към чудните приказки са отнесени вълшебните, няколко етиологически легенди, приказки за късмета, за орисниците, както и анималистичните приказки и басни. В рубриката *Битови приказки,* оформена вероятно не без въздействието на българската наративистика през 60—70 години[7], са представени няколко новелистични приказки (според терминологията на Аарне-Томпсън, използвана по-късно и в КБП) и редица популярни у нас анекдотични сюжети.

Накрая вместо обобщение ще подчертая следното:

Класификацията на българските приказки на М. Арнаудов съчетава успешно жанровата систематизация на текстовете с класификацията на типовете; неговите студии, посветени на приказките и на други компоненти на фолклорната проза, въвеждат дълбоко в лабораторията на научното изследване, в психологията и етиката на научното творчество. Представящ „редкия тип на един европейски възпитан български учен" (Арнаудова 1977: 21), този ярък щрих от Арнаудовата характеристика на Иван Шишманов е особено подходящ — струва ми се — и за самия него, Арнаудов фактически полага фундамента на българската наративистика. От неговата класификация, от неговите наративни студии тръгват през годините различни по творчески натюрел изследователи и в различни направления, за да обсъждат и тълкуват в статии, студии, монографии все същия феномен на живата българска приказка — с нейните разновидности, с тайната на нейния произход и позиция в балканската, славянската и общоевропейската разказна традиция.

ЛИТЕРАТУРА

Арнаудов 1905: Арнаудов, М. Българските народни приказки. Опит за класификация. — *СбНУ*, 21, 1905, 1—110.

Арнаудов 1913: Арнаудов, М. Фолклор от Еленско. Наблюдения и материали. — *СбНУ*, 27, 1913, 1—389.

Арнаудов 1913а: Арнаудов, М. Обичаи и песни от Източна Тракия. — *Списание на Българската академия на науките,* 6, 1913, 102—140.

Арнаудов 1923: Арнаудов, М. Северна Добруджа. Етнографски наблюдения и народни песни. — *СбНУ* 35, 1923, 1—423

Арнаудов 1930: Арнаудов, М. Народни песни и приказки от с. Своге. Записал... — *СбНУ* 38, 1930, 3—35.

Арнаудов 1930а: Арнаудов, М. Фолклорни приноси от Родопско. Съобщава ... — *СбНУ* 38, 1930, 1—48.

Арнаудов 1933: Арнаудов, М. Юрий Поливка (1858—1933). — *Славянски глас,* 1933, 27, № 2, 81—85.

[7] Вж. например П. Динеков. Български приказки и анекдоти. — В: Българско народно творчество в 12 тома. Т. 10. С., 1963, 5—51.

Арнаудов 1934: Арнаудов, М. Очерки по българския фолклор. С., 2 изд. под загл. Очерци по българския фолклор. Т. 1—2. С., 1968—1969.
Арнаудов 1978: Арнаудов, М. Вековно наследство. Българско народно поетическо творчество. Отбор и характеристика. Т. 3. С., 1978.
Арнаудова 1977: Арнаудова, И. Михаил Арнаудов — човекът и ученият. Литературна анкета и характеристика. С., 1977.
Парпулова 1978: Парпулова, Л. Българските вълшебни приказки. Въведение в поетиката. С., 1978.
Пенчев 1999: Пенчев, В., Ан. Анчев. Една научна командировка на Михаил Арнаудов в Македония. С., 1999.
Vakarelski 1976: Vakarelski, C. Arnaudov, Michail Petrov. — EM, Bd.1, Lf. 3, Berlin-New York, 1976.

СТУДИЯТА НА МИХАИЛ АРНАУДОВ „СКАЗАНИЕ ЗА ВЪЗОБНОВАТА НА БЪЛГАРСКОТО ЦАРСТВО“ КЪМ ПРОБЛЕМА ЗА ИЗВОРИТЕ НА ФОЛКЛОРИСТИКАТА

Доротея Добрева

Студията на Михаил Арнаудов „Сказание за възобновата на българското царство“ е публикувана за първи път през 1910 г. в „Периодическо списание“ (Арнаудов 1910)[1]. В литературната анкета на Искра Арнаудова се отбелязва поводът за написването на това изследване: „*Интересите на фолклориста Арнаудов, автор вече на изследвания върху народните приказки*[2]*, неочаквано се пробуждат отново, когато той прочита в сп. „Българска сбирка“ описанието на едно предание от Търновско*“ (Арнаудова 1977: 74). Става дума за току-що излязла публикация в известното обществено-литературно списание с редактор Стефан С. Бобчев, където често се печатат материали и се разглеждат въпроси от областта на фолклора и етнографията. Поводите да бъде разказано публикуваното през ноември 1908 г. в „Българска сбирка“ предание от Търново са два — силно земетресение, което се усетило през нощта на 23 септември 1908 г., и в цяла България се празнувало „възникването на Третото българско царство“, т.е. след като на 22 септември 1908 г. на Хисаря (Царевец) в столицата на Втората българска държава Търново в историческата черква „Св. Четиридесет мъченици“ княз Фердинанд обявил независимостта на България, а министър-председателят прочел манифеста, с който княжеската титла се заменя с царска.

Публикуваното в списание „Българска сбирка“ предание представя рядко срещащо се съчетание от различни мотиви и образи: насилствена (мъченическа) смърт на младоженци, духовете им се появяват на лобното място като прорицатели; чудесно дърво от поникнала главня; земетресение като чудесно знамение. Историческата рамка на събитията е турското нашествие и „падането“ на българското царство. Действието е локализирано на Хисаря (Царевец) в търновската църква „Св. Параскева“, която впоследствие била превърната в джамия, а от поникналата като знак за „подновяване“ на българското царство главня израснало „голямо и красиво дърво, което стои и до днес при джамията“. Земетресението в случая се тълкува като „добра“ поличба за положителни политически промени.

В изследването си Арнаудов проследява на широка съпоставителна основа генеалогията и разпространението на поредицата от преплетени в „търнов-

[1] Заглавието на студията в „Периодическо списание“ е „Едно народно сказание за възобновяването на българското царство“.

[2] Изследването на М. Арнаудов „Българските народни приказки. Опит за класификация“, публикувано през 1905 г. в СбНУ 21, 1—110.

ското“ предание образи и мотиви. Те имат разнообразни наративни реализации и са широко разпространени във фолклора, литературата, религиите и вярванията на народи по целия свят. Авторът показва как около конкретен случай, (местен) исторически спомен или разказ се групират и получават приложение разнообразни странстващи поетически мотиви, религиозно-етически идеи, вярвания, демонологични представи и пр. Заключението остава отворено към „(...) възможността за нови комбинации на мотивите“, като за трансформирането на сказанието Арнаудов отдава предимство на оралната култура („в зависимост от неговото обращение в устата на народа“) (Арнаудов 1910: 235—236; Арнаудов 1969: 202—203).

Тук няма да навлизам подробно в обширната проблематика на изследването, което респектира и днес както с изследователския подход, така и с богатия и разнообразен материал от писмената и устната култура на близки и по-далечни народи. Размишленията около проблема за изворите на фолклористиката бяха предизвикани от една определена група текстове — публикации от ежедневната преса, които Арнаудов използва като съпоставителен материал наред с библейските легенди, апокрифната литература, словесния фолклор, търсейки психологически и етнопсихологически обяснения за видения, всеобщо вярвани слухове и пророчества, за колективни религиозни, политически и други увлечения. „Че такива сказания се зараждат и разказват като истински случки не само в отдалечени епохи (...), но и в днешния скептически век“, Арнаудов илюстрира и с друг „най-пресен пример“ в Станимака (Асеновград) от популярния тогава ежедневник „Вечерна поща“. В разширения вариант на студията „Сказание за възобновата на българското царство“, отпечатана през 1934 г. в „Очерки по българския фолклор“, са включени и няколко *нови публикации от пресата*, които Арнаудов използва като свидетелство за това как в психологическата атмосфера на „масово възбуждение“ във връзка с Балканската война (1912—1913 г.) в българското публично пространство се актуализират традиционни представи, устойчиви образи и мотиви за чудеса и знамения. Дописките и съобщенията са от вестниците „Вечерна поща“, „Утро“, „България“ и „Дневник“. От тях само „България“ е политически вестник[3]. „Вечерна поща“[4], „Дневник“[5] и „Утро“[6] са представители на булевардния или т.нар. жълт периодичен печат, който се появява у нас в края на XIX и началото на XX в. Тези надрегионални всекидневници със значителен тираж и смесено съдържание предлагат на читатели от широки социални слоеве най-разнообразни информационни, образователни и развлекателни четива. Наред с информации и статии по външно- и вътрешнополитически и икономически въпроси,

[3] БПП 611. Вестник „България“ е орган на Прогресивнолибералната партия, излиза в София два пъти в седмицата в периода 1898—1921 г., тираж 3000—1650.

[4] БПП 1173. Вечерна поща (1900—1914) — вестник за политика, литература, икономия и индустрия. Един от първите български жълти вестници. Тираж 3000—25 000.

[5] БПП 1690. Дневник (1902—1944) — независим всекидневен информационен вестник. Типичен представител на жълтия периодичен печат. Един от най-разпространените всекидневници в България до края на Първата световна война. Тираж 11 000—45 000.

[6] БПП 7531. Утро (1911—1944) — информационен широко разпространен всекидневник, със значителен тираж (50 000—160 000). Типичен представител на жълтия периодичен печат, предназначен за най-масовата читателска публика.

отзиви и съобщения за обществени и културни събития от чужбина, столицата и провинцията, образователни очерци и пр. тези вестници отделят значително място на необикновени, сензационни и куриозни случки и явления, на криминални и пикантни истории, на светски клюки и разнообразни слухове. Казано най-общо, тук калейдоскопично в различни по жанр, вид и произход публицистични и белетристични текстове, а понякога и с илюстрации, присъства целият свят.

Вестникарските материали, които Арнаудов цитира в студията си, са оформени съобразно нормите на *писмения* „литературен" стил и на масовото комуникационно средство „вестника". Наред с това дописниците винаги се позовават на *устното* разпространение на повествованията, които предлагат на читателите. В жанрово отношение едни са близки до класическите легенди и предания, други са разкази за истински случки, трети са по-скоро кратки „легендарни" съобщения или слухове. Общата им тема е извънредната случка — чудеса, знамения, пророчества. Придружени са и от допълнителни, необходими за разбирането и тълкуването им делови съобщения, сведения, коментари и пр.

Да се обхване и обобщи емпиричният материал, който може да се извлече от старите „жълти" страници и който би заинтересувал фолклориста и етнолога, е задача, която далеч надхвърля целите и възможностите на тази ограничена в обема и замисъла си работа. Наблюденията ми се основават на две годишнини от булевардните ежедневници „Дневник" (за 1908 г.) и „Вечерна поща" (за 1910 г.). Изложението предлага анализ върху *три примера* и някои насоки за размисъл в една по-скоро необятна и слабо проучена област. Ще се опитам да анализирам вестникарските легенди и разкази за чудеса в един по-широк културноисторически контекст, позволяващ да се покажат процеси на взаимен обмен и взаимодействия между устни и писмени традиции, между различни културни практики, между различни дискурси. Ще се опитам да открия ролята на булевардната преса като посредник и стабилизатор на повествователни съдържания, както и някои тенденции в употребата, инструментализирането им за различни цели.

1. ТЪРНОВСКОТО ПРЕДАНИЕ

„Един нов вариант на търновското предание за подновяване на българското царство". Така е озаглавена публикацията в сп. „Българска сбирка"[7] от ноември 1908 г. Под текста е посочено: Търново, септ. 1908, съобщава Сп. Ганев. Записал го е, както се вижда в други публикации, един от литературните сътрудници на списанието Спас Ганев.

Преди публикуването му в специализирано научно списание търновското предание е отпечатано в ежедневния печат — в неподписана дописка във в. „Дневник" от 29 септември 1908 г. за една от любопитните случки около събитието на деня[8]: *„Нощес в 11 ч., когато тържествата по случай обявяването*

[7] Българска сбирка, год. 15, 1 ноември 1908, кн. 9, с. 594.

[8] От 23 до 30 септември вестникът описва подробно тържествата (манифестации, речи, факелни шествия и др.) по повод обявяването на независимостта на България.

*на България в царство още продължаваха, **тук** се усети силно земетресение, което трая няколко минути и направи на цялото **русенско население потресно впечатление**. Г-жа Ж. И., побеляла вече, но интелигентна жена, родом от гр. Търново, разказа по този случай следното предание, което чувала някога от баба си и което **заслужава да се направи достояние на публиката** като нов вариант на известната легенда за покаралата главня* (подч. от Д. Д.)"[9]. Информационният ежедневник, адресиран към широката читателска публика, акцентира върху злободневността на събитието. В научното списание, предназначено за специализирана публика, допълнително се подчертава автентичността на записа и неговата художествена стойност: разказвачката е „съпруга на гимназиалния учител И. Т. И.", нейният разказ е „по-пълен и по-поетичен вариант" на познатата легенда, „думите ѝ (записвачът) предава почти буквално". Текстът на преданието в двете публикации е (почти) идентичен, което дава основание да предположим, че дописникът е един и същ, т.е., че Спас Ганев, въз основа на литературните си интереси и занимания и ръководен от национално-патриотични подбуди, е изпратил своя запис до двете печатни медии. Запазена е и реторичната въвеждаща формула, която отпраща към дълголетна устна традиция от поколение на поколение: „Много пъти баба ни Аница, в страшното турско време още ни говореше за българското царство и не веднъж ни е разказвала следното предание, което сама била чувала често от баба си" (респ. „от 90-годишната си баба" в сп. „Българска сбирка").

Мотивът за разлистения сух клон (дърво, пръчка, главня) е международно известен, участва в легендарни фабули за чудеса на светци и като чудесен знак от Бога за опрощение на грехове[10]. Връзката на фолклорните наративи за грехопадението на Лот и за разкаялия се разбойник с апокрифни и библейски разкази е предмет на цитираната студия на М. Арнаудов (вж. също Петканова-Тотева 1978: 201—211). В търновското предание образът на „поникналата главня" се явява в едно, на пръв поглед, „ново" и необичайно значение — един вид като реализация на формула на невъзможното в историческа тема: „*Тогава един от (турските) големци свикал целия град при джамията, взел една запалена главня, забучил я в земята и казал: „Българското царство ще настъпи само тогава, когато покара и се раззелени ей тази главня тук. Не след много години търновци забелязали обаче, че главнята не само покарала, раззеленила, ами станала голямо и красиво дърво, което стои и до днес при джамията. Като деца ние от любопитство често сме ходили да го видим.*" Именно това „историческо" превъплъщение на мотива и локализирането му в Търново са привлекли изследователския интерес на М. Арнаудов. Както показва в студията си Арнаудов, като привежда редица примери от домашната и чуждестранните устни и писмени традиции, мотивът за поникналата главня/раззелененото сухо дърво със символичния си потенциал като знак за избавление и като знак за нов живот намира различни приложения: като традиционен образ на вярата, като чудесно доказателство за невинност, употребява се като метафоричен или пословичен израз и пр. Интересно е да се отбележи едно предание за историческата битка на Косово поле, записано от М. Цепенков в

[9] Дневник, бр. 2217, 29 септември 1908 г., с. 3. Текстът е озаглавен „Едно търновско народно предание за българското царство".

[10] AaTh 756 ABC. КБП 756C. Thompson: Mot. F 971.1; Q 521.1.

Прилеп. Всички селяни от косовските села знаели тази история и показвали няколко дървета (до с. Бабуш), пораснали от коловете на шатъра на цар Мурад. Те се хванали и раззеленили, още докато Мурад бил там. „Царят се сетил, че Господ му показал чудо, за да повярва, че ще победи сърбите“ (СбНУ 15, 1898: 116—117). Между примерите на Арнаудов са и две близки по значение немски предания на историческа тема — за „чудни дървета“, чието изсъхване/раззеленяване символизира загуба на свобода, респ. освобождение, победа, мир (Арнаудов 1969: 186—195). Същевременно вариантът на търновското предание следва една характерна постройка, установена фабулна схема на международната тема „Предвестие за падане на царство“. У нас тя се осъществява в няколко песенни[11] и прозаични[12] версии като предвестие за падане на Цариград, на царството на (последния византийски император) Константин, на българското царство, за гибелта на цар Иван Шишман. Функцията на поличби, срещани поотделно или като съчетание, изпълняват други международно известни мотиви: пророчески сън на царицата за вселенска катастрофа, мотивът за оживяване на пържени риби и на врящ петел.

Тълкуването на земетресението като „добро“ знамение според финалната формула на търновското предание е по-скоро изключение от обичайното разчитане на това будещо безпокойство и страх природно явление като знак за Божия гняв и като Божие наказание, и най-често като „лоша“ поличба за предстоящи войни, болести и др.[13] „*Нощесното земетресение (респ. сегашното земетресение, пак посред нощ) е* ***личба*** (подч. в оригинала), *че България ще стане силно и могъщо царство! Кой знае, в този час, когато въжделеното царство стана свършен факт, какви думи са разменили помежду си пак невестата и младоженеца?!*“ В крайна сметка именно това по-скоро необичайно тълкуване на земетресението в положителен смисъл[14] свързва разказа с актуалния политически дискурс и легитимира „тиражирането“ му в публичното пространство.

Нека се върнем към заглавието на публикацията на Спас Ганев в „Българска сбирка“, според което той представя „*Един нов вариант на търновското предание за подновяване на българското царство*“. То насочва към широко известни тема и фабула, към характерната за устната наративна практика вариантност, при такава формулировка очакваме повече писмени свидетелства за подобни фолклорни наративи. В студията си обаче Арнаудов „работи“ само с този запис на търновското предание, при това, както бе посочено, на фона на богат и разнообразен съпоставителен материал. От времето на написването на студията, че и няколко десетилетия след това, във фолклорис-

[11] Вж. БНБ, № 1139—1148, варианти, коментар и литература в бел. на с. 752 и сл. По въпроса и у Арнаудов 1969: 187.

[12] Вж. БНТ 11: 21—22, 49, 123—124, варианти и литература в бел. на с. 416, 439.

[13] Срв. например материалите в сбирката на Йордан Ковачев (СбНУ 30, 1914, с. 57). В международен план Huse 1982. Вж. и цитирания от Арнаудов по сръбски извор пример за земетресение като знамение за гибелта на турската империя (с. 197).

[14] На фабулно равнище връзката минало—настояще—бъдеще се осъществява от мотива за духовете на съсечените в църквата при нашествието на турците младоженци, които се появявали при всяко ново земетресение и младоженецът изричал пророческите думи „Времето наближава!“.

тичния дискурс като че ли липсват други записи на устни разкази[15], които да потвърдят популярността на мотива за поникнало от главня чудесно дърво като знамение за политическа промяна.

Писмени свидетелства за образа на знаменателното дърво в Търново — предвестник на края на османското владичество/на възстановяване на българската държава се откриват в друг тип книжнина — в историографски и литературни произведения от втората половина на XIX и началото на XX в. Дори бегъл поглед върху тази книжнина убеждава, че градското пространство на „старо" Търново е плътно маркирано от паметни исторически, сакрални и сакрализирани места. Около тях гравитират различни (в някои случаи едни и същи или подобни) легендарни мотиви и фабули. Ето едно от по-късните описания според литературноисторическото изследване на Юрдан Трифонов върху „Съчиненията на П. Р. Славейков с исторически характер": *„Като рожденец на град Велико Търново, в който спомените за Асеневци, за Ивана Шишмана и за последните дни на българското царство всякога са били свежи, – Славейков още от бащината си къща е знаел за съществуването на старо българско царство и за славно минало на своя народ. Преданията, свързани с Царевец, с църквите Св. Димитър и Св. Четиредесет, с манастира Св. Тройца, Жидов гроб и пр. са били достатъчни да поддържат в търновци знание за някогашна българска държава, па и надежди за по-добри бъднини. (...) Както разказва сам Славейков, когато бил момче на 7–9 години, той често ходел с другари да гледа мястото на Кая-баши, през гдето по предание, най-напред навлезли турци в Търново. Любопитните момчета, като ходели по Картала (Орлов връх) – в ранна пролет, за тамянуги, минзухар и бъкалчец, а лете за слетикоса, гъцабури и лиляк, спирали се при Жидов гроб, разменявали си разкази за падането на Търново в ръцете на турците чрез издайството на някакъв евреин и хвърляли камъни върху грамадата на гроба му за вечно проклятие*[16]*. Търновското простолюдие твърдо вярвало, че в преобърнатата на джамия Асенева църква Св. Четиридесет мъченици се явяват нощe сенки на български царе и че затова минаре там не може да се застои за дълго време. То чакало да види, кога ще израстат при джамията на Хисаря, гдето е била някога патриаршеската църква Св. Петка, дървета от забити в Шишманово време главни, за да възвестят българското освобождение от турците. Дори книжовни хора вярвали, че ще дойде ден когато хвърлената от турците в Янтра камбана на Бориса-Михаила, която в дните на Асеня I, уж загърмяла и възвестила на легендар-*

[15] През 1965 г. в рамките на теренно проучване на прозаичен фолклор в Североизточна България Росица Ангелова регистрира в Търново варианти на много от разпространените легендарни фабули и мотиви, между тях за цар Иван Шишман и Шишмановия бряст, за съсечените в църквата „Св. Параскева" младоженци и др. АЕИМ 596-II, Приказки, предания и легенди от Североизточна България, зап. Росица Ангелова, 1965 г. Вж. БНПП 7, с. 36, 113, 114.

[16] Трифонов цитира публикацията на П. Р. Славейков в СбНУ, но всъщност предлага своя редакция на Славейковия разказ за Жидов гроб. В преданията от Търново, написани впоследствие „по спомен" и публикувани едва през 1894 г. (СбНУ 11, 114–120), Славейков не споменава легендарното дърво, което според думите на разказвача от записа на Спас Ганев „децата от града често посещавали от любопитство". Славейков пише за други „исторически" теми, мотиви и образи.

ния патриарх Йоан, че е вече време да благослови и прогласи делото на българското освобождение, като повика Асеня за вожд, — че тая таинствена камбана[17] *пак ще загърми и ще възвести часа за отхвърляне на турското робство*“ (Трифонов 1929: 82).

Тези редове на историка, медиевиста, литературния историк, фолклориста Ю. Трифонов от 1929 г. пресъздават някои от търновските легенди като общоизвестно знание за историята и като актуална културна практика, като устна форма на обмен на наративи, в които вярвали и простолюдието, и книжовните хора. Описанието трябва да покаже „как чаровно е действало Търново, въпреки загнездилия се в него гърцизъм, със своите исторически местности върху духа на младежи“, между които бил и Славейков. Легендите и преданията Ю. Трифонов е взел от писмени извори (без да ги уточнява), които е проучвал във връзка със заниманията си в областта на българската литературна, културна и политическа история.

Ще цитирам един доста по-ранен пример за легендарното търновско дърво, така както го разказва възрожденският книжовник и общественик д-р Васил Берон в книгата си „Археологически и исторически изследвания“, написана и публикувана в Търново през 1886 г.: „*За длъжност считаме да изложим тук приказките, що са се приказвали в Търново за тая джамия във времето на турското владичество* [Става дума за джамията на Хисаря, която според В. Б. е някогашната българска църква „Св. Петка“, в нея той влезнал за първи път през 1857 г.[18]]. *Никой друг вехт исторически паметник не е служил между тукашното население, като пророчески символ за падането на турското владичество (и не само между българите, но и между турците), както джамията тая. Тъй например минарето (викалото ѝ) се е много пъти събаряло от буйните дъждове и ветрове; и отпосле се е подновявало, и според вярването на населението: това било знак на падането на турското владичество. Разказваше се при това между българите: „че св. Петка ходатайствала пред Бога, за да накаже немилостивите разорители на храма ней посветен, и дето в него почивали светите ѝ мощи и проч.*“

Разказваше се при това: „че е имало (но где? неизвестно где) близо до джамията едно черно дърво, което уверяваха и турци и българи: ***„щом се раззелени“*** (подч. и въпросителните в оригинала — б.м., Д.Д.) *ще падне без друго и турското владичество“; даже във времето на въстанието в 1876 г. и преди войната наскоро, се шепнеше измежду българите: „че уж това дърво взело да се раззеленява“. Според тоя слух, що се пръскаше по него време тук в Търново, и според други нему подобни слухове, един тукашен от по-първите*

[17] К. Иречек пише, че турците наричали хълма Царевец „Чантепе“, камбанен връх, защото уж в него била закопана камбана. Жителите твърдели, че този връх кънти (Иречек 1974: 287—288).

[18] Още Т. Н. Шишков отбелязва в коментара си към публикацията на д-р Христо Даскалов увлечението „от безосновното предание на нашите съотечественици, че джамията на това място е била уж черква „Св. Петка“ (СбНУ 8, 1892, с. 367). На идентифицирането на имената и местонахождението на култовите сгради и трансформациите им през османското владичество са посветени множество исторически и археологически изследвания до най-ново време, проследяването на тези въпроси остава встрани от предмета на настоящото изследване.

влиятелни турци ми казваше за свое съвестно (?) утешение: „че когато искат, както чуваме, да ни нападнат седем (??) кралове, то ако Бог и пророкът искат да ни погубят, ние отистина ще се борим, доколкото можем, но пак ще преклоним глава пред Божието определение и пред Неговата воля....“ (...) След тоя предварителен разказ за църквата Св. Петка, преобърната от турците в джамия, да пристъпим към историческите сведения, отнасящи се до пренасянето на мощите на св. Петка в Търново, и до самата подбудителна причина според която цар Иван Асен II се е подбудил, за да построи тая църква (...) За осветление впрочем на обстоятелствените случки, според които мощите на св. Петка са били (...) пренесени в Търново служи „Житието на св. Петка“, съставено от Патриарха Евтимия (последния български Патриарх)“ (Берон 1886: 75—76, 77)[19].

Според разказа на Васил Берон символичните образи — падащото минаре[20] и раззеленяващото се (черно) дърво — са споделяни и от българи, и от турци. В контекста на устойчива на Балканите устна и писмена традиция на пророчества и предсказания, актуализирани за пореден път във връзка с тогавашни политически събития, търновските жители християни и мюсюлмани разчитат знаците в съответствие със собствените им религиозни и културни традиции.

Легендите около джамията на Хисаря, за която между българите се приказвало, че била царската черква „Св. Петка“, са поместени и в един от първите пътеводители за Велико Търново[21] от 1907 г. Според изложението на автора, търновския окръжен училищен инспектор и член на местното туристическо дружество Г. Н. Марков, гледката на тази църква—джамия предизвиквала омраза във всяка българска душа против вековния тиранин. Навярно това възмущение накарало „по-събудените младежи да пръснат между народа“ при подготовката на въстанието през 1876 г. двете свързани помежду си легенди за главнята и за посечената в олтара на църквата невеста. В тази версия младоженецът успял да избяга и забил главнята в знак на отчаяние при нахлуването на завоевателите в крепостта: *„Когато израсне тази главня, тогава чак ще се възобнови българското царство“. Духът на посечената невеста се явявал в булчинско облекло на светли християнски празници с думите: „Дойде време да ме освободите. Доста съм стояла пет века!“. Тези легенди се шепнели „тайно от уста в уста“ за окуражаване при подготовката на въстанието. „На „разсъдливите младежи“ (а такива почти нямаше тогава) и на децата*[22] *се показваше големият*

[19] Берон пише, че излага житието на св. Петка по съчинението на Г. С. Раковски за Асеневци. Изворите си за легендите и слуховете около църквата „Св. Петка“ не уточнява. За символичните значения на образа и култа към светицата ще говорим и нататък.

[20] Историята с падащото минаре се свързва най-вече с църквата „Св. Четиридесет мъченици“, за това ще стане дума по-долу.

[21] За съжаление нямах възможността да ползвам едно по-ранно „Упътване за града Велико Търново“, издадено от Христо Попконстантинов през 1893 г.

[22] Срв. въвеждащата формула към публикациите в „Дневник“ и „Българска сбирка“. Друг просветен и културен деец Моско Москов (роден през 1863 г. в Лясковец) въвежда легендите за чудесното дърво в историческия си очерк за църквата „Св. Петка“ в Търново също чрез разказа на баба си: „Беше още в 1872 г., когато пръв път дойдох в Търново с баба си. Първото нещо, което счете тя за необходимо да ми обади, беше хисарската джамия и дървото, което расте сред двора ѝ“ (Москов 1915: 3—4).

бряст, който е в двора на джамията и който представляваше главната, израснала сега в голямо разкошно дърво“ (Пътеводител 1907: 21—22).

Ще приведа и един съкратен фрагмент от историческата повест на Никола Начов „На Царевец“ от 1907 г. В една от главите се пресъздава „едно събрание“ — разговор на стари хора в обсадения град дни преди падането му през юли 1393 г. Според разказа на един от участниците в потайна доба се явил гологлав старец, с дълга патерица. „*Свърши се, рекъл той, търновската слава. Друг народ ще дойде да царува тук седем пъти по седемдесет години и да ви мъчи. Бог наказва българите за големите им грехове. ... Кога се раззелени оня бряст, до св. Петка, върху който някога бе паднал гръм, тогава изново българите ще придобият царството си!*“ *... Кой ще е? – Сам Господ Саваот или някой възкръснал светия!.... Какви поличби начнаха да стават!...*“ (Начов 1907: 85—86). Включих този епизод не само като пример за белетризирана версия на разпространени в устната и писмената традиция мотиви, образи и вярвания[23]. За повестта на Н. Начов пише Спас Ганев, записвачът на търновското предание, в литературния си очерк „Историческият роман в нашата книжнина“, публикуван в началото на 1908 г. в „Българска сбирка“[24].

Трудно е да се проследи историята на мотива за поникналата до някогашната търновска църква „Св. Петка“ главня/раззеленяващо се сухо дърво. Процесите на историзиране и локализиране са започнали най-вероятно през Възраждането в условията на взаимодействие между различни културни и религиозни традиции. Липсват ни тогавашни записи на устни разкази, които биха дали основа за сравнение. Материалите, с които разполагаме, са от по-късни „вторични“ извори. Авторите — историци, белетристи, публицисти, фолклористи — отпращат към устно разпространение и широка известност, позовават се на писмени извори, не уточняват „устните“ си източници. Те пресъздават търновските легенди и предания в духа на възрожденското митологизиране на историята. Тези продължили след Освобождението трудно уловими процеси на взаимен обмен и взаимодействия между устни и писмени традиции едва ли могат да бъдат обхванати напълно дори при привличане на повече съпоставителен материал[25]. Голяма част от източниците, с които работим, разказват за исторически и културни процеси от перспективата на един по-късен период, създадени са в условията на нова политическа и културна реалност — на национална държава, служат за изграждане на национална културна памет, предлагат образи и символи за национално и регионално идентифициране. Въз основа на нашите примери могат да бъдат набелязани някои тендеции — за книжовно „движение“ на мотиви, наративи, идеи; за авторски „преправки“ на чуто, видяно, прочетено; за обмен на фолклористично знание между авторите; за прекрояване и дори за сътворяване на мними легенди с патриотични или политически цели (срв. Трифонов 1917, Трифонов 1929). Авторите предлагат свои редакции и версии, образите получават нови ценностни акценти и нови символични значения.

[23] За апокрифния мотив за Лот и главните и за цъфналата главня в приказките за разкаялия се разбойник Никола Начов пише в студията си „Тиквешки ръкопис“, вж. СбНУ 10, 1894, 145—146.

[24] Българска сбирка, 1908, кн. 1, 86—97.

[25] Срв. за други образи и съдържания много полезните за мен изследвания на Рот 1998, Бояджиева 2002, Бояджиева 2003.

В началото на XX в. Иван Вазов създава цикъла поеми и балади „Легенди при Царевец", където, по негови думи, използва и фолклорен материал, за да „оживи историята" — да припомни най-силните моменти от живота на Второто българско царство, от „минало, забравено и пренебрегнато повече, отколкото трябва, а и съвсем неизвестно за болшинството у нас"[26]. Легендите се публикуват първо през 1906 г. в сп. „Българска сбирка", тук те неизменно стоят на уводно място в книжките[27]. Преди това — през 1905 г. във вестник „Мир" — Вазов публикува пътеписен очерк за Търново: „*...и сега Царевец е съвсем гол, пустинен, обрасъл с дива растителност. Само джамията, градена на мястото на старата черква Св. Петка, едничка стои всред буренясалите развалини. В нея сега се пази джепане, та тя и околността ѝ са непристъпни за външни лица. В тая джамия, грамадно и хубаво здание, никакъв признак няма от старата черква. Само един, дялан от камък, кладенец на двора изглежда да е от старо време. До него се зеленее величествен бряст, на който е прикован надпис: „Това дърво да се пази!" Това е станало по заповед на княза, защото тоя бряст е свързан с трогателна легенда: кога да падне Търново под турците, брястът изсъхнал. Цар Шишман при избягването си из Царевец казал: „Когато този бряст пак се раззелени, българите ще се избавят от турското робство". И в 1877 година старите хора в Търново с учудване забележили, че брястът взел да се разлистя и зеленее и си шепнели на ухото знаменателни думи...*"[28] Мотото на баладата „Шишмановий бряст" е същото: „Това дърво трябва да се пази..." (Надпис закован на дънера на бряста при джамията въз Царевец, по заповед на Н. Ц. В. Княза)[29]. Дали, персонализиран, Шишмановият бряст е поетическа инвенция на Вазов, дали поетът е „заимствал" образа от устни разкази на свои събеседници в Търново или от други, неизвестни за мен, писмени извори? Със сигурност обаче Вазовата редакция е оказала стабилизиращо въздействие върху по-нататъшния легендарен процес[30]. Що се отнася до „историята" около надписа на бряста, тук поетът очевидно конструира символична връзка и приемственост между стара и най-нова българска история: между последния български цар Иван Шишман — митическия цар-светец-пророк[31], и

[26] Вж. Вазов 5: 201—326, бел. на с. 542—564. В предговора Вазов пише, че е ползвал устните предания на народа в Търново, българската история на Иречек, византийски и латински летописци и изследването на д-р В. Берон (Вазов 5: 544). Има основания да допуснем, че за „фолклорния материал", за „устните предания на народа" той е черпил сведения предимно от К. Иречек и В. Берон.

[27] В самостоятелно издание поемите излизат през 1910 г.

[28] Пътеписът е напечатан с подпис Белчин във в. „Мир", г. XI, бр. 1690 от 30 октомври 1905 г. под наслов „Двата акропола на Търново" и с подзаглавие „Царевец". По-късно се печата със значителни съкращения. Вж. Вазов 12: 197—198, бел. на с. 463—464.

[29] Вазов 5: 315, за първи път в „Българска сбирка", кн. 6, 1 юни 1906.

[30] Срв. цит. по-горе фрагмент от Трифонов 1929: 82; също вариантите, записани от Р. Ангелова в Търново, АЕИМ 596-II, с. 7 и с. 37. Според сведение на един от информаторите брястът бил отсечен към 1945 г. при започване на разкопките на Царевец. „Шишмановият бряст" става, така да се каже, общо място в редица по-късни историографски, краеведски, публицистични и други материали.

[31] Срв. легендарните мотиви в цикъла предания за Шишмановци в БНПП 7, 33—37, вар. и лит. в бел. на с. 481—483.

българския княз Фердинанд I[32]. Според по-горе цитирания автор на пътеводителя причина за поставянето на надписа на вековния търновски бряст (дебелината на дънера му била два човешки обхвата) са действия на „злосторници" — иманяри, които дълбаели дървото и копаели около него (Пътеводител 1907: 22).

Приведените примери от някои жанрове на специализирания историографски и литературен дискурс очертаха значения и употреби на образа на *знаменателното търновско дърво* в мрежа от взаимодействия и взаимоотношения. Очертаха се тенденции за вариантност в употребата му в устната традиция в исторически, политически, културен контекст, както и тенденции за конструиране и популяризиране на националноисторическо знание, на популярна национална митология. „Новият" вариант на търновското предание — спомнено и своевременно „огласено" при обявяване на независимостта на България на 22 септември 1908 г., е поредна възможност за употреба на легендарната „историческа" фабула в актуален политически контекст, „впряга" се символичният потенциал на образи и мотиви за легитимиране на „новото/възобновено старо" царство, което ще стане силно и могъщо като „голямото и красиво дърво" до някогашната българска светиня църквата „Св. Параскева", силно и могъщо като Търновското царство, Втората българска държава. Публикуването на „търновското предание за българското царство" в „Дневник", един от най-разпространените булевардни всекидневници по онова време, е един пример за „тиражиране" на предания и легенди сред широка читателска публика и за инструментализирането им за политически цели.

2. ЧУДОТО В СТАНИМАКА*

Примерът на Арнаудов „за сказания, които се зараждат и разказват като истински случки" е дописка до вестник „Вечерна поща" от Станимака, датирана 28 декември 1909 г. Един от местните свещеници Н. Ангелов разказва за необикновено събитие в града, „за едно тайнствено видение на няколко жени, момичета и мъже", вследствие на което „от няколко дни станимачани се намират в голямо недоумение". Заглавията на материла във вестника са оформени с различен шрифт, едно под друго: „*Чудото в Станимака. Тайнственото шествие. Нощната литургия*"[33]. Дописникът съобщава накратко къде се е случило тайнственото събитие: от дясната страна на р. Чай, в Бахче махала, където се намира черквата „Св. Богородица", а в двора ѝ къщата на енорийския свещеник Иван Бухлев. Той не е бил между свидетелите на чудото, научил за него след два дни и отишъл да го „провери". След полунощ, събрали се на седянка при попадията жени чули силен шум от гласове, чули да се бие желязно клепало по шосето от цар-Асеновата крепост към града, да свири тревожна военна тръба, видели как внезапно се осветили църквата, аязмото и камбанарията, след което започнало хорово пеене в църквата. След втора тръба и втора камбана всички параклиси отсреща също се осветили. „След това чули

[32] В първата публикация на пътеписния очерк във в. „Мир" се споменава и „паметникът, издигнат в памет на женитбата на Н. Ц. В. Княза с княгиня Мария Луиза".

* Тази част представя начален етап на разработка, по която авторката е подготвила следваща публикация за сп. „Български фолклор" (2007 г.).

[33] Вечерна поща, бр. 2985 от 3.1.1910, с. 3.

в църквата да се произнася от едно лице „*Благословено царство*“ (курсивът на Д. Д.), на което множество от различни възрастни гласове съвкупно отговаряли; и все така се отслужила цялата литургия с всичките ѝ подробности. Като завършила литургията, светлината се прекъснала и настанала обикновена нощна тъмнина.“ Дописникът изслушал подробния разказ на попадията, а след това тя повикала и едно гръцко момиче, Хрисица Георгиева, което било между очевидците. „Момичето ми разказа, че не знаело добре български, но запомнило само две думи от пението преди втората камбана — „Царю небесний“. Привеждат се и други по-кратки свидетелски показания на местни хора (с имената им). Някои от свидетелите помислили, че има нощна венчавка или нощно богослужение, други, че е пожар и пр.

Както установих, историята продължава в последващ брой на вестника. Материалът е озаглавен „*Чудото в Станимака. Молебствията за Царя Фердинанда и император Александър*“, вероятно е поръчан от редакцията на сътрудник или кореспондент на вестника[34]. Авторът предава накратко някои становища от публични разисквания по темата в града, загатва и за етнични напрежения в рамките на локалната християнска общност: „*Тайнствената нощ непрестанно занимава много граждани. Едни я вземат като истинско чудо, други като видение на няколко жени и мъже, а трети – за игра от страна на гръцкото население, което е доста многобройно в града. Но, нека да изложа фактите и разследванията си, а читателите сами да си правят заключенията.*“ Нататък дописникът пресъздава накратко различни свидетелски показания за достоверността на случилото се — скицира разкази на очевидци или разкази от втора ръка. Например за разказа „на две жени — майка и дъщеря от с. Катуница, които дошли да спят в черквата по нужда“ (т.е. за изцеление) и станали свидетелки на нощната служба, авторът отбелязва, че с жените не могъл да говори, но за това разпитал подробно свещеника Бухлев. Един от местните гърци, като се прибирал от кафенето, разказал на жена си за чудноватата светлина, „но тя го нарекла пиян и не му повярвала“. Дописникът разпитал повторно и гръцкото момиче, за което в предишния материал се съобщи, че запомнило само две думи от литургията „Царю небесний“. Тук нейният разказ е допълнен със съществени детайли: „*Едно гъркинче, госпожица Георгиева, което също било на седянката у поповата къща, след втората камбана запомнило да се произнасят в църквата още следните думи: „Господи помилуй“, споменувано Цар Фердинанда, императора Александра, амин и алилуя. Лицето, което заемало мястото на свещеник, имало много силен, но сладък и твърде приятен глас, който бил особено звучен при произнасяне на ектенията, на малкия вход „премудрост прости“, на великия вход, когато се споменувало името на „царя нашего Фердинанда“, „блаженопочившего освободителя императора Александра“ и пр.*“ Този словесно по-разгърнат спомен на момичето е в съответствие с кратката литургична формула „благословено царство“ от първата дописка[35]. Дописките свързват чудесно съби-

[34] Вечерна поща, бр. 2987 от 5.1.1910, с. 3. Станимака, 1 януари. Подписан е с псевдоним: Урсус Попи. Във вестника има и други материали, подписани с Урсус.

[35] Същевременно е трудно да се прецени дали тези подробности не са допълнително привнесени в разказа на очевидката — по чуждо (журналистическо) внушение или в резултат на допълнителна журналистическа намеса.

БАН - Институт за литература БИБЛИОТЕКА

тие, паметно историческо и сакрално място (Асеновата крепост и църквата „Св. Богородица“ в Асеновград) с актуален политически контекст. В условията на обществено-психологическата атмосфера на онзи исторически период (радост от въздигане на васална България и нарастващи безпокойство и страх от очаквани военни действия) чудото в Станимака се конкретизира като молебен, отслужен за благополучие на царството, за здраве и спасение на цар Фердинанд, за благодарност към покойния руски император Александър II, наричан, както е известно, Цар Освободител.

Разказите за чудесното богослужение в Асеновград са съхранени в локалната наративна традиция до днес: те свързват чудото с шествие от Бачковския манастир до църквата „Света Богородица Благовещение“, където се е провела нощна „ангелска“ или „небесна“ служба[36]. В днешно време фабулата е подчинена на особеното място на църквата сред останалите културни сгради в града, мотивира връзката със Света Богородица като покровителка на града и по-общо култа към Света Богородица в региона, представя една от популярните версии за възникването на празника Преполовение (двадесет и пет дни след Великден), който се празнува тържествено в града, легитимира вярата във възможността за нови чудеса (Баева 2001: 60 и сл.)[37]. Сред информаторите на Вихра Баева е съхранен и споменът за публикация във вестника (Баева 2001: 70 и сл.)[38]. Разликите в езика и стила на устния и вестникарския разказ, разбира се, са очевидни, но съдържанието на епизодите, които удостоверяват достоверността на чудесното събитие, се възпроизвежда и от днешните разказвачи. Ключов епизод във всички разкази остава седянката в дома на свещеника и видението на присъстващите там жени — светлина, биене на камбани и богослужение в църквата. В днешния културен контекст войнският и политическият аспект на някогашното чудесно събитие изобщо не се споменават. За

[36] Чудесното богослужение се свързва и с второ чудо — с видение на асеновградската ясновидка Султани Шишманова и с послание, което тя получава от Света Богородица. Двете чудеса задават сакралния прецедент на празника Преполовение, а видението на ясновидката се свързва с основаване на женското православно дружество към църквата „Св. Богородица Благовещение“ (Баева 2001: 75—76).

[37] За празника Преполовение с литийно шествие с чудотворната икона от църквата „Света Богородица Благовещение“ до Бачковския манастир и обратно, който се посещава от поклонници от цяла България, вж. подробно у Баева 2001: 64 и сл., Маринова 1996: 124 и сл.

[38] Свещеникът в църквата „Св. Богородица Благовещение“ Т. Д. споменава и за изследване на Михаил Арнаудов, и за публикация във „Вечерна поща“ (зап. на В. Баева на 25.11.1996 г.). Друга информаторка О. Т. също препраща към публикация във вестника, макар че бърка името на изданието, и както твърди, слушала е устните разкази на майка си: „И един свещеник записал всичките тия работи във „Вечерни новини“, вестника. Така са е казвал „Вечерни новини“. Та оттам майките ни знаят. (В. Б.: Ти от майка си си го чувала това?) Да, да, от майка ми. Вика: „Отец Иван събра сведения за всеки, кой какво е видял и записваше“. (...) Пък аз от майка ми знам, тя разправяше, че всичките тия работи са били записани в тоя вестник, „Вечерни новини“ (зап. на В. Баева на 11.05.1997 г., О. Т. е родена през 1919 г.). Майката е сред основателките на църковното дружество, а понастоящем то се ръководи от дъщерята О. Т., която местните хора смятат за най-осведомена по религиозните въпроси, отнасят се към нея с дълбоко уважение, дори я наричат „света Олга“. Именно от нея В. Баева е записала най-пълния вариант на разказа за чудесното богослужение (Баева 2001: 72, 78 и сл.).

сметка на това съществено място в разказите се отделя на епизода с чудесното изцеление на двете жени, само маркиран в публикацията на „Вечерна поща". Според преобладаващата в наративния репертоар версия литургията е била отслужена от небесни ангели, макар че в някои от възпроизведените разкази се забелязва известно колебание: „*...И вижда (една женичка), че от Бачково по пътя върви едно шествие, по въздуха. Вървят хора, ма тя ги гледа като сянки. Те са били може би ангели ли, умрели ли, какво са били. И отпред едно клепалце (....) Чукат и върви клепалото, показва, че шествие върви след него. Шествие духовно. Та тя тва видяла жената...*" (Баева 2001: 72–73). За днешните разказвачки и разказвачи, които обясняват възникването на литийното шествие на Преполовение с видението на „ангелската" служба, не е съществен и фактът, че според дописките във вестника чудото в Станимака се е случило около Коледа.

Разказите за чудесното събитие в Асеновград представят международна легендарна фабула, известна във фолклористиката като „Литургия на духове". Документирана е предимно в Европа, в множество разнообразни варианти на устни разкази от XIX и XX в. за човек, който случайно участва в среднощно богослужение на мъртви, установяват се многобройни комбинации с мотиви от други демонологични легенди — най-вече за шествия на мъртвите. Разликите в съдържанието, в териториалното разпространение и в ориентацията към църковния календар оформят две версии на легендата. В едната версия нощната литургия се отслужва около Коледа и Нова година, в другата версия се свързва с Деня на Вси светии (1 ноември) или Деня на мъртвите (2 ноември), есенната задушница в католическата църква. И в двете версии изходът за живия участник в литургията най-често е фатален: духовете са злонамерени, свидетелят успява да избяга, но много често след това се разболява, умира. Трета по-малка група варианти представя богослужение на ангели или на светци: описва се великолепна нощна служба в осветена църква — с прекрасни музика, песнопения, проповед, камбанен звън. Подобни мотиви участват в жития на светци, свързват се с култа към Дева Мария и с разкази за чудеса (Köhler 1987).

Неотдавна краеведката Ганка Маринова публикува популярно издание „Легенди и предания от Асеновград", където е включила и стари архивни материали и публикации. Тук е отпечатана легендата „Коледни видения", публикувана от гръцкия изследовател К. М. Апостолидис в кратката му история на Станимака[39]. За първи път легендата е била отпечатана през 1899 г. в пловдивския гръцки вестник „Идисис ту Ему"[40]. „Разказва се, че до началото на мина-

[39] В софийските библиотеки се съхраняват някои от публикациите на д-р Миртилос Апостолидис за античната история на Пловдив, за съжаление тук не успях да намеря цитираната от Г. Маринова публикация на гръцкия изследовател. Според нейните сведения К. М. Апостолидис е роден и е живял в Пловдив до средата на 30-те години на XX в., книгата му „Кратка история на град Станимака от древни до наши дни" е публикувана на гръцки език в Атина през 1929 г., където са поместени четири „Гръцки легенди за Станимашката крепост" (47–53), всичките от по-стари гръцки вестници и списания (Маринова 1998: 4–5).

[40] Вестникът е включен в библиографското описание на БПП, но не е описан „де визу", а по други източници, тъй като периодичните издания, излизали у нас на гръцки, турски, албански и други езици, в повечето случаи не са запазени в библиотеките, вж. БПП 8214* Idisis tu Emu (Балкански вести).

лия век всяка Бъдни вечер (Коледа) след полунощ църквата в крепостта („Св. Богородица Петричка“ — б. м., Д. Д.), придобивайки стария си вид, се осветявала блестящо от мистериозни светлини ...“ „Чудесната“ служба тук е описана по сходен начин (светлини, камбанен звън, хармонично пеене на псалти), не липсват и свидетелските показания на случаен минувач, който, слизайки от манастира, видял и чул „всичко, за което се говори“. Описанието отвежда към византийския културноисторически период: Църквата „в цялото ѝ величие“ била „пълна с благочестиви християни, облечени с дрехи от други времена“. Свидетелят чул църковната служба, чул „свещеникът да споменава императора с цялата дворцова свита, патриарха и генерал Вриенос с цялото му семейство“. След завършване на литургията всичко изчезнало, църквата се превърнала в предишното си състояние. Според финалния епизод на легендата тази била последната служба на свещеника Антимос, който изпълнявал посмъртно наказание от Бога за греховно поведение по време на служба[41]: „*Защото, когато преди 500 години бил поканен от генерал Вриенос от Станимака, за да служи на Коледа в крепостната църква „Св. Богородица“, където щели да присъстват всички началници на Родопските крепости, той съкратил службата, за да може да седне по-бързо на богатата трапеза, наял се до насита и умрял от разрив на сърцето, без да има време да се разкае за стореното*“ (Маринова 1998: 11—12).

В непосредствена връзка с представата за „ангелското“ шествие, с войнската тема и по-общо с битието на легендата за чудесната литургия сред асеновградчани до днес се оказва още една гръцка легенда от сбирката на Г. Маринова. Тук се разказва за „чудо на Архангелите“, като легендата се свързва с местната топонимия и история, обяснява култа към светите Архангели като пазители на града[42]. Според тази легенда станимаклии очаквали нападение от еничари, наред с военните приготовления помолили светите Архангели за подкрепа — с пост и служба всяка вечер в продължение на десет дни в техния храм. На 8 ноември 1769 г. нападателите (пешаци и конници) се нахвърлили срещу станимаклии, но стигайки до половината път „Месия“ т.нар., насред деня, по пладне, се натъкнали на *тъмна мъгла* и видели *видение, че християнска войска ги напада*[43]. „*След малко обаче видели учудени своето унищожение и се*

[41] За епизода срв. Köhler 1987: 934—935, Thompson: Mot. E 415.3.

[42] Според изследването на Г. Маринова на календарните празници в Асеновград параклисът „Св. Архангели“, един от най-старите в града, се намира на една от ключовите височини в града и се вписва в крепостната система на селището. Бил е разрушен от гърците, за да построят там свое училище, а след това възстановен близо до мястото на предишния. Архангеловден бележи в местния календар началото на зимния период (Маринова 1996: 27 и сл., 32 и сл.).

[43] Според православния календар 8 ноември е празник в чест на светите ангели и най-вече на св. архистратиг Михаил като вожд на небесните сили и борец против духовете на тъмнината и злото. На този ден православната църква чества ангелите пазители на човеците и се обръща към тях с молитва. Вж. Жития 1974: 558—559. Свързаният с библейския разказ образ на Архангел Михаил като светец войн, като борец и победител срещу злото, змея и дявола, срещу врагове на Бога, църквата или християнската държава, като покровител на молещите го за помощ и подкрепа е широко разпространен в изобилие от разкази в цяла Европа. Така например той осигурява победа на византийския император, призовава Жана д'Арк към борба, той е „патрон и главноко-

обърнали в бягство и спасените се върнали вкъщи. Тези спасени изявяват това събитие като чудо. Голяма е значи божията закрила от опасността чрез горещата молитва на благочестивите. От това чудо на Архангелите се установи осемдневен пост и до днес се разказва за този исторически факт. Това написах днес, 8 ноември 1869 г. в Станимака, преподавайки гръцки. Константинос Саитидис" (Маринова 1998: 16). Появяват се нови исторически и религиозни мотиви, нови етиологични моменти, свързани с времето на османското владичество: „ангелска войска" помага на християни в сблъсъка с войска на иноверци — еничари[44]. Дали учителят е разказал легендата в учебните занимания, преди да я напише? Можем да разчетем „историческия" разказ като един пример, който легитимира християнската религия като идеология и практика — укрепва вярата в Божията закрила и помощ, мотивира станимаклии (учениците) да спазват религиозните норми и предписания, християнския морал. Мемориалната записка на К. Саитидис хвърля светлина върху взаимовръзки между мотиви и образи, приспособяването и преосмислянето им според времето и средата, в които те се предават, наследяват, възпроизвеждат.

Данни за устното разпространение на версия на легендата (в комбинация с други мотиви) от средата на XIX в. намираме в археологическите и историографски описания на д-р Христо Даскалов, който публикува стари каменни надписи[45] от търновската църква „Св. Четиридесет мъченици". „*Черквата „Св. четиридесет мъченици", наречена в летописите „Велика Лавра", гдето са се погребвали български царе, е обърната днес в джамия (известна под името теке-джамиси) и окичена с фантастически разкази за привидения, чудеса и др.т.*[46] *(...) Търновските жители, християни и турци и до днес още са убедени, че в тази джамия се крие нещо необикновено, нещо свръхестествено, чудесно. Тъй например, разказват, че уж всяка година, като наближи есен, нощно време излазят някакви си бродящи сенки на мъртъвци, или зли духове в гробищата на двора — и тежко и горко на тогози, който полюбопитства да се увери в туй нещо сам очивестно! Притурят още, че на връх 9 март (в деня на Св. четиридесет мъченици) една жена с неописана хубост, облечена досущ в бяло и с разчесана, позлатена коса, посред нощ излазяла на олтаря черковен и много време стояла там в безмълвно съзерцание, като че се моли Богу; сетне запаляла светилник, обикаляла извътре джамията, спирала се на много места и се моляла коленопреклонно; подир туй вратата сами се отваряли — и тя излазяла на двора, гдето щом се покажела, подигал*

мандващ на империята" от династията на Каролингите, използван е за национални цели във Франция и Германия през XX в. Явява се като патрон и покровител на параклиси и крепости, на градове и държави. Вж. Brückner 1998: 624—632, тук цит. 627—628.

[44] еничари — перс. тур. yeni —„нов" или „млад", и ceri — „войска".

[45] Търновски надпис на Омуртаг и търновски надпис на Иван Асен II. Мемориалният надпис на Иван Асен II увековечава голямата победа при Клокотнишката битка на 9 март 1230 г. с епирския владетел Теодор Комнин и последвалото териториално разширение и политическо укрепване на държавата. С подобен характер е и Станимашкият скален надпис на Асеновата крепост.

[46] Темата за чудесното богослужение в черквата „Св. Четиридесет мъченици" в навечерието на 9 март Иван Вазов разработва в баладата „Сборът на духовете" с мото от Иречек (Вазов 5: 305, за първи път в „Българска сбирка", кн. 6, 1 юни 1906).

се страшен шум от удряне криле, яростен смях, зъбно скърцане, тракане надгробни плочи, пляскане вълни от съседната река и други такъв явления, които скоро изчезват и се заменяват със съвършена тишина.... [След други ритуални действия – обикаля гробищата, пали свещи, мие се или се къпе в реката – бялата жена се качвала горе на минарето и „втренчела очи на отсрещния бряг на Янтра, на Трепевиц – там, гдето някогаш са се дигали високо в небесата златни кръстове върху кубетата на българските царски черкви“, и със зората се изгубвала за цяла година.] Ако някой от християните види или съзре в зори бялата фигура с разресана коса на викалницата, той го взема за небесно видение и казват – че бивал честит в своите предприятия и от него се махали всички душевни и телесни страдания; болните нарочно пазяли вестяването на „бялата жена“ няколко нощи наред, за да получат изцеление. Но не бива същото и с правоверните (с мюсюлманите) или с онези, които не вярват, или от празно любопитство, от гордост, дързост и др.т. влечения влазят по онуй време в джамията и тъпчат с крака олтаря: таквизито хора, казват, тоз час са се лишавали от някой член – кое онемяват, кое подлудяват, кое оглушават, или пък ослепяват и се осакащат. (...) Освен тези и други чисто фантастически разкази в духа на Хофман, за вярно се знае, че викалницата на тази джамия много пъти се е събаряла, за голяма радост на християните и за тежка жалост на турците“ (Даскалов 1859: 366, 368–370).

Историята с падащото минаре като реално събитие и символичен образ[47] се свързва с призрака на „жена в бяло“[48], с „позлатена коса“[49] и ред други образи и мотиви със сложен произход и с разнообразни символични значения. В пресъздадените от Хр. Даскалов „фантастични“ разкази за необикновени случки личат наслоявания и преливания между митически представи и елементи от житиеписните разкази и култа на св. Петка Търновска — светица с ярко изразена лечителска насоченост и с висока символична натовареност: покровителка на българските царе и на столичния град (царството)[50]. Според житието на Петка Търновска от Патриарх Евтимий, една от най-популярните творби в българската книжовна култура, тя „дава различни изцеления на прибягващите с вяра и любов към нейния славен ковчег“, „лее благодатни струи, отгонва бесовските пълчища“, тя е „застъпница и пазителка на българите“ и на „славния град Търнов“[51]. Редица български преработки на житието чак до XIX в. отпращат към една митизирана и фолклоризирана агиография (Вълчинова 1999: 56). Представата за връзката с отвъдното и с почитта към мъртвите, както за образа на светицата като „честна невяста“ Христова е съхранена в няколко много по-пестеливо разказани варианта, записани от Р. Ангелова през 1965 г. в

[47] Вж. Берон 1886: 49, Иречек 1974: 292, също „Минарето“ у Вазов 5: 319.

[48] Thompson: Mot. E 425.1.1.

[49] Thompson: Mot. F 235.5.

[50] Тук не е възможно да се посочи изобилието от изследвания по темата. Вж. подробно у Вълчинова 1999: 52 и сл. На култа към светицата и събирателния образ „света Петка“ ще се спрем и в следващия пример.

[51] Вж. Житиеписни творби 1986: 189–202, бел. 574–581, тук цит. 199–200. Мощите на светицата според някои изследователи са се пазели в църквата „Св. Четиридесет мъченици“, според други в църквата „Света Петка“ (пак там, бел. на с. 580).

Търново. Явяващата се нощем млада жена в бяло според едни е убитата от турците при венчавката в черквата „Света Параскева“ булка или пък една от погребаните в черквата „Свети Четиридесет мъченици“ царски дъщери, според други — явява се св. Параскева, пребулена с бяло було, с бели дрехи[52]. В „калето“ над Станимака (Асеновата крепост) също обитават духове на девойки — царски дъщери или войни, те са с по-ярко изразени характеристики на митични и демонични същества. Русалки скитат след полунощ из крепостта, оплакват и ридаят, омагьосват с гласа си младежи[53]. Трите сестри на цар Костадин (император Константин) „се превърнали в дракоси (някои казват — в светци)“, за да пазят имането на царя. Явявали се нощем на моста или на калето. Един пъдар ги видял една нощ — предели сърма на трите долапа на градския мост, решели косите си и пеели[54].

Легендарната фабула за чудесното богослужение се свързва с исторически и със сакрални места. Около тези места витаят духове на владетели и войни, светци и ангели или демони. Фабулата функционира и като религиозна легенда за ангели и светци, и като демонологична легенда за духове на мъртъвци и грешници. Те и покровителстват, и заплашват човека, общността. Примерите с чудесното богослужение показаха някои от възможностите за наслояване, комбинации и трансформиране на представи и образи в зависимост от културно-историческия и политическия контекст, някои от приложните значения на легендата при употреба в различни исторически, религиозни, културни дискурси. Тук можем само да отбележим някои аспекти от обширна и комплексна проблематика — преливане на образи и мотиви с различен произход, взаимопроникване между житийни творби, легендарни разкази за чудеса и видения и местен култ, между официална и народна религия, между различни форми и равнища на религиозното, между религиозното и политическото, между святото и демоничното като две страни на свръхестественото[55]. В процеса на „обращение“ между устно и писано слово, между „фолклорно“ и „нефолклорно“, в динамично равновесие на континуитет и промяна, разказите „обрастват“ с различни значения и функции, някои се стабилизират, променяйки се, други отмират, забравят се. Разказите за чудесната литургия могат да бъдат употребени с пат-

[52] Трите текста са включени в БНПП 7: 113—115. Два варианта са разказани от пазачката на черквата „Св. Четиридесет мъченици“.

[53] Според две версии — едната, публикува през 1891 и 1894 г. в гръцкия периодичен печат в Цариград, другата, от архивна историографска сбирка на местен краевед (1930 г.). В гръцката легенда хубава царска дъщеря, превърната заради греховете на родителите си, в русалка, излиза от подземния дворец, облечена в бяло и разрошена. В българската версия хубавата мома Златка, сестра на комендантa и постови войн на крепостта, хвърля се в реката, за да запази народността и моминската си чест, русалката е наречена „златното момиче“, а канарата „Момин камък“ (Маринова 1998: 25—27). Срв. Uther 1996, Бояджиева 2003.

[54] СбНУ 38, 1930, с. 16, зап. М. Арнаудов през 1920 г. в Станимака (Асеновград). Според друг вариант от „Родопски напредък“ (1905 г.) местните хора вярвали, че царАлександровите дъщери живеели и до днес и се криели в дълбоко подземно отверстие в източната част на калето под черквата, което водело в реката. Нощем често чували гласовете им (БНТ 11, 186).

[55] Срв. например Янкова 1998; Вълчинова 1999, 2000, 2002; Бояджиева 2003.

риотични и националнополитически цели, или пък в религиозен план служат за легитимиране и стабилизиране на местен култ. Примерът с чудото в Станимака показа и ролята на печатната медиа за актуализиране и стабилизиране на (локална) наративна традиция.

3. ЧУДОТО В СТОЛИЧНАТА ЦЪРКВА „СВ. ПЕТКА“

„Както изглежда, новата 1910 година ще бъде знаменита със своите чудеса, които всекидневно ни изненадват...“ Така започва друга дописка във „Вечерна поща“, отпечатана около един месец след публикацията за чудото в Станимака[56]. Тук обстойно се разказва за второ чудо, този път в софийската църква „Св. Петка“ до площада „Св. Крал“ (дн. „Св. Неделя“). Ще отбележа най-важните моменти от дописката, подписана от „поп Евстатий“[57]. За историческата стойност на ниската, стара църквица, именувана „Стара св. Петка“, дописникът се позовава на авторитетното име на К. Иречек („според историята на Иречека била съзидана в края на XI и началото на XII столетия“[58]). От „чудотворната вода“ от аязмото в олтара на църквата „невидимо получават изцеление недъгави, болни, хроми, слепи верующи християни“, като според обичая посетителите оставят подаръци (пари, сребърни предмети, дрехи и др.) Според свещениците, а най-вече според думите на църковната прислужница баба Анка Захова водата се изгубвала, ако към нея посягали „да я осквернят“ грешници — мъж и жена „нечисти“ (жена блудница или мъж с лошо поведение). „Целителният живоносен източник“ бил известен не само на столичните верующи християни, но и на всички околни селяни и селянки, които в петъчния пазарен ден посещавали светинята, палели свещи, оставяли подаръци.

Чудото се удостоверява чрез поредица от точни данни и подробности: „В столицата в квартала „Конювица“ ул. „Зайчар“ № 121 живее дърводелецът Спас Цветанов — баща на 7 деца. Неговото момиченце Стоянка Спасова — ученичка от III отделение, преди 2 ½ месеци с плач било доведено от училището у дома сляпо“. След няколко операции в Александровската болница лекарите окончателно се произнесли, че не могат да ѝ помогнат. На 29 януари в петък майката и дъщерята влезли в църквата. Майката случайно се разговорила с църковната прислужница: едната разказала историята на сляпата, а другата — на чудотворната вода. Баба Анка посъветвала жените какво да направят. Свещеникът прочел молитва, след това майката омила очите на момичето. „Тя направила това, разбира се, със силна вяра. Църковната прислужница взела две сребърни парички, които ги има в изобилие при аязмата оставени от пода-

[56] Вечерна поща, бр. 3015 от 03.02.1910, с. 3, Чудото в столичната църква „Св. Петка“. Важно е да добавя, че първата половина на 1910 г. минава под знака на трескаво очакване на редки природни явления: кометата „1910а“ (15.01.) и Халеевата комета (06.05.). Във вестника непрекъснато се публикуват научни съобщения и разяснения, куриозни и смешни разкази за опашатата звезда.

[57] Дописката е включена в четвъртия том на „Извори за българската етнография“ в дял III „Духовна и социално-нормативна култура“, раздела „Мироглед, народна медицина“ (Извори 4: 320—321).

[58] В съчиненията на К. Иречек не се уточнява кога е строена църквата.

рителите и ги залепва на очите на нещастната Стоянка, които след 15 минути паднали и тя с радост извикала: „Мамо, аз виждам вече!“ Майка ѝ я пита: „Що виждаш, щерко?“ — „Всичко виждам — всичко, мамо, и тебе, и бабата, и дядо поп, и иконите, и всичко.“ За проверка дали на момичето да чете, разпитвали го за различни предмети в църквата. Всички присъстващи останали изненадани от чудесното изцеление. Бащата подарил на църквата 5 лв. и обрекъл дъщеря си в събота и неделя да прислужва и помага в църквата. Читателския интерес вестникът поддържа, като след няколко броя публикува на първа страница снимка с надпис: Стоянка Спасова, ученичка от IV отделение, прогледнала от целебната вода при църквата „Св. Петка“[59].

Тази дописка във „Вечерна поща“ е пример за друг тип оформление на вестникарски разказ. За разлика от схематичното дистанцирано изложение в дописките за чудото в Станимака, тук „дописникът“ съпреживява чудото. Този жив и наситен с емоции разказ (нещастие, плач, отчаяние — радост, изненада) наподобява устен разказ (разбира се, литературно обработен), който фолклористът би записал „на терен“ от съпричастни със случката разказвач(к)и (срв. Баева 2001: 74—75). Същевременно разказът е в стила на сензационните и сантименталните истории, които са в изобилие в жълтата преса.

В така правдоподобно пресъздадения разказ за чудесното изцеление на Стоянка светицата не се „появява“. Целебната ѝ сила въздейства чрез „чудотворния“ извор, благодарение на „силна вяра“, а най-вече чрез ръката на вещата баба Анка. Дописката може да бъде „прочетена“ въз основа на култа към св. Петка и по-точно на светица, която е събирателен образ на три едноименни светици: преподобномъченица Параскева Римлянка, великомъченица Параскева от Икония в Мала Азия и преподобна Параскева/Петка Епиватска или св. Петка Българска (Търновска). „Разчитайки“ разказа в контекста на агиографията, народната религиозност и словесния фолклор, не ни изненадва, че чудото се случва в петия ден от седмицата в старата църква „Св. Петка“, че се манифестира веднъж чрез изчезване на осквернения от „нечестиви“ целебен извор, а основно — чрез изцеление на слепота, на ослепяло непорочно бедно девойче, че бащата обрича дъщеря си да прислужва в църквата и пр. Така например връзката на светицата с очите, със слепотата и нейното лечение се определя от житието на вмч. Параскева Римска и по-специално от епизода с ослепяването на императора палач (в очите му попаднали пръски от кипящата в котела на мъчението течност) и чудотворното му излекуване от измъчваната Параскева. Епизоди от житието на Петка Епиватска я свързват с девство и с отказ от семейство, с отричане от богатство и наследство (раздава дрехите и накитите си на бедните). Чудесата, произведени post mortem, я нареждат между светците лечители. Това се отнася и за св. Параскева Иконийска, но тя остава малко позната в балканска среда[60].

Пак в този контекст на общи вярвания и представи, свързани с образа и култа към св. Петка, може да се „прочете“ и легендата, записана от Стефана

[59] Вечерна поща, бр. 3019 от 07.02.1910.

[60] Вж. Жития 1974: 351, 516, 541; Житиеписни творби 1986: 189 и сл., 574 и сл. Тук и нататък се опирам на монографичното изследване на Галина Вълчинова, Вълчинова 1999: 59 и сл. Характеристика на народния култ към св. Петка у българите, пак там, с. 90 и сл.

Стойкова през 1960 г. в Западните Родопи. „*В Пещера, дето едно време имало черква „Света Петка“, през турско построили турска къща. В двора имало една черница и там се явил лика на света Петка на черницата. Като се явила куната (иконата), некому се всънило да издигнат черква и да манат къщата турска. Кадъната не давала и отсекали черницата да се мане куната. А куната па излезла на дъното, на пресеканото. Кадъната рекла: „Пу, не та ѝ срам! За нищо даска да ни разтурат къщата!“ И като казала тъй, окьоравела с двете очи. Тогаз разтурили къщата и правили черквата нощно време да не ги видят турците. Направили я нисичко, оти ги било страх от турците да я направат висока. Разправяа го старите баби. След това кадъната одела да търси лек и никъде не нашла. А в черквата излязло изворче и една жена рекла: „Иди се омий на изворчето, може да ти помогне!“ Тя рекла: „Ако прогледна, жълтиците от шията, кърваня (наниза) на света Петка шъ ги подаря.“ Подарила го и прогледнала. Оттогава одят там, та се лекуват. Има и песен.*“[61] Тук чудесното събитие е в историческата рамка на „робството“, отключващ момент е оскверняването на сакралното място от „чужда вяра“, св. Петка се явява едновременно и като отмъстителка, и като лечителка. Разказът на „старите баби“ обосновава локален култ на светицата в смесена религиозна и културна среда.

„Вечерна поща“ продължава историята на чудесните изцеления и в последващ брой — този път чрез илюстрация с надпис: „Картината представя чудотворното дърво в църквата „Св. Петка“. Около дървото е построена дъсчена естрада, на която страждущите жени лежат за изцеление. Според преданието св. Петка била покровителка на влюбените, вследствие на което и храмът между жените е известен като „храм на любовта“[62]. „Чудотворното дърво“, за което съобщава вестникът, е целебният дъб на св. Терапонт Сардийски/Сердикийски (Софийски). За него пише Матей Граматик в житието на св. Никола Нови Софийски: „Говори се, че след посичането на блажения, там където е изтекла неговата кръв, след известно време израснал голям дъб. И сега той може да се види: ония, които отиват там с вяра, получават различни изцеления“ (Житиеписни творби 1986: 317)[63]. К. Иречек, Е. Спространов и Д. Маринов отбелязват грамадния пън от дървото на св. Терапонт в църквата „Стара Св. Петка“ и актуални в началото на XX в. лечебни практики на набожни болни хора от града и околността да лежат около него или да си отчупват лечебни трески от него[64]. Ако съдим по съобщението във „Вечерна поща“, култът към чудотворното дърво на св. Терапонт през 1910 г. е подчинен на лечителската насоченост на култа на св. Петка[65].

[61] АИФ 335, с. 259, № 9, с. Каменица (днес квартал на Велинград). Песента се пее на хоро на Св. Троица.

[62] Вечерна поща, бр. 3021 от 09.02.1910, с. 1.

[63] Св. Терапонт Сардийски, живял според гръцките жития на светиите в град Сарди (Лидия). В житието на св. Никола Нови Софийски Матей Граматик пренася мястото, където е бил мъчен, в Средецката област. За култа към св. Терапонт, един „български“ светец от османската епоха, и за обединяването на двата култа под „църковен покрив“ вж. Вълчинова 1999: 69 и сл.

[64] По-подробно Вълчинова 1999: 72, цит. там лит.

[65] Днес в църквата „Св. Петка“ като свещена реликва зад витрина се пази остатък от чудотворния дънер на св. Терапонт.

Дописките за чудесните изцеления в софийската църква „Св. Петка" прибавят нови щрихи към словесните интерпретации на образа на светицата и употребата им в друг исторически и социокултурен контекст. Тук водещи са женската и сантименталната тема: светицата се явява като (лична) покровителка на бедно нещастно девойче от крайните софийски квартали и по-общо като покровителка на жените и на любовта. Успоредно с поучителните внушения на разказа и подчертаването на „силната вяра" (по-скоро „общо място") не бива да отминем и икономическите мотиви за популяризиране на чудото в масовия печат (както от страна на вестника, така и от страна на църквата).

Представеният в рамките на настоящото проучване материал говори за многобройните и разнообразни възможности, които предоставят всекидневниците като обект за изследване от фолклористите. Системно проучване и критично осмисляне на популярните ежедневници успоредно с други писмени източници биха обогатили нашето знание за фолклорните разкази. Вестниците като документи на времето улавят злободневни моменти от устното битие на предания, легенди, разкази и слухове, преработват ги и ги употребяват за различни идеологически, комерсиални и други цели, „тиражират" образи и съдържания сред масова читателска публика и дават импулси за „нови" устни и писмени разкази. Булевардната преса — наред с регионалната преса и други (печатни) форми на масовата култура — са между важните канали за фолклористично „обращение" и взаимопроникване на съдържания и образи между устност и писменост[66].

ЛИТЕРАТУРА

Арнаудов 1910: Арнаудов, Михаил. Едно народно сказание за възобновяването на българското царство. — *Периодическо списание на БКД*, г. XXII, 1910, кн. 71, 206—236.

Арнаудов 1934/1969: Арнаудов, Михаил. Сказание за възобновата на българското царство. — В: *Очерки по българския фолклор*. С., 1934, 437—464; *Очерци по българския фолклор*. Т. 2. С., 1969, 154—203.

Арнаудова 1977: Арнаудова, Искра. Михаил Арнаудов. Човекът и ученият. Литературна анкета и характеристика. С., 1977.

Баева 2001: Баева, Вихра. Разкази за чудеса. Локална традиция и личен опит. С., 2001.

Берон 1886: Берон, Васил Хаджистоянов. Археологически и исторически изследвания. Търново, 1886.

Бояджиева 2002: Бояджиева, Стоянка. За „оставеното дете" и неговите значения. — В: *Фолклор, традиции, култура*. Юбилеен сборник в чест на Стефана Стойкова. С., 2002, 102—112.

Бояджиева 2003: Бояджиева, Стоянка По следите на „Жълтото момиче". — *Български фолклор*, год. XXIX, 2003, № 2—3, 118—137.

Вазов 5, 12: Вазов, Иван. Събрани съчинения в 22 тома. Т. 5. Поеми, Легенди при Царевец, стихотворни преводи. Под ред. на Пантелей Зарев. С., 1975; Т. 12. Пътеписи. Под ред. на Петър Динеков и Илия Тодоров. С., 1977.

Вълчинова 1999: Вълчинова, Галина. Знеполски похвали. Локална религия и идентичност в Западна България. С., 1999.

Вълчинова 2000: Вълчинова, Галина. Проблемът за религиозното в антропологията на Средиземноморския ареал. — В: *Антропологични изследвания*. Т. I. С., 2000, 23—38.

[66] Срв. Schenda 1991, Рот 1998, Fischer 1999, Иванова 2002, Бояджиева 2003.

Вълчинова 2002: Вълчинова, Галина. „Традиционно“ и „модерно“ чудо в култа на Дева Мария в европейските католически култури (По материали от Франция, Испания, Португалия и Хърватска). — *Български фолклор*, год. XXVIII, 2002, № 2, 53—65.
Даскалов 1859: Даскалов, Христо. Открытия в Тернове, древноболгарской столице. Писмо Даскалова к О. М. Бодянскому. Москва, 1859. Цитира се по: Шишков, Т. Н.: Доктор Христо Даскалов. — В: СбНУ 8, 1892, 347—388.
Житиеписни творби 1986: Стара българска литература в 7 тома. Т. 4. Житиеписни творби. Състав. и ред. К. Иванова. С., 1986.
Жития 1974: Жития на светиите. Синодално издателство. С., 1974.
Иванова 2002: Иванова, Радост. Масмедии и фолклор. — В: Култура на кризата — криза в културата. С., 2002, 35—46.
Извори 4: Извори за българската етнография. Т. 4. Из българския следосвобожденски печат 1900—1912. Състав. и ред. М. Василева. С., 2002.
Иречек 1974: Иречек, Константин. Пътувания по България. С., 1974.
Иречек 1999: Иречек, Константин. История на българите. С., 1999.
Начов 1907: Начов, Никола. На Царевец. Историческа повест. С., 1907.
Маринова 1996: Маринова, Ганка. Календарни празници, обичаи и вярвания от Асеновград. Асеновград, 1996.
Маринова 1998: Маринова, Ганка. Легенди и предания от Асеновград. Асеновград, 1998.
Москов 1915: Москов, Моско. Черковата Св. Петка в Търново (Една бележка към историята на тази черква). Търново, 1915.
Петканова-Тотева 1978: Петканова-Тотева, Донка. Апокрифна литература и фолклор. С., 1978.
Пътеводител 1907: Пътеводител на гр. В. Търново и околността му. В. Търново, 1907.
Рот 1998: Рот, Юлияна и Клаус. „Хитър Петър“ на Илия Блъсков: българският комичен герой между устност и писменост. — В: *Възрожденският текст. Прочити на литературата и културата на Българското възраждане.* В чест на 70-годишнината на проф. Дочо Леков. С., 1998, 254—267.
Трифонов 1917: Трифонов, Юрдан. Преданието за изгорена старобългарска библиотека в Търново. — *Списание на БАН*, 1917, кн. 14, 1—42.
Трифонов 1929: Трифонов, Юрдан. Съчинения на П. Р. Славейков с исторически характер. — *Списание на БАН*, 1929, кн. 38, 81—123.
Янкова 1998: Янкова, Венета. Чудесата: проблеми на генезиса. — *Български фолклор*, год. XXIV, 1998, № 4, 38—50.
Brückner 1998: Brückner, Annemarie. Michael. — In: EM, Bd. 9, 1998, 624—632.
Fischer 1999: Fischer, Helmut. Die Instrumentalisierung von Sagen in Zeitungen und Zeitschriften. — *Lares*, anno LXV, n. 1—2 — Gennaio-Giugno 1999, 31—49.
Huse 1982: Huse, Ulrich. Erdbeben. — In: EM, Bd. 4, 1982, 130—135.
Köhler 1987: Köhler, Ines. Geistermesse. — In: EM, Bd. 5, 1987, 933—939.
Schenda 1991: Schenda, Rudolf. Folklore und Massenkultur. — In: *Schweizerisches Archiv für Volkskunde* 87 (1991), 15—27.
Uther 1996: Uther, Hans-Jörg. Lorelei. — In: EM, Bd. 8, 1996, 1197—1202.

„СЕВЕРНА ДОБРУДЖА“ В АРНАУДОВАТА „ГЕОГРАФИЯ“ НА ЕТНИЧНОТО ЗЕМЛИЩЕ

Румяна Лебедова

„Аз като че ли свързвам в произхода си потомците на трите части от нашето Отечество: Мизия, Тракия и Македония. В съзнанието си никога не съм могъл да откъсна една част или една провинция на България от друга. Винаги съм имал съзнанието на българин, за когото е скъпа съдбата на българина от различните краища на Отечеството“ (Димов 1990: 14).

Това лично признание добива смисъла на етична характеристика и на морален императив в контекста на фактите — М. Арнаудов предприема четири „по-сериозни обиколки“ с цел чрез записаното да съхрани народно-битовата старина и духовната култура на българите от различните краища на България. През 1912 г. е в Еленско („Фолклор от Еленско“, 1913) (Арнаудова 1977: 122); през същата година — по стъпките на Българската армия е в Югоизточна Тракия; през 1916 г. в разгара на Първата световна война посещава Тетовско, а през 1917 г. през май и октомври обхожда Северна Добруджа, воден от чувството за „един неизпълнен“, но свят и неотменен дълг (Арнаудов 123: 4). Диаграмата на пътя му през годините 1912—1917 напомня очертанията на „географска карта“ на етническото землище. Още повече, че тя е осъществена в период, когато историческите събития обуславят потребността от използването на всички възможности за укрепване основите на идентичността.

След 1878 г. българите в Северна Добруджа са малцинство в чужда държава и същевременно живеят в общност, която е етнически многолика. Те са в особен социален контекст и това обуславя потребността да се съвместят две тенденции — на съхраняване на колективната идентичност и на преобразяването ѝ като възможност за интегриране. Вписването и отделянето като основни идентификационни процеси създават мрежа, в която са функционални различни фактори — психологически, икономически, етични. В тази мрежа се оказват вплетени човекът и общността, търсещи основания, аргументи и начини за откроряване на онези ценности, които ги съхраняват като бит и душевност (в условията на политическа зависимост по-активна е фолклорният тип култура). Те обаче пораждат и редица противоречия[1] — в предговора на сборника М. Арнаудов подчертава, че прави записи при не много благоприятни обстоятелства, като се има предвид фактът, че населението съвсем скоро е преживяло сражения и разорения, много българи са били „взети в Румънската

[1] Тези противоречия се задълбочават особено през 1940 г., когато след подписването на Крайовската спогодба мнозина преживяват преселването като принуда (Ас. Кемилев. Преселението на севернодобруджанските българи през 1940 г. С., 1941).

армия, мнозина от тях загинали" (Арнаудов 1923: 4), а други били „вдигнати" като заложници.

С ясното съзнание за рядката възможност, която му се е удала чрез събиране на факти из живота на българите по тези земи да предотврати забравата, Арнаудов съумява да се абстрахира и от скептицизма, изразен към научните му занимания, в които не откриват прагматичност, и от страданията, и от тревогите на българите от Северна Добруджа, които са емоционалната доминанта в този момент, и следва целта си: „*да опозная на самото място едно българско население, за което дотогава се разполагаше с твърде непълни сведения, да събера исторически и фолклорни материали, които да допълнят общата картина на етнографска България, останала тук и там още непроучена, и главно – да запиша народни песни от тоя край, тъй важни за характеристиката и топографията на поетическите мотиви в цялата ни страна*" (Арнаудов 1923: 3).

Настойчивостта му е подхранвана и от тревогата за бъдещето на Северна Добруджа, която се оказва основателна — Ньойският договор (1919) постановява като легитимна границата между Румъния и България такава, каквато е била на 1 август 1914 г. Добруджа отново е извън политическите граници на българската държава, но стореното от армията, от политиците и интелектуалците в периода 1916—1919 г. доказва, че тя е мислена като „свята земя", като поле на националната драма и като пространство, в което историята дава възможност да се проявяват духовността и добродетелите на народа, когато съдбоносните обрати в съдбата му подлагат на изпитание неговите ценности — редом с „великия подвиг на труда" се проявява и „единственият равен нему и още по-велик подвиг: подвигът на освобождението"[2].

Трагичните събития в най-голяма степен визират чувството за свързаност между земята и човека, който ѝ „дава душа" (Ренан 1999: 13)— тя укрепва от убеждението, че е плод на изконно право (земя на предците)[3], но също така и на добито право — чрез саможертва и пролята кръв. Споделеното общо минало[4] и попълнените празноти от знание за общността се открояват като

[2] Й. Йовков „Добрич" (Летопис 1912—1918).

[3] Привързаността към дадена територия или към определени места в нея според А. Смит е „митична и субективна". „Нашата земя" е осмислена и преживяна като такава по-плътно от привързаността и асоциациите, а не толкова от обитаването или притежаването ѝ. Тя има смисъла на „родна" и „свещена" и ние ѝ принадлежим в същата степен, в която и тя ни принадлежи. (Смит, А. Националната идентичност. С., Кралица Маб, 1991, с. 37). За историческите доказателства в подкрепа на тезата, че присъствието на българите по тази земя е от древността, виж. Мутафчиев, П. Българи и румъни в историята на дунавските земи. С., 1927.

[4] Въз основа на наблюдения върху фолклора М. Арнаудов твърди, че „Добруджа ни дава в миниатюра етнографската картина на близо половина България" — Фолклор. – В: Добруджа. География, история. Етнография. Стопанско и държавно-политическо значение. С., 1981, с. 121. В сб. *Северна Добруджа*, като изследва песенните мотиви, начина на съхраняването им, бита и потеклото на населението, особеностите на езика, той дава някои сведения за демографските процеси по тези земи, които окачествява като „вътрешна колонизация" и подчертава: „Песните от Северна Добруджа, записани от мен, показват най-близко родство с ония, записани по-рано в Североизточна България и в Източна Тракия" (с. 7). Съзнавайки значимостта на информацията

ключови прояви в грижата за съхраняване на паметта и изразяват *осъзнатото желание за духовно съхраняване на територията, изгубена в политическата реалност.*

Със сборника „Северна Добруджа. Етнографски наблюдения и народни песни" (1923) М. Арнаудов пълноценно участва в този процес, воден от научните си интереси, но и от убеждението, че самоопознаването има и патриотичен заряд. Работата му обаче притежава и нравствени измерения — тя е противопоставяне на „равнодушието сред образованото общество" и „невежеството върху минало, граници и разширение на българския народ" (Арнаудов 1923: 6), дейно участие в програмата за културно и национално обединение.

Сборникът на Арнаудов поставя и проблема доколко традиционната култура е ревностна в опазване на духовността — интересен е фактът, че „като възпроизвеждат (неведнъж в по-своеобразна форма) наученото от юг", добруджанци *спасяват* множество мотиви, които вече са забравени или са останали незаписани. В този смисъл той „*иде да уясни картината, нахвърляна в непълен вид от досегашните записи и да предаде на науката и на бъдещите поколения един фолклорен материал, обречен рано или късно на изчезване*" (Арнаудов 1923: 7). Имайки предвид ценността на информацията, която снема в записания вариант характерното за фазата от развоя на народната ни култура (като съдържание и етап), той изследва миграцията на мотива, вариантите на битуването му в новата среда, умението на новия певец, влиянието на времето. Значимостта на този труд се увеличава и от факта, че е контрапункт на все по-настойчиво налагащите се като присъствие печатани в разни песнопойки популярни текстове или „просташки съчинения на разни цигулари и мечкари — скитници" (Арнаудов 1923: 14), в този смисъл е възможност за съхраняване на естетическите достойнства на песента и като „ритуално пространство" за общуване[5].

Чрез сборника „Северна Добруджа" Арнаудов участва в процеса на консолидация на нацията, процес, чиято интензивност и пълноценност е осмисляна и като дълг на интелигенцията — печатното слово създава по-широки полета за обмен на информация, дава нови възможности за интеграция на индивида към определена общност, формира чрез нови механизми чувството му за принадлежност[6]. Записаното се превръща вече в част от националния архив и

за поселването, разселването и развитието на селищата, записва наученото от по-стари хора, защото често те са последните, които са били участници в тоя процес, протекъл най-интензивно в периода 1811 до 1878 г. За демографските процеси виж. П. Мутафчиев. Добруджа в миналото. — В: Добруджа. Сборник студии. С., 1947; Ст. Чилингиров. Възраждане — В: Добруджа. С., 1918, с. 153 —190; Ст. Романски. Народностен характер — В: Добруджа. С., 1918, 235—280; М. Василева. Демографски процеси в Добруджа от края на XIV до 40-те години на XX век — В: Добруджа. Етнографски, фолклорни и езикови проучвания. С., БАН, 1974, 9—25; В. Тонев. Добруджа, Българското възраждане и Руско-турската война през 1877—1878 г. — В: Извори за историята на Добруджа 1853—1878. Т. III. С., 2001.

[5] Макар и фрагментарно, Арнаудов дава информация за изпълнителите, съзнавайки, че вече изчезват професионалните певци, а с тях и много от мотивите.

[6] Този проблем е разработен подробно от Б. Андерсън в книгата му „Въобразените общности (Размишления върху произхода и разпространението на национализма)", С., 1998. Един от акцентите е осмислянето и възприемането на национализма

улеснява съхраняването на информация за колективната памет. Показателен е фактът, че щабът на действащата армия в Добруджа организира проучвания, които по-късно са използвани от Съюза на българските учени — обобщени са и са издадени в сб. „Добруджа“ (1918 г.), който за пръв път дава цялостна характеристика на този регион в исторически, археоложки, етнографски, икономически и държавно-политически план[7].

Разказите за Добруджа се множат и образът ѝ се уплътнява и от А. Страшимиров („Червени страници“, С., 1917), „Нови екове“ от Вазов (1917), „Румъния и Добруджа 1913—1916. Анкета под уредничеството на Петър Габе“ (С., 1917), пътеписът на Дора Габе „Впечатления от Добруджа /след сраженията“ (1917), „Песни за Добруджа“ от Л. Бобевски (С., 1918), редица разкази на Йовков от Летопис (1912—1918) и от цикъла „Походи и сражения“, Ст. Чилингиров („Равна Добруджа. Пътеписни бележки и впечатления“, С., 1920), „Епопея на българския воин“ (С., 1926) и др. Макар и различни като жанрова специфика и като степен на обективност, те имат общо ядро — стремежът да се служи на националния идеал[8] и работят за създаване на мита за Добруджа като българска „златна земя“ и „земен рай“.

Митът за родното пространство като свещена земя, която се дефинира чрез библейския мотив за „земята рай“, е най-активно функциониращ в годините, когато се формира и утвърждава националното самосъзнание — Възраждането. Има обаче културноисторически периоди, които са психологически и обществено-политически проекции на това време както заради травматичното възприемане на реалността, така и заради характерологичните конфликти и въжделения. Тогава митът се активизира и митопоетическият модел „Родината като земя — рай“ се превръща в генеративно ядро, което създава варианти и парадигматични аналогии, функциониращи като модификации на вече утвърдения възрожденски модел. Битуването им в контекста на една немитична култура е показателно за наличието на определен тип съзнание, което, импулсирано от разочарованията си, щампова познати представи, въвличайки реалността в сферата на културата, „където тя започва да функционира като знакова“ (Лотман, Успенски 1990: 261). Като преобразува реалността във фикция, то преразпределя информацията, съхранена в общата културна памет, подбира онова, в което е стаена най-пряко въздействащата психична енергия и е съотносимо с конкретната ситуация, и в този смисъл е индикатор за неотменна необходимост да се търси чрез националната идентичност усещането за принадлежност към определена общност като израз на желанието

не просто като идеология или политическо явление, а „като културен феномен“ (с. 20). В тази посока са и разсъжденията на А. Смит — Националната идентичност. С., 2000, с. 5, 126.

[7] Дотогава по-известните публикации са статиите „Ромънска Добруджа“ от проф. Иширков, публикувана в „Български преглед“, V, 1898 г, кн. III, и „Старото българско население в Североизточна България“ (С., 1902) от Л. Милетич.

[8] По време на обиколката си из Добруджа Ст. Чилингиров се среща с М. Арнаудов и документира думите му: „Та има ли по-справедливо дело от българското? Всички се бият за чужди земи или за власт над други народи. Само ние искаме своето, болезнено понасяли 500 години неволята на чужда власт, знаем да ценим правилно и собствената свобода, и свободата на другите... („Равна Добруджа“, С., 1920, 141—142).

да се живее според координатите на утвърдена и изпитана ценностна система, защото приобщавайки, тя създава устойчивост и сигурност. Това съзнание е склонно да чете историята като свещен текст и да приема всичко българско като индикатор за святост, поради което фрагментите от националната митология се раждат точно в най-драматичните исторически периоди — тогава сякаш промяната на социални модели атакува първо устоите на общността.

В контекста на тези разсъждения сборникът „Северна Добруджа. Етнографски наблюдения и народни песни“ се откроява и с научната, и с етноконсолидационната си стойност. Записването на текстовете ги овечностява, установяването на общи мотиви с тези от Североизточна България и Източна Тракия легитимира българите от Северна Добруджа като органическа част от общност с общо минало и общо културно битие. Единството, удостоверимо чрез съхранения емпиричен материал, ги вписва в Арнаудовата „карта“ на етничното землище, която е и романтична визия на идеята за национално обединение.

ЛИТЕРАТУРА

Димов 1990: Димов, Г. Михаил Арнаудов. УИ „Кл. Охридски“, С., 1990, с. 14.

Арнаудова 1977: Арнаудова, И. Михаил Арнаудов. Човекът и ученият. С., 1977, с. 122.

Арнаудов 1923: Арнаудов, М. Северна Добруджа. Етнографски наблюдения и народни песни. Сборник за народни умотворения и народопис, кн. XXXV, С., 1923, с. 4.

Ренан 1999: Ренан, Е. „Що е нация“. — *Език и литература*, 1999, кн. 1, с. 13.

Лотман 1990: Лотман, Ю., Успенски Б. За семиотичния механизъм на културата. — В: Поетика. Типология на културата. С., 1990, с. 261.

ЗА АРХИВНОТО ФОЛКЛОРИСТИЧНО НАСЛЕДСТВО НА МИХАИЛ АРНАУДОВ

Ваня Матеева, Константин Панайотов

В публикуваната на страниците на сп. „Български фолклор“ последна изповед на Михаил Арнаудов четем: „*Макар че влязох в моята стогодишнина продължавам да работя с моя секретар, да водя разговори с вас и други добри мои приятели, е, разбира се, не така, както бях на младини, през моята седемдесетгодишнина... Но ето че успях да подредя кореспонденцията си и моя архив, който е един от най-богатите*“ (Маслинков 1978: 70).

Идеята на доклада е да насочи вниманието на изследователите и на по-широката публика към архивното наследство, което ни е завещал акад. Михаил Арнаудов. Този богат масив от документи, автентичен източник за личността и времето, до днес остава извън специални научни анализи и интерпретации. Неговото пълно проучване тепърва предстои.

Фондове, сбирки и документи, свързани с акад. М. Арнаудов, се съхраняват на различни места: Научен архив на Българската академия на науките (НА — БАН), Български исторически архив в Народната библиотека „Св. св. Кирил и Методий“, Централен държавен исторически архив, Централен военен архив — Велико Търново, Русе и др.

Обект на нашето проучване са **личните архивни фондове „Михаил Арнаудов“** в Научния архив на БАН (Ф. № 58К) и в Националния център за събиране и съхранение на фолклора към Института за фолклор при БАН (АИФ III № 1). По-конкретно ни интересуват архивни материали и сбирки, които представят фолклористичните и етноложките проучвания на М. Арнаудов. И двата фонда са предадени в архив в периода 1976—1977 г. лично от изследователя, когато е на преклонна възраст. Изключение правят само някои материали, свързани с неговите литературоведски научни интереси, постъпили в Архива на БАН десетилетия преди това (1952—1954[1]).

Забележително е умението на М. Арнаудов да съхранява в архив една изключително богата и разнообразна документация. Архивна информация за неговите фолклористични и етноложки изследвания се съдържа в различен тип документи — от терената тетрадка до писмата, извадките от вестници, визитни картички, заемни бележки.

Разглежданите от нас лични фондове се различават по обем и тематичност. Фондът в Института за фолклор може да бъде назован изцяло фолклористичен.

[1] Първоначалната редакция на драмата „В полите на Витоша“ и ръкопис на „Хайдушки копнения“ на П. К. Яворов, коректури на драмата „Боряна“ от Й. Йовков, творби и писма на К. Христов.

Той съдържа теренни тетрадки и бележки на М. Арнаудов и на други лица, както и съпровождащи писма, снимки и други материали от Еленско, Северна Добруджа, Каспичанско и Тетовско, Македония. Фондът в Научния архив на БАН е значително по-обемен. Тематичното и документалното му разнообразие обхваща биографични документи, служебна, обществена и творческа дейност, кореспонденция, снимки, изгледи, репродукции и материали на други лица[2]. Подредбата и в двата архива се базира на типовата класификационна схема за систематизиране на лични фондове. За трудовете на М. Арнаудов по етнография и фолклор във фонда на НА—БАН е оформена рубрика към раздел Творческа дейност[3]. Тук се съдържат коректури на негови съчинения, ръкописни и машинописни материали, бележки, фишове, извадки от вестници по различни теми, теренни тетрадки и др.

Теренните записи, свързани с фолклористичните проучвания на Арнаудов, в по-голямата си част са намерили своето място в публикуваните му научни трудове приживе[4]. Изключение правят фолклорните материали от експедицията през 1916 г. в Тетовско, Македония. От тях само единични записи са включени в отделни негови научни разработки[5], а голяма част остават в архив. Именно тези непубликувани теренни проучвания из Македония са основният повод за създаване на личен фонд „Михаил Арнаудов" в Архива на Института за фолклор при БАН. В историческата справка към фонда четем: „*По инициатива на тогавашния директор акад. П. Динеков на 25.II.1976 г. е проведена среща на състава на Института за фолклор и на гости на сродни институти, на която акад. Арнаудов запознава присъстващите с неиздадения все още сборник с негови фолклорни материали от Тетово и Тетовско... Стига се до извода, че тези материали представляват интерес за института*"[6].

Любопитен документ е и протоколът от проведената среща. От него разбираме за някои въпроси, които са вълнували фолклористите по това време. Стефана Стойкова: „*Доколко книгата играе роля за поддържане на традицията за Крали Марко?*". Отговор на М. Арнаудов: „*Нямам чувството, че чрез книгата се запазва тази традиция. Може би напоследък това е така*"; Г. Рашков: „*Имало ли е местни хора с разколебано национално съзнание [в Македония]?*". Отговор: „*Знаело се е за един, който бил купен от пропагандата и се е „сърбеел*"[7].

Разкриват се и специфични подходи при работата на терен, към които се е придържал М. Арнаудов. Според изследователя документирането на песен-

[2] В Института за фолклор фондът е съставен от 18 архивни единици (а. е.) и 2445 л. (подреден и заведен от Вл. Пенчев през 1983 г.), а Научният архив — БАН съдържа 1409 а. е. и 58 250 л.; само описът с кратки анотации на архивните единици е 239 л. (изготвен от Вл. Велков през 1988 г.).

[3] НА—БАН, Ф. № 58К, а. е. 451—489.

[4] Вж. например Арнаудов 1913, 1923.

[5] Вж. справката, изготвена от Вл. Пенчев и А. Анчев, за използваните фолклорни материали от Тетовско в научните публикации на М. Арнаудов (Пенчев, Анчев 1999: 340).

[6] През декември 1976 г. комисия в състав: акад. Динеков, ст.н.с. С. Стойкова и н.с. Л. Парпулова прави необходимата оценка на представените от М. Арнаудов материали и взима решение те да бъдат откупени. След създаването на сектор „Научна информация и научен архив" през м. декември 1983 г. се образува Фонд „Михаил Арнаудов" в отдела „Лични фондове" (АИФ III №1, а. е. 1).

[7] Пак там.

ния фолклор трябва да се насочи към най-именитите изпълнители в селището. Затова като представя събраните фолклорни материали от Тетовско, специално отбелязва, че особен интерес за него представлява певицата Безцена Софрева, от която са записани около 200 песни и приема предложението на проф. Т. Ив. Живков да напише нещо повече за нея (вж. М. Арнаудов 1979).

Но и в цитирания документ не откриваме отговор на въпроса защо М. Арнаудов в продължение на десетилетия не е публикувал цялостно, в отделно издание, теренните наблюдения и записи от проучването си в Тетовско, след като в негови трудове и архивни документи ясно проличава нестихващият му интерес към Македония. Този въпрос остава все още загадка. Друго е безспорно — предоставянето на материалите в архива е осмисляно като акт, целящ да регламентира отпечатването им, посредством получаване на мнение и оценка от подходящата в случая специализирана общност на сътрудниците в Института за фолклор.

Минава доста време до момента, когато колегите Владимир Пенчев и Анатол Анчев изваждат от архивните кутии теренните записки на Арнаудов, подреждат, разчитат и подготвят за публикуване ръкописите и коментарите към текстовете, издирват и нови документи, за да създадат цялостен образ на проведената в Македония експедиция. След положения от тях труд се осъществява желанието и намерението на М. Арнаудов, което преди своята кончина е споделил с фолклористичната общност. През 1999 г. излиза от печат книгата „Михаил Арнаудов. Една научна командировка в Македония“ (Пенчев, Анчев 1999).

Множество съхранени и в двата фонда архивни документи представят как М. Арнаудов е събирал теренен материал за своите фолклористични изследвания. Запазените теренни тетрадки и бележки от проучванията му в различни краища на българската етнокултурна територия отразяват не само личната му събираческа дейност, но и една методична работа, насочена към провокиране на интерес и у други хора за проучване на фолклора. Най-показателна документация в това отношение е **кореспонденцията**. Тя е ценен архивен източник, чрез който може да се придобие осезателна и конкретна представа за личността и дейността на М. Арнаудов, за политическите, културните, изследователските и други нагласи на времето, за състоянието на нашата хуманитаристика и връзките ѝ с чуждестранната мисъл и практика.

Както публикуваното, така и архивното наследство, което ни е оставил М. Арнаудов, показва целенасочената работа на изследователя за разкриване и утвърждаване на българските културни ценности и научни приноси пред Европа и света. През 1925 г. д-р В. Шаренков, председател на Нюйоркското българско студентско дружество, пише на М. Арнаудов: „*Западният свят познава нашето отечество само като страна на размирието, на политическите убийства и борби [...]. Никой не може да схване и си обясни печалните събития у нас, защото културно-икономическата страна на народа ни не е позната*“. Така е аргументирана отправената към нашия авторитетен учен молба да напише статия върху българския фолклор за пропаганда на българската култура в Америка[8]. В кореспонденцията (както служебна, така и лична) проличава дълбокото уважение и високата оценка, която се дава за научноизследователската и обществената дейност на М. Арнаудов у нас и в чужбина.

[8] НА–БАН, Ф. № 58К, а. е. 176.

Същевременно ученият не скрива, а старателно съхранява и предава в архив и тези материали, които съдържат упреци към някои негови мнения и подходи. От подобен характер са писмата и приложените към тях изрезки от вестници с публикации на Михаил Кузманов във връзка с проучванията на Арнаудов върху нестинарството[9].

Пишещите търсят компетентното мнение на изследователя. В пощенска карта от учителя Петър Детев четем: „*Г-н Професоре, знам, че извънредно много се занимавате с фолклора на нашата страна. Затова желая да ми съобщите, познавате ли, празднични обичай „Цацарска сватба"[...], който се играе на Сирния понеделник. Последният е дионисиевски отглас. Моля Ви, съобщете ми за да зная*"[10]. Ангажиран с обществено-политическа и научна работа, М. Арнаудов не винаги е успявал да отговори писмено или да откликне с личното си присъствие. Писмо от 1935 г.: „*Др.[аги] Г[-н]. Арнаудов, Година дълга как не сме се разбирали — писах един-два пъти и понеже отговор не получих, не писах повече. Научих се, че ще идвате уж наскоро, но и това не стана. Вий след като заинтрегувахте маса свят да идват да гледат нестинарките сам не дойдохте, за да видите резултатите на вашето описание* [...]"[11]. Често срещу получаването на фолклорни материали и сведения М. Арнаудов като заемащ ключови постове е бил молен за различни ходатайства. Георги Ангелов, изпращайки през 1933 г. материали за нестинарството от Малкотърновско, използва случая да се обърне с молба към Арнаудов: „*След като се завърнах в село веднага се залових да изпълня работата, за която поех към вас задължение. . . Срещнах се с тези лица (за които говорихме)*". Пишещият желае да бъде назначен като учител в М. Търново и така завършва писмото си: „*За услугата ще ви бъда много задължен. С най-голям интерес ще събера останалите сведения и ще Ви ги изпратя своевременно*"[12].

Стремежът към възможно по-пълно документиране на фолклорните факти е основно кредо на изследователя и основна препоръка към другите. Да привлечеш съмишленици и да поддържаш интереса им към това народополезно дело не е лесна работа. Личните срещи и теренни пътувания са недостатъчни. За изпълнение на подобна амбициозна задача е включена в употреба и една активна кореспонденция. Чрез нея Арнаудов не само получава емпирична информация. В процеса на епистоларния диалог се провежда своеобразно обучение в събирането на фолклор, допълнително се уточнява произходът и качеството на събраните данни, прецизират се вече записани текстове, изрази, думи. Събирането на теренни сведения чрез кореспонденция поставя изследователя и в своеобразна зависимост от местните събирачи и техните информатори. М. Арнаудов е проявявал съпричастност към тях, към житейските им грижи и проблеми. За да поддържа интереса към събирческата работа, той използва различни похвати — от моралното стимулиране до „почерпката" и личната услуга.

[9] НА—БАН, Ф. № 58К, а. е. 461. Вж. и писмо по повод статия на М. Арнаудов за повестта от Й. Йовков „Жътварят", в което Архимандрит Инокентий изразява несъгласие с някои постановки, свързани с християнската религия и влиянието ѝ върху българския народ (а. е. 834).

[10] НА—БАН, Ф. № 58К, а. е. 768.

[11] НА—БАН, Ф. № 58К, а. е. 461, л. 85.

[12] НА—БАН, Ф. № 58К, а. е. 461, л. 78—79.

В писмо от Арнаудов до Михаил Савев четем: „*Ще Ви моля още да не си щадите труда и да запишете при сгоден случай всичко, което можете да чуете. Изслушайте не само баба Безцена, но и други певци или певици, ако се намерят такива. Не си щадете труда, защото всичко това е от голямо значение за изучаването на народа. На хора като Вас книжнината ще бъде твърде благодарна! Изпращам тия дни чрез Г-на Околийския началник 10 л. черпня за баба Безцена*“. Цитат от писмо на М. Савев: „*Любезний Г-н Арнаудов, ... сега искам с това писмо да ве замола от страна на баба Бефцена, понеже Ви е възможно да му испратите на отпуска за неколко дни нейзиния внук Софрев, Доде Иовчев, който се намира като войник при воената местна болница в гр. Габрово. Баба Бефцена обещава големо нещо. Казва, ако види още един път Додета, ще прокаже още толкова песни, колкото един човек не може да испише[...]. Ваш предан за българската книжнина М. Савев*“ (Пенчев, Анчев 1999: 38—39).

Част от епистоларното архивно наследство на Арнаудов свидетелства за добро познаване на неговите изследователски търсения и желание да бъде подкрепен с изпращането на нови материали, почерпени не само от терена, но и от местните архиви: „*Намерих в един стар архив една народна песен „Песен за Цоньо пленника“, която смятам, че ще Ви послужи във връзка с предстоящото издаване на многотомника „Българско народно творчество“. Не зная, може би да е известна, но може и да Ви послужи*“[13]. Да се публикува, макар и една песен, с експертната оценка на Арнаудов, е признание за добре свършена работа.

Проявяващите жив интерес към събирането на фолклор са предимно учители и хора, които не остават безпристрастни към съхраняването на традиционните културни опори на българина. Те виждат в народното знание солидна база за опазване на българщината и извън държавните граници. В писмо руски емигрант от български произход Тодор Бузинков се обръща с молба към М. Арнаудов да изпрати напътствия за събиране на фолклорни материали сред българите в Южна Русия. (Негов приятел С. Цветков, учител в Одеса, има намерението да обходи български и българо-гагаузки селища. Бузинков пита Арнаудов какви песни трябва да се събират, как да се класифицират, жанрово или според „възрастта“ на възникването им.) Пишещият изразява тревогата на своя приятел, породена от наблюдението, че с времето сред тези българи отмират българските песни, тъй като „*старите умират, а младите слушат улични песни или комунистически песни на грамофон*“. Иска съвет от Арнаудов към кого да се обърне за отпечатването на вече събрани материали[14].

Още множество архивни образци разкриват неизвестни и любопитни факти за методиката на теренното проучване, за мащабната дейност, която осъществява М. Арнаудов по събиране, съхранение и опазване на българското културно наследство. В личния архив на изследователя се намират и документи, които свидетелстват за подчертан интерес към личности, емблематични за Българското национално възраждане. В Научния архив на БАН откриваме **доклади** на М. Арнаудов до ръководствата на Академията и Литературния институт, в които е аргументирана необходимостта от издаване архива на Г. С. Раковски, както и от съставянето и публикуването на „*систематичен свод на всички по-значителни книжовни паметници от началото на Възраждането*

[13] Писмо от Иван Н. Боймиров, 15 май 1960 г., гр. Чирпан, маш. (НА—БАН, Ф. № 58К, а. е. 662).

[14] НА—БАН, Ф. № 58К, а. е. 675.

ни до 1878 г., подредени и критично обяснени по автори или групи". Арнаудов не само дава предложения, но и не щади времето си, за да изготви пълен опис на материали от „*Архив Раковски и от други ръкописни сбирки или печатни издания, гдето могат да се намерят писма или документи от ръката на Раковски, недостъпни за по-широк кръг лица*". Също така проявява и готовност да се „нагърби" (по неговите думи) с редакцията на изданията[15].

В докладите откриваме обобщения и оценки, които, макар и отнасящи се до архива на Г. С. Раковски, пряко показват отношението на М. Арнаудов към архивното наследство изобщо: „...[архивните материали имат] *значение като изповеди, идейни развития, биографски показалци и свидетелства за историята...*", [те имат] „*...огромна стойност като показалци за ръста на българския дух и като извор за характеристиката на епохата, с всичко, което е било социално-политическа, културна, научна и литературна действителност тогава и фермент за основата на живота*"[16].

Днес, прелиствайки архивите на Михаил Арнаудов, откриваме ценни идеи и насоки за издирване и опазване на архивното ни културно наследство, които изследователят ни е завещал и последователно е отстоявал. Без да разполага с модерни технически възможности за обработка, класифициране и систематизиране на архивната документация, благодарение на високата си ерудираност, подреденост и организираност М. Арнаудов е успял не само да привлече огромен и богат архивен фонд, но и да го предаде на следващите поколения.

Има добри познавачи на публикуваните трудове на М. Арнаудов, но друга е тръпката да надникнеш в личния архив. Изработването и публикуването на пътеводител за съхраняваните на различни места лични фондове на изследователя и други архивни сбирки, съдържащи документи, свързани с неговата личност, ще предостави възможност за още един прочит на Арнаудовото дело и на хуманитарното ни познание днес.

ЛИТЕРАТУРА

Арнаудов 1913: Арнаудов, М. Обичаи и песни от Източна Тракия. — *Списание на БАН*, 1913, 6, 102—140.

Арнаудов 1913: Арнаудов, М. Фолклор от Еленско. Наблюдения и материали. — *СбНУ*, 1913, 27, 1—389.

Арнаудов 1923: Арнаудов, М. Северна Добруджа. Етнографски наблюдения и народни песни. — *СбНУ*, 1923, 35, 1—424.

Арнаудов 1979: Арнаудов, М. Народната певица Бесцена Софрева (с. Куново, Тетовско). — *В: Етнографски и фолклористични изследвания. В чест на Христо Вакарелски по случай 80-годишнината от рождението му*. С., 1979, 290—291.

Личните документи като исторически извор. С., 1987.

Маслинков 1978: Маслинков, Л. Последната изповед на М. Арнаудов. — *Български фолклор*, 1978, № 3, 69—70.

Научна експедиция в Македония и Поморавието. Съст. Хр. Петров. С., 1993.

Пенчев, Анчев 1999: Пенчев, Владимир, Анатол Анчев. Михаил Арнаудов. Една научна командировка в Македония. С., 1999.

[15] Вж. доклади на М. Арнаудов от 7 юни и от 8 ноември 1949 г. (НА—БАН, Ф. № 58К, а. е. 51, л. 46—60).

[16] Пак там.

ЛЕГЕНДИТЕ И ПРЕДАНИЯТА ЗА ДЕМИР БАБА – ФОЛКЛОР ИЛИ ЛИТЕРАТУРА

Николай Ненов

Публикуваните материали за Демир баба, за подвизите му и за неговото теке не са малко, няколко са и статиите, тълкуващи образа на персонажа и света, в който той пребивава, затова всеки нов поглед към темата би предизвикал поне в началото повече въпроси, отколкото отговори. Последователността на публикациите вече е проследена от Божидар Алексиев (Алексиев 1999: 343–349). Появата на фолклорни текстове за Демир баба и неговото теке се регистрира още при срещата на Феликс Каниц с почитателите на култа (Каниц 1995). Легенди и предания за героя ни е оставил и Анани Явашов (Явашов 1934), а с него и след това се появяват куп хипотези, представящи Демир и неговото теке в различно амплоа, които реверсивно въздействат върху употребяваните за доказателства фолклорни материали, публикувани след 30-те години на XX в.

В този своеобразен дискурс се разполагат публикациите на Евгений Теодоров (Теодоров 1973, 1980) и Борис Илиев (Илиев 1982, 1985, 1991), които най-често се цитират от други изследователи. Върху техните материали мнозина се опират като на изворова база данни.

Невена Граматикова се спира на темата за Демир баба в наблюденията си върху етногенеза на казълбашите, където също прави обстоен преглед на публикациите, свързани с Демир, и подлага на критика хипотезите за общ прабългарски произход на населението в Лудогорието. Доста често авторката оборва „опонентите“ си, обосновавайки се с произхода си от средите на българските казълбаши, което не е научен аргумент (Граматикова 2001: 271)[1].

Прави впечатление обаче, че сред досегашните публикации липсва фолклористичният подход при работата с материала. Легендите и преданията за Демир много често са поставяни в услуга на предварително зададени тези – че гробницата е на хан Омуртаг или на хан Крум, че гробницата/светилището е тракийско, затова преданията буквално „описват“ тракийското време, че Демир и гробницата са продукт на алианството и могат да се разглеждат само като част от алианството; или – преданията за Демир показват връзки с

[1] Невена Граматикова. „Превратностите на времето и проблемът с идентичността на алианите в България“. – В: Етнология на суфитските ордени – теория и практика. С., 2001, с. 271. „Аз лично поставям под съмнение, че алианското население вкупом е твърдяло, че е „Калъч Качкънъ“ (сменило насила вярата си – бел. м., Н. Н.). Живеейки в тази среда, не съм чувала такова твърдение.“ Ще припомним, че и Борис Илиев живее в тази среда, но е част от мъжкото думане, за което не е задължително да стига до ушите на жените.

прабългарите. Единственият изследовател до този момент, който поставя темата за Демир баба в сферата на фолклористичния дискурс, за да потърси паралели с българския фолклор — доколкото темата Демир баба е част и от фолклора на местното християнско, българско население, е Пламен Бочков (Бочков 1987: 63). В своя анализ той се опира на преданията, събрани от Е. Теодоров, но на места привежда лични записи от разградските села, събирани през 1986 г. Действително прозаичният героичен фолклорен цикъл за Демир баба се вписва органично в българската епическа традиция и заедно с цикъла за Крали Марко изгражда единството на българския фолклорен епос за юнаци. Тази основна идея стои върху хипотезата за етногенетично родство между българи и алиани (казълбаши). Позицията на автора обаче автоматично изключва живот на преданията за Демир баба и сред българите — затова епическото единство се обяснява чрез етногенезата и епосообразуващите (тюркски) традиции. Това означава, че независимо от приликите и сходствата, двата фолклорни цикъла се създават независимо един от друг, техните „общи места" (loci comunes) са резултат от традицията на епическото творчество у отделните общности, а не резултат от битието на епическите текстове и тяхната актуализация в процеса на събитийността на тези общности.

Защо е важно да направим фолклористичен прочит на известното за Демир, защо е необходимо събирането на фолклорни материали за Демир и подвизите му. Защото фолклорът е етноспецифичен и характеристиката на фолклорните текстове — легенди и предания — ще посочи произхода на образа на героя и култа към Демир.

Кои са легендите и преданията за Демир баба, които българската фолклористика познава? Пред нас стоят въпросите за сюжетното и мотивното богатство, съдържащо се в тях, териториалното им разпространение и честотата на вариантите. Отговорите ще предоставят възможността за по-нататъшно проучване и изясняване на същността на легендите и преданията, възникването и развитието им, култа към местния епически герой и фолклорната история на региона.

За изпълнението на тези задачи от особено значение е познаването на методиката за работа, която под формата на императивно пожелание Михаил Арнаудов формулира през 1920 г. във връзка със заниманията си върху българските обреди и легенди. Според него *„както диалектологът е длъжен да следи покрай друго географията на думите, техния по-голям или малък район и тяхната различна старина по разни места, така и фолклористът трябва да отбелязва внимателно каква е площта на даден факт, бидейки неуместно да се говори изобщо за българска песен, българско вярване, български обред, щом те не са нещо навред познато"* (Арнаудов 1920: 6); т.е. трябва да се проследява географията на сюжета.

Години по-късно, преоткрит и доразвит от А. Калоянов, „методът на Арнаудов" дава възможност да се потърсят регионалните реализации на общобългарските мотиви, да се съставят своеобразни инварианти[2]. Тяхната

[2] Прилагането на „метода на Арнаудов" може да се проследи в следните публикации: Анчо Калоянов. Верско-митичното и религиозно-езическото в две жътварски песни. — В: Етнографски проблеми на народната духовна култура. Т. 2. С., 1994; Коледната песен „Слънце и юнак" — семантика и астрономическа основа. — Български фолклор, кн. 1—2, С., 1996; Колобрите — религиозните вождове на войската. Боян Магьосника. — В: Български месечник, кн. 1, С., 1997, кн. 2—3, С., 1998.

съвкупност, а и разночетенията между вариантите, осигуряват обективност и достоверност на реконструкцията на изходните сюжети по отношение на семантиката и относителната им тежест в структурата на фолклорната култура; предоставят възможност за проследяване на потеклото и развитието на мотивите в синхронен и диахронен план.

Ако приведем в съответствие с този строг канон публикуваните до момента материали за Демир баба, ще се окаже, че българската фолкористика притежава не фолклорни записи на легенди и предания за Демир баба, а сведения — най-често компилации от устни и писмени текстове, голяма част от тях — авторизирани. Дори записаното от Ф. Каниц, Бабингер и Явашов попада поскоро в категорията „извори", подобно на сведенията на Приск за песните на славяните при погребението на Атила (вж. Иванов 1959), т.е. авторски преразказ на устни разкази. В този смисъл едва ли е случайно, че предания за Демир няма да срещнем в „Сборника за народни умотворения" и представителните за българското етническо землище антологии — „Българско народно творчество" и „Българска народна поезия и проза".

Тъй като първите записи за Демир баба не са част от нечия фолклористична проучвателска програма, те се появяват покрай интереса към впечатляващата сграда на алианския манастир и неговия стопанин покровител. Търсейки история, изследователите се сблъскват с житиеписни разкази, които по същество представят подвизите на героя. Биографията като жанр е устойчива форма на историографско изразяване в мюсюлманския свят (Алексиев 1999: 346), но съчетанието от подвизи и чудеса не вдъхва достоверност у първите записвачи. Затова много от изследователите търсят връзката между текето и неговия хинтерланд — комплекса от сгради, пластика по оградата, близките могили и крепости, извора, реката и пещерите, ситуирането на обекта в Лудогорието — и мястото на всичко това в регионалната и общобългарската история. Голяма част от авторите по темата добросъвестно привличат „извори" от фолклорен характер, от ръкописна книга, от исторически изследвания, от описания на пътешественици, от археологически проучвания. Сборът от всичко това се представя като интердисциплинарен подход и това би било вярно, ако отделните източници бяха идентифицирани коректно. Един от съществените проблеми пред изследователите се оказва историческият подход при работата с фолклора, който отдавна е характеризиран като непродуктивен (Арнаудов 1942, Путилов 1983: 346)[3]. Всичко това ни задължава да проследим географията на мотивите, свързани с образа на Демир баба, географията на култа към него, ареала на известност на текето. Посочваните епизодично информатори от записвачи като Е. Теодоров и Б. Илиев са от съседните на текето села — Свещари, Малък Поровец, Завет, Иван Шишманово. Но те са част от центъра, а не от периферията на явлението. Със сигурност обаче Демир баба е познат в по-широк ареал, западната граница на който върви по долината

[3] Според М. Арнаудов епосът „остава само в твърде условен смисъл „исторически" документ" — в предговора му към „Български народни песни", ч. II Епос, С., 1942. В развитието си фолклористиката установява, че търсенето на исторически съответствия във фолклорните произведения е слабо продуктивен подход — Путилов, Б. К изучению типологии поздних форм народного эпоса. — В: Литературознание и фолклористика. С., 1983, с. 346.

на река Русенски Лом[4], северната — по река Дунав, а южната — при областите Герлово и Тузлука[5]. Това изважда персонажа и гробницата от локализма и го присъединява към светците и героите на Североизточна България. Този факт от своя страна ситуира разказите за Демир баба в нов контекст — предоставя възможност за влияние върху повествователните и образните им схеми, за преизползване и актуализации на мотиви, общи за региона.

Публикуваното от Анани Явашов в голяма степен съсредоточава известното за Демир. В същото време разказът се допълва от описание на конкретни топоси в близост до текето. Като правило наративите по темата „Демир" се появяват във връзка с легенди и предания за произход — как се е появил изворът, как е построено текето, как се е образувал Депсиз гьол, как са се образували стъпките върху камъка, от кого, защо. Публикуваното от Явашов обаче представлява своеобразна биография на героя, което ни навежда на мисълта не толкова за запис на фолклор (според Явашов това е „легенда"), колкото за регистриране на разкази на някои от служителите на култа в текето. Възможно е историческата нагласа на автора да е придала хронологичен характер на чутите устни разкази. Така или иначе текстът на публикуваната „легенда" е чужд на фолклорния сказ.

Вкараните в научно обращение от Евгений Теодоров „предания и легенди" не представляват фолклорни записи. Те са негова версия на мистериозен литературен източник, записан при странен устен превод. През 1952 г. Е. Теодоров видял „ръкописна книга на арабски език", която му била преведена от Хюсеин Ахмед Карахюсеинов. По същество — текст на арабски, преведен от алиани устно на български, записан и след това редактиран за публикация. Можем да приемем, че докато наративи с подобен сюжет не се фиксират на терен, не следва публикуваното да бъде третирано като „предания и легенди".

В разказите на А. Севарски (1925—1990), къзълбаш от с. Севар, Кубратско (Севарски 1986), са преплетени множество от местните фолклорни предания и текстове от „Книга за родното място и за чудесата на Демир баба султан" (по Е. Теодоров) или Вилайетнаме (по други автори), притежавана от баща му — Хюсеин Ахмед Карахюсеинов, роден през 1899 г. в с. Севар. Тези разкази са квалифицирани от Любомир Миков като „съчетание на полухудожествена проза с псевдонаука" (Миков 1999: 63).

През 1991 г. Борис Илиев публикува тринадесет разказа за Железния баща, които и до днес са единствената сбирка, претендираща за представителност при разкриването на сюжетните линии на фолклорния персонаж Демир баба (Илиев 1991). В текстовете всички имена на персонажи и топоними са преведени на български. Любопитно е, че в редакционното каре на стр. 79 книгата има и подзаглавие — „Легенди за приказния герой на Лудогорието". Приказен герой ли е Демир баба? В такъв случай публикуваните от Б. Илиев наративи „приказки" ли са или „легенди". Тъй като Борис Илиев е родом от село Свещари, намиращо се непосредствено до текето на Демир баба, неговите

[4] Вж. Наблюденията на Гаджанов, Д. Г. Герлово. — В: Сборник в чест на проф. Милетич. С., 1912.

[5] Вж. публикуваните в главата *Светци и герои от Поломието* меморати за Демир баба — Н. Ненов. Пътеводителче из преданията по Русенските Ломове. С., 2001, с. 29.

„разкази“ за Демир баба се възприемат от читателите по условие като достоверни. В тях дори присъстват формални бележки, указващи информатори, самият Б. Илиев познава фолклорните разкази от дете, живял е сред тях.

Прегледът на творчеството на Б. Илиев ни разкрива един плодовит творец, изследовател на местната история, събирач на фолклор и автор на пиеси. Според него „от легендите е събрана една нищожна част, която е преразказана и редактирана стилово и композиционно без да се променя съдържанието“ (Илиев 1991: 10). Не само възможностите му на белетрист, а и структурата на публикуваните текстове, които са далеч от фолклорния сказ, издават намесата във фолклорните разкази, публикувани от Б. Илиев.

Така на практика българската фолклористика разполага само с авторизирани преразкази на предания за Демир баба. Този извод се налага и при преглед на последните във времето публикации по темата. Когато говори за книгата на Борис Илиев за Железния баща, Божидар Алексиев характеризира обработката на текстовете като силно тенденциозна (Алексиев 1999: 348). И уточнява — „Ще използвам онази част от публикуваните там материали, които считам за достоверни, но не считам за възможно да посочвам всички авторови намеси“. На базата на какво ще се приемат едни сведения за достоверни, а други не, не е ясно. Ясно е обаче, че и този изследовател не разполага с автентични фолклорни текстове.

Не по-малко важен елемент в мозайката от местни предания е „присъствието“ на житието или вилаетнамето на Демир или Тимур, според разночетенията. То присъства в българската наука чрез разказите за него на неколцина изследователи, както и в местния фолклорен свод, върху който въздейства благодарение на алианските проповедници в миналото.

Безспорно най-големият проблем около житието на Демир баба е фактът, че то все още не е публикувано. Има поне още два основни проблемни момента около този текст — дали той съществува и дали е ръкопис.

За съществуването на житието свидетелства Е. Теодоров, който през 1952 г. видял „ръкописна книга на арабски език“ (Теодоров 1972). Според Б. Илиев „Железният баща е представен най-вече в книгата вилаетнаме, написана от алиански духовници и носеща белезите на източната мистика, а в устния фолклор от разказвачи като Хайдар баба — последният духовен глава на къзълбашите от Североизточна България“ (Илиев 1991: 76). Хайдар баба е образовано лице, което знае няколко чужди езика. При мое теренно проучване в Тутракан през 2002 г. все още се регистрират спомени за Хайдар баба, които го представят като начетен човек. Той е същият, който е превеждал и доуточнявал превода на Хюсеин Карахюсеинов в с. Севар през 1952 г. пред Е. Теодоров. Според казаното от Б. Илиев излиза, че и по писмен, и по устен път сводът от предания за Демир баба се формира с помощта на алиански проповедници (Илиев 1991: 76). Прави впечатление, че българските автори — Е. Теодоров, К. Венедикова, Н. Граматикова, говорят за собствени копия от житието на Демир баба. А къде е оригиналът? Поне на мен не ми е известен случай на институционално притежаван екземпляр, което да поражда възможност за публичен достъп до него. В случай че някой от изследователите действително притежава ръкописен екземпляр на житието на Демир — документ от XVIII или XIX в., сме длъжни да припомним, че „житието“ има качествата на паметник на културата и за неговото опазване е необходимо прилагането на Закона за паметниците на културата и музеите — регистрация на паметника и собственика му.

Дали житието всъщност е ръкопис? Според приведен от Б. Алексиев източник — М. Пенков, вилаетнамето е литографско издание (таш басмасъ) (Алексиев 1999: 341). От своя страна, ако не съществува ръкописен екземпляр, ако житието на Демир е отпечатвано, то тогава текстът, определян от изследователи като част от местния фолклор на алианите в писмена форма (Алексиев 1999: 346), губи своите основания да се причислява както към фолклора, така и към местното творчество[6].

Без да пренебрегваме многото неясноти около съществуването на житието, не може да не се спрем на неговото значение за нашата наука. Прави впечатление, че за повечето автори то е достатъчно като източник на информация по темата. Неговата употреба измества необходимостта от фолклорни материали — та нали в житието всичко вече е събрано и систематизирано. То обаче не може да замести фолклора, тъй като е литературен източник, а поради собствения си фолклорен произход прави почвата под краката на историците, които го ползват, несигурна.

Вероятно два потока на информация формират свода от преданията за Демир баба — единият е от алианските (бекташки) проповедници, а другият е при адаптацията на местни наративи. Независимо от това дали съществуващите записи на легенди и предания функционират на терен като фолклорни цялости или не, независимо от това дали голяма част от легендите и преданията периодично се актуализират и появяват в резултат от въздействие върху фолклорната култура — т.е. четат се текстове, които се разказват пред аудитория, целият процес носи в себе си белезите на фолклорното, защото текстовете съсъществуват и общността съпреживява.

Вероятно в един по-ранен момент са употребени наративи за местен лечител, за персонаж, който оставя следи в камъка, за великан, за змееборец, но превърнати веднъж в разказ за живота и подвизите на светеца, те възраждат този персонаж, възраждат и култа към него. Начинът, по който наративите са „превърнати“ в разказ за Демир баба, се описва в сложната симбиоза на разпознаване и префункционализиране на мотиви и епизоди от живота на алианските светци и този на местните фолклорни деятели, оформил се в „матрица“, продуцираща нови сакрални текстове. Такава матрица поражда култа към Саръ Салтък, включващ немалка част от подвизите на Демир баба (Моллов 1997: 191).

Липсата на фолклорни записи прави несигурни и непроверени всички твърдения. Остават отворени много въпроси, не е ясно дори преданията и легендите за Демир общи за християни и алиани ли са, само на едните или само на другите са.

След всичко казано дотук е важно да се отбележи, че методът на Арнаудов и днес остава актуален като метод за работа. Само с неговото прилагане, с разработването на проучвателска програма ще може да се опише вярно географията на явлението, вариантите, потеклото и развитието на култа и вярата в силата на Демир баба. Защото събирането на фолклорни записи по темата не е

[6] „Формата на вилаетнамето на Демир баба, показваща едновременно устен произход и следване на книжовна традиция, говори, че този книжен паметник е продукт на среда, в която писаното и живото слово са в единодействие и непрестанно преминават едно в друго“ (Алексиев 1999: 346).

самоцел, хрумване или прищявка на изследователя, фолклорните текстове с указана география на разпространение са необходимо условие за проучването на местния култ, тъй като фолклорът, за разлика от литературата, е етноспецифичен.

ЛИТЕРАТУРА

Алексиев 1999: Алексиев, Божидар. Фолклорният профил на Демир баба в традиционните представи на хетеродоксните мюсюлмани в България. — В: Ислям и култура. Изследвания. Съдбата на мюсюлманските общности на Балканите. Т. 4. С., 1999, 343—349.

Арнаудов 1920: Арнаудов, Михаил. Студии върху българските обреди и легенди. — СбНУ 34, С., 1920.

Бочков 1987: Бочков, Пламен. Към въпроса за единството на българския фолклорен епос за юнаци. — *Български фолклор*. С., 1987, кн. 2.

Граматикова 2001: Граматикова, Невена. Превратностите на времето и проблемът с идентичността на алианите в България. — В: Етнология на суфитските ордени — теория и практика. С., 2001.

Иванов 1959: Иванов, Йордан. Български народни песни. С., 1959.

Илиев 1982: Илиев, Борис. Текето Демир баба, старо тракийско светилище в Лудогорието. — *Векове*, С., 1982, кн. 6.

Илиев 1985: Илиев, Борис. Легенди и предания за текето Демир баба, старо тракийско светилище в Лудогорието, сб. Североизточна България — древност и съвремие. С., 1985.

Илиев 1991: Илиев, Борис. Железният баща Демир баба. С., 1991.

Каниц 1995: Каниц, Феликс. Дунавска България и Балканът. Т. 3. С., 1995.

Миков 1999: Миков, Любомир. Мюсюлманската светица Къз Ана във фолклора на турците от Търговищко. — В: Турският фолклор в България. Шумен, 1999.

Моллов 1997: Моллов, Тодор. Легендите за Саръ Салтък и българските фолклорно-митологични представи за Летен Свети Никола. — В: Българите в Северното Причерноморие. Т. 6. В. Търново, 1997.

Путилов 1983: Путилов, Борис. К изучению типологии поздних форм народного эпоса. — В: Литературознание и фолклористика. С., 1983.

Севарски 1986: Севарски, А. Пред олтара на огъня. С., 1986.

Теодоров 1973: Теодоров, Евгений. Произход на някои предания и легенди в Лудогорието. — *Език и литература*. С., 1973, кн. 2, 45—56.

Теодоров 1980: Теодоров, Евгений. Остатъци от прабългарски фолклор в Североизточна България. — *Български фолклор*. С., 1980, кн. 1, 25—39.

Явашов 1934: Явашов, Анани. Текето Демир баба. Българска старина — светиня. Разград, 1934.

НАРОДНАТА ПРИКАЗКА „БОЛЕН ЗДРАВ НОСИ“ ОТ УЧЕБНИКА ПО ЛИТЕРАТУРА ЗА 5. КЛАС – НОВ ПОДХОД

Росен Малчев, Албена Малчева

Темата „Михаил Арнаудов и българската приказна проза“ дава богати възможности за интерпретиране на различни семантични равнища. По нея работят поколения български изследователи, общото между които е утвърждаването на сериозния принос на учения за анализирането на „потеклото и сродството“ на народните приказки, за класифицирането на наличния фолклорен материал (Янкова 2000: 27—31).

Причина за написването на настоящия текст е опитът да бъде допълнено разбирането на акад. М. Арнаудов за „*основата*“ на народните приказки, изложено в неговата студия „Българските народни приказки. Опит за класификация“. Според авторите множество приказни образци не са единствено „*роден разказ, който има за... **основа**... някоя измислена история, интересна било поради своята невероятност и чудни приключения, било поради религиозната си подплата, било най-сетне поради хумористичните си ситуации...*“ (Арнаудов 1905: 18). Те са миторитуални текстове, откъслеци от митопоетичната история на българина, които днес, извън присъщия си социокултурен контекст, не се осъзнават като такива, но все още се разпознават, разчитат, декодират като „свои“ от съвременните българи.

I. НАЧАЛОТО НА ПРОУЧВАНЕТО

Преподаването на приказката „Болен здрав носи“ в 5. клас на СОУ е в рамките на задължителния материал за I-я учебен срок в дял „Български народни приказки“, поддял „Приказки за животни“ (Матеева, Котова 1994: 34—36). Обичайно е, при работата с всеки приказен текст в тази степен на обучението, да се поставя дидактичната цел от него да бъде извлечена нравствена общочовешка поука. При конкретната работа с ученици от софийското 48 ОУ „Йосиф Ковачев“ поуката е потърсена чрез българските народни пословици и поговорки, публикувани в същия учебник. Оказва се обаче, че учениците не могат да открият подходяща поучителна паремия.

От предложените пословици, тези с герой „вълк“ са следните: „*Вълкът разкъсва оня, който се държи като агне*“; „*Вълкът козината си мени, но нравът си не мени*“; „*Загрижил се като вълк за овцете*“. Не е посочена нито една паремия с герой „лисица“. Няма и нито една кратка форма, която по смисъл да отговаря на приказката. Същото обаче не се отнася за другите народни приказки за животни, изучавани преди и след „Болен здрав носи“ – „Лисицата и таралежът“ (те са побратими; лисицата изневерява на побратимството и е наказана), „Вълкът и овчарят“ (вълкът козината си мени, но нравът никога...),

„Мечката и лошата дума“ (раната зараства, но лошата дума не се забравя...), „Еленът и сърненцето“ (не питай старило, а патило...).

Този изненадващ резултат подсеща авторите да предложат на учениците накратко да отговорят на въпроса **„Заслужава ли вълкът такова отношение от страна на лисицата?“**. Отговорите потвърждават тезата, че в приказката не се реализира стандартна причинно-следствена ситуация (напр. прегрешение – възмездие), а друга по тип, която работно може да се нарече „миторитуална“.

II. КНИЖОВНАТА ИСТОРИЯ НА ПРИКАЗКАТА

В основата на приказката, отпечатана в учебника, стои един фолклорен текст, публикуван за първи път в СбНУ през 1894 г. (СбНУ, 10, 1894: 187—188). Записът е направен от Д. Вълчев в Дупнишко и е включен в дял „Пословици“, поддял „Лъжа и преструвка“. Тук той служи за илюстрация на пословицата *„Болен здраф носи“* и е поместен преди следващата паремия *„Видат ѝ се нозете на таа лажа“*.

Приказката е препечатана в редактиран осъвременен вариант в поредицата „Българско народно творчество“ (БНТ, 9, 1963: 83—85). Текстът в днешния учебник за 5. клас произлиза пряко от него. Забелязват се няколко основни разлики. В приказката, предназначена за ученици, липсва епизодът, в който лисицата се среща насаме с невестата на сватбата, докато сватбарите гонят вълка: *„А па лесицата, като вишла теана, улезнала у къщата, а там била салте невестата, па она рекла да викне, а лесицата ѝ рекла: „Ке окнеш, ама я ке кажа, оти па ти се отърва“* (*„прдна“* във вар. от СбНУ, 10, 1905). Причината трябва да се потърси в две посоки: от една страна, в неясния за съвременните деца обреден контекст на ситуацията – задължението за ритуална чистота на невестата; от друга, в неизбежното днес вулгаризирано осмисляне на случилото се. Другата разлика е лексикална. В оригиналния фолклорен вариант лисицата обяснява на вълка, който я носи на чуш, че ѝ се вие *„свес“* (*„свест“* в БНТ, 9, 1963). В учебника тази дума е заменена с по-понятната за днешните ученици *„свят“*.

Издирванията на авторите на настоящия текст показват, че за първи път вариант на приказката „Болен здрав носи“ е публикуван от Васил Чолаков в неговия „Български народен сборник“ (Чолаков 1872: 258, 3). За място на записването е посочено „Шопско“. Това е единственият вариант, в който откраднатата риба е заменена със сирене. През 1884 г. друг вариант на приказния текст е включен в „Българска христоматия или сборник от избрани образци по всички родове съчинения“ (Вазов, Величков 1884: 28). Вероятно това е едно от неговите първи участия в дидактично пособие по български език и литература. М. Арнаудов използва приказката в своя „опит за класификация“ (Арнаудов 1905). В каталога „Български фолклорни приказки“ мотивите, разработени в нея, са представени най-напред – с индекси от 1 до 5 (БФП 1994: 39—41).

III. АНКЕТАТА СРЕД УЧЕНИЦИТЕ

Въпросът **„Заслужава ли вълкът такова отношение от страна на лисицата?“** като част от обучението по българско народно творчество в 5. клас е зададен на 48 деца от два класа на 48 ОУ „Йосиф Ковачев“ през учебната

2001/2002 г. Отговорите са писмени и са подкрепени с кратки разсъждения. По смисъл могат да се разделят на 3 групи:

1. Вълкът не заслужава отношението на лисицата — 9 деца

Варианти: Вълкът не сторва нищо лошо на лисицата; той е добър към нея; помага ѝ във всички ситуации; поради своята коварност, лисицата решава да изпита умствените му качества и така угажда на себе си; лисицата мрази вълка и иска да му отмъсти за нещо, което не е написано в приказката; лисицата иска само тя да има риба и да бъде много могъща; лисицата се опитва да докаже, че е по-умна от вълка.

2. Вълкът заслужава полученото отношение — 31 деца

Вълкът е много глупав и си го заслужава.

3. Вълкът едновременно заслужава и не заслужава — 8 деца

Варианти: Вълкът е глупав и не се досеща, че лисицата го лъже и това е негов недостатък, но тя не бива да се подиграва с него; вълкът заслужава нещастията, които му се случват. Той е много доверчив и лисицата се изкушава да го измами.

Две трети от децата оценяват еднозначно смисъла на приказката и не разсъждават върху поставения въпрос. Според тях глупостта трябва да се наказва, независимо от негативното нравствено съдържание на една такава постъпка. От гледна точка на учителите обаче, изграждането и утвърждаването на тази позиция не може да бъде дидактична цел на обучението.

Останалите ученици се досещат, че двигател на действието не са битовите взаимоотношения между двамата герои, а нещо друго, което стои извън конкретния текст. Това е „напипано" в мнението — лисицата се опитва да докаже, че е по-умна от вълка, и вече категорично е защитено в твърдението — лисицата мрази вълка и иска да му отмъсти за нещо, което не е написано в приказката.

IV. АНАЛИЗЪТ НА АВТОРИТЕ

Лисицата многократно се самоподлага на обредна травестия – първо се преструва на мъртва пред стареца, за да му откраднe рибата; тук особеното е, че от гледна точка на дядото, неговата баба ще се травестира на лисица с кожуха ѝ: „*И бабата свалила вехтия кожух, та в огъня и той изгорял...*" — аналогията с вълшебната приказка „Царкинята жаба" е видна; Лисицата се отъркалва в брашното на воденичаря и се маскира на болна (вид умряла); Нацапва главата си с квасено мляко (изтича ѝ мозъкът — вид умряла); Лъже вълка, че е хванал не крака ѝ — а корен.

Травестията на лисицата от жива на умряла, сближаването ѝ с героите на вълшебните приказки, липсата на ясен мотив за действията ѝ (освен глада, разбира се) я характеризират като инициационен тип герой, който трябва да премине през редица препятствия, за да докаже своята зрелост.

Важно място в приказката заема моментът, когато вълкът отива на гости у лисицата. На първо място, става ясно, че те са кум и кумица, а не кум и кума („*Дошъл у лисицата кумът на гости...*"). Тук предварително може да се

допусне, че кумът вълк се прави нарочно на глупав, маскира се на непохватен, за да може кумицата му (невестата) да се инициира. Към хтоничната посветителска същност на вълка насочва и обстоятелството, че той не трябва да поглежда към огнището с рибите, защото там има много тръни и ще си убоде клепките. Тук важни елементи са тръните и клепките. Според българската фолклорна вяра за защита от демонични същества хората закачат на външните врати и на прозорците си бодливи растения. По-дълбока семантика носи мотивът с клепките. Той е свързан с фолклорните представи и вярвания за демоничния персонаж Рим папа, който се смята за регулатор на човешката нравственост, на реда в човешкото общество. Рим папа има огромни клепки (вж. и Гоголевия Вий) и спи непрекъснато. Събужда се на всеки сто години, за да провери цари ли равновесие в света. Тогава хората подпират клепките му с вили. Щом се убеди, че всичко е наред, Рим папа заспива. Той е единственият безсмъртен човек в резултат на това, че е успял да излъже Господ да му върне веднъж взетия живот.

Древна първооснова има и епизодът, в който лисицата излъгва вълка, че държи корен, а не крака ѝ. Тук е водеща връзката с фолклорната етиологична легенда за създаването на вълка. Веднага след като Дяволът (негов творец) му казва „*Стани и ме ухапи!*“, новото животно скача и изяжда част от тялото му, най-често крака. Затова Дяволът е куц. Легендата за произхода показва връзката на „мотива за крака“ с времето на Първотворението – епохата, когато светът се е създавал.

Хипотезата, че лисицата (кумицата, невестата) и вълкът (водачът, посветителят) седят пред огнището в една околосватбена ситуация, се свързва сюжетно и смислово с действителната човешка сватба, на която отиват след това. Кумът се подлага доброволно на поредица бъдещи измами, които ще утвърдят новия социален (в миторитуалното пространство) статус на невестата, след което самият той, някак от само себе си, умира (не реално, разбира се, а като обредна роля). И като става дума за „невеста“, тук е мястото да се припомни връзката **невеста – невестулка – лисица**, известна от представите и вярванията на племената и народите от Евразийския етнокултурен кръг.

V. ВЪПРОСЪТ ЗА „ДОМАШНА РАБОТА“

Казаното дотук налага задаването на един въпрос, чийто отговор оставя отворен финала на темата:

Не е ли време чисто литературоведският и/или чисто фолклористичният анализ на фолклорните текстове в учебниците за българските училища да бъдат заменени с друг, културноантропологичен, етноложки по тип, който да отваря модерен път и към съвременността, и към традиционните знания на нашите предци? И най-важното – как конкретно може да стане това?

Тук не бива да се забравя, че сюжетният тип на приказката „Болен здрав носи“ има международно разпространение. Това още повече задължава авторите на нашите учебници да открояват какъв е българският принос, българската специфика при неговата реализация.

ЛИТЕРАТУРА

Арнаудов 1905: Арнаудов, М. Българските народни приказки. Опит за класификация. Ч. II. Систематичен преглед на българските народни приказки. — *СбНУ*, 1905, кн. 21.

БНТ, 9, 1963: Българско народно творчество. Т. 9, 1963.

БФП 1994: Даскалова-Перковска, Л., Добрева, Д., Коцева, Й., Мицева, Е. Български фолклорни приказки. Каталог. С., 1994.

Вазов, Величков 1884: Вазов, Ив., Величков, К. Българска христоматия или сборник от избрани образци по всички родове съчинения. Съставиха И. Вазов и К. Величков. Ч. I. Проза. Пловдив, 1884, Д. В. Манчов.

Матеева, Котова 1994: Матеева, Котова. Литература за 5. клас на средното общообразователно училище. С., 1994.

СбНУ, 10, 1894: Сборник за народни умотворения, кн. 10, 1894.

Чолаков 1872: Чолаков, В. Български народен сборник. Ч. I. Болград, 1872.

Янкова 2000: Янкова, В. Михаил Арнаудов и народната приказка. — *Арнаудов сборник*. Т. I. Русе, 2000.

ПОЛЕМИЧНИ ПОЛЕТА
(М. Арнаудов – Д. Маринов)

Юлия Йорданова

„*В историята на нашата фолклористика съществува една препирня между Димитър Маринов и Михаил Арнаудов с двадесетгодишна продължителност, която* – както казва Анчо Калоянов, *е останала без внимание, а днес вече е забравена, въпреки че поуките от нея са твърде знаменателни*“ (Калоянов 1998: 194). Затова си струва опитът да се върнем назад във времето – някъде в началото на XX в. – и да си припомним т.нар. препирня между двамата корифеи на българската етнография и фолклористика, за да проверим на какво може да ни поучи тя сега, стотина години по-късно.

И така, за какво става дума, за какво спорят тези двама учени, които наред с много други полагат основите на българската теренистична практика и теоретична работа в областта на народознанието? Казано накратко, Димитър Маринов и Михаил Арнаудов полемизират върху народния обичай Боянец и връзката на Боян Магьосника с него в общия план на българската история, митология и фолклор. През 1907 г. Димитър Маринов публикува изследването си „Боенец“ в пилотната книжка от „Известия на Етнографическия музей в София“, на който той е пръв директор. През 1908 г. в периодичното издание „Славянски глас“ се явява критичен отзив на новоутвърждаващия се като доцент в Софийския университет Михаил Арнаудов. През 1914 г. Димитър Маринов включва статията си за обичая Боянец преработена и главно съкратена в своята студия „Народна вяра и религиозни народни обичаи“, отпечатана в Шишмановия „Сборник за народни умотворения, наука и книжнина“. През 1915 г. в сп. „Училищен преглед“ на тази втора редакция на материала, който се явява в контекста на VII книга от капиталния труд на Маринов „Жива старина. Етнографическо (фолклорно) изучване [...] на България“, откликва с критична рецензия новоназначеният за извънреден професор в Софийския университет Михаил Арнаудов. През 1921 г. в сп. „Театър и опера“ младият учен популяризира нова статия под заглавие „Боян Магьосника в историята и в митологията“, където в същия критичен дух по повод труда на Димитър Маринов той засяга въпроса за връзката на легендарния герой с народния обичай Боенец от пролетния празничен цикъл. Тук първопроходецът на тази тема в родната ни наука вече не устоява на предизвикателството и във в. „Дневник“ от 30.03.1922 г. помества страстен отговор, отправен срещу попълзновенията на младия си и активен колега да осуети събраното от него знание. Скоро след това в сводните си „Студии върху българските обреди и легенди“, отпечатани в общо издание през 1924 г., Михаил Арнаудов, разисквайки нестинарските и русалийските обичаи в България, за пореден път заявява критичното си отношение към събирателската и описателската дейност на

Димитър Маринов. След още един период от около десетина години, вече през 1934-а, Михаил Арнаудов препечатва в прословутите си „*Очерки по българския фолклор*“ известното си становище по проблема за Боян Магьосника в българската традиционна култура, като повтаря: „*Какво означава собствено тази легенда, на какви исторически и фолклорни предпоставки почива тя, трудно е да се отговори*“ (Арнаудов 1969: 352). След тези неколкократни полемически перипетии обаче историята на скептичните взаимоотношения между Димитър Маринов и Михаил Арнаудов приключва с неочаквано „щастлив финал“, когато старият учен сам предоставя на видния си следовник автобиографични материали за подготвяната от него почетна книга „Димитър Маринов и българската наука“, излязла от печат в Годишника на Софийския университет през 1942 г. Така, по пътя на отрицанието, постепенно се стига до утвърждаване на взаимните заслуги и до градивен диалог между двама учени, които, ако и да не се помиряват по повдигнатата тема за Боян Магьосника в българската народна култура, все пак стават протагонисти в общата борба за развитие на филологическата мисъл у нас.

Представената дискусия между Михаил Арнаудов и Димитър Маринов днес може да се проблематизира на много и различни нива — от въпроса за „сценария“ на обичая като самостоятелен момент или като репрезентативна част от моминските пролетни обичаи в лазарския цикъл до въпроса за етимологията на обичая като „буен“ танц или като танц на мома „боянец“, травестийно пременена в образа на младоженец с реликтова символика от шаманизма и сказанието за Боян Магьосника. Някъде между чисто етнографската и лингвистичната страна на въпроса обаче застава интересната тема за появата на Боян Мага като специфично фолклорен персонаж, който откриваме поне в два известни извора — първо, в народна песен, регистрирана от „рицаря“ на българското самопознание Георги С. Раковски във в. „Дунавски лебед“ от 1857 г.; а сетне в романтичната легенда, заявена от Димитър Маринов през 1907 г. в споменатите вече „Известия на Етнографическия музей в София“. И двата случая обаче разкриват безпрецедентни у нас спорове около евристиката и мистификаторството в тези фолклорни находки, сравними например с казуса Гологанов-Веркович и фолклорния епос „Веда Словена“ или със съмненията на Арнаудов за фолклорна мистификация дори в сборника на Братя Миладинови по повод песните за цар Иван Шишман. Емпиричната подвъпросност на тези фолклорни открития, направени от Георги Раковски и Димитър Маринов във връзка с Боян Магьосника, от една страна, заплашва с грубото им изхвърляне от областта на научната фактология, но от друга, като че им предвещава съблазнително притегляне към сферата на литературното изкуство, приютяващо всяка красива лъжа, включително научната. Що се отнася до фолклорната придобивка на Раковски, свързана с песента за Боян Магьосника като предводител на цар-Симеоновата войска към Цариград, тя става предмет на убедително обследване в историко-литературната студия на Васил Пундев от 1923 г. „Боян Магьосникът“. Теренният запис на Димитър Маринов за легендарния Боян, който можел да разговаря с животните и да слиза в подземното царство като тракийския митичен герой, пък става обект на многократна критика от добре школувания в позитивистичната хуманитаристика Михаил Арнаудов. Процесът при това двойно отрицание относно фолклорния статут на Боян Магьосника в българската народна култура от началото на XX в. се развива почти синхронно и паралелно в посока на тенденцията и двамата фолклорис-

ти — Раковски и Маринов — да бъдат набедени за патетични (и патриотични!) фантасти по „живата старина“ на доброто старо време или за хитроумни мистификатори с неподправен поетичен (при Раковски) и белетристичен (при Маринов) талант. Нека първо разгледаме естетическата страна на въпроса.

Кулминационните стихове от т.нар. „Народна българска песен“ на Георги Раковски представят Боян Магьосника в пълното му бойно и религиозно снаряжение на победоносен шаман, който по сила и място дори се нарежда пред великия цар Симеон:

Трещи! Плющи! Боян напред върви,
клин си върти, път прави, Златна врата гледа!
Семо гърци троши, над глава му орле фърчи!
та уплаши мегкушави гърци, тии назад бягат!
Ей, Семо! Семо! Български царю! (Раковски 1984: 76)

Представен като религиозен вожд на българската войска в народната песен на Раковски, Боян Магьосникът става част от „*една*, по думите на Михаил Арнаудов, *планомерна реставрация – с романтически и патриотически тенденции – на поетико-битовата старина*“ (Арнаудов 1928: 1), характерна за началния период от историята на българската фолклористика. Въпросът обаче за фиктивния характер на тази „реставрация“ и за идеологическия подтекст на фолклорната реконструкция остава открит пред научната критика. В известната си историко-литературна студия за Боян Магьосника Васил Пундев възкликва по повод направеното от Раковски: „*И каква наивна самоувереност, от друга страна, че лесно съчиненото стихотворение ще се приеме за народна песен отпреди девет века! Под бързото и послушно перо на Раковски, който постоянно подчертаваше хероичния характер на миналото ни – продължава литературният историк, – Симеоновият син се изписа като безстрашен, обзет от военна жажда полководец, чийто орлов поглед е впит в стените на Цариград*“ (Пундев 1923: 36). Днес можем да предположим, че точно квазифолклорният герой на Раковски става идеен и психологически прототип на Боян Магьосника от националистичната драма на Кирил Христов, играна в Народния театър през 1911 г., задавайки по този начин част от символическата аура на героя в българската художествена литература.

Теренистичният принос на Димитър Маринов върху сказанието за Боян Магьосника развива друга страна от първообраза, представяйки го в екзотичното осветление на вълшебната приказка. В този случай магическият Боян наподобява повече приказен царски син, понеже „бил толкова хубавец, щото нямало ни момък, ни мома да го надмине“, отколкото на типичен легендарен герой, произлязъл от средновековните хроники на Лиутпранд, на византийските летописци Продължителя на Теофан, Симеон Логотет и Георги Монах или на ренесансовия историк Шарл Дюканж. „*Той знаел още да свири толкова омайно и да пее* – разказва Маринов, – *щото когато засвирял или запейвал, птиците, дивячта, дори и листето на гората спирали да го слушат. [...] Момите се разтъжили за него и [за] да се не забрави тоя царски син – който летописната традиция познава двояко като Боян Магьосника и като княз Вениамин, – почнали сяка година през това време – пролетта, когато самовилите го отнесли в царството си, да играят Боенец*“ (Маринов 1907: 10–11). Увлекателният слог на Димитър Маринов не остава незабелязан от бдителното око на просветения читател и по този повод цитираният вече лите-

ратурен историк Васил Пундев отбелязва, че наистина „*разказът на Маринов е хубав сам по себе си и в развитието на легендата представя съединително звено между науката и поезията у нас*“ (Пундев 1923: 43). В днешно време изследователите също не пропускат да заявяват, че майсторското повествование на етнографа, както твърди Светла Петкова, дава „*повод за размисъл на литературоведа, който би разгледал Димитър Маринов като творец*“, понеже работите му „*разкриват една безспорно самобитна разказваческа дарба, издържана в „народен стил“, своеобразно присъствие на садкодумния повествовател*“ (Петкова 1988: 65). Също така „*Спомените*“ *на Димитър Маринов* — настояват днешните им читатели, — *се нареждат между най-добрите му съчинения, издържани в стила на мемоарната литература*“ (Василева 1996: 85) у нас. Не е така венцехвалебствено обаче отношението на Михаил Арнаудов към творческото дело на терениста, който с неохота подкрепя общото мнение, че Димитър Маринов „*се проявява като майстор на легендите и крои лесно и без всякакви скрупули псевдонародни предания, запазени уж тук и там*“ (Арнаудов 1922: 105). Строгият емпирик, поддръжник на сравнителния метод и на все още авторитетната за тогава миграционна теория (Беновска-Събкова 1988: 6—7), безкомпромисно осъжда тенденцията да „*градят своите псевдонаучни предположения мнозина любители на историята и литературата в ново време. Така например фантаста Раковски*“, *а още „В по-ново време един поклонник на Раковски, етнографът Д. Маринов*“ (Арнаудов 1921: 3). Явна при това положение е възможността съмнителният фолклорен факт да бъде оценяван по различни начини — веднъж като „красива лъжа“, а друг път като „коварна мистификация“. Въпрос на вкус! — бихме се пошегували днес. Или въпрос на познавателни принципи! — бихме заключили сериозно. Разглеждайки „баладата на Маринов“, както иронично я нарича Михаил Арнаудов в рецензията си от сп. „Училищен преглед“, понастоящем бихме могли да я видим като квазифолклорен образец на по-късните литературно-художествени интерпретации на Боян Магьосника в модерната ни литература. Отвлеченият от самовилите хубавеляк в записа на Маринов от 1907 г. кореспондира с образа на Боян Магьосника (или на княз Вениамин!) от произведения с любовна тематика на Антон Страшимиров („Св. Иван Рилски“, 1911) или Николай Райнов („Царица Ирена“, 1918). За миг историкът Васил Пундев се оказва очарован пред художествените достойнства на мистификацията, докато критикът Михаил Арнаудов нито за момент не се отделя от грижата си за епистемологична точност на етнографските творения. В последна сметка и двамата учени — и Пундев, и Арнаудов — ще се опитат да разкрият манипулативната техника на терена и да онагледят механизмите на фолклорната мистификация, извършена последователно от Раковски в авторската му народна песен и от Димитър Маринов в уникалната му легенда за Боян, който „правял [...] магии“. Нека сега разгледаме емпиричната страна на въпроса.

Коментирайки фолклорното произведение на Раковски в студията си за Боян Магьосника, Васил Пундев отбелязва, че „*Раковски разшири образа на княза [...] и посочи недвусмислено както военни подвизи на Боян въз основа на подложна народна песен, така и войводството му – вече без да споменува отде е можал да узнае тия подробности*“ (Пундев 1923: 35—36). Самият Раковски в „Няколко речи о Асеню Първому [...]“ и в бележка под линия към въпросната народна песен предлага обстоятелствена версия за етапите на теренистичния си труд, но не и за основанията на неговата легитимност като цяло. Така фолк-

лорната „кримка“ на Г. Раковски връзва в обща примка лицата на множество информатори — свещеник Панталеймон от с. Церовени, Бъдинско; свещеник Василий от с. Долу-кйою в Бесарабия; свещеник Петка от Габрово, преселил се сетне в Казанлък и т.н. Изчезналият кивот с народната песен за Боян Мага в скалъпената история на Раковски обикаля етничното землище на българите от периферията към центъра, за да измине пътя от Нови Сад, където тя е „преоткрита“ от поета, заобиколи сетне край гр. Исмаил и накрая се завърне под Балкана в Централна България, където корените ѝ потъват обратно в земята. „*Такава съдба е нашла многи наши драгоценни древности! — жалва се поетът-фолклорист. — Защото имеяще ги не са знаели да ги оценяват. Ах! Ти, черно невежество, колко си наши драгоценности във вечно забвение отдало!...*“ (Раковски 1984: 75). След време, когато докаченият от критиката Димитър Маринов пожелава да отговори на подмятанията на Михаил Арнаудов, че в много отношения повтаря грешките на нашите пионери в етнографията, внезапно решава да оправдае не само себе си като „автор“ на орфическата легенда за Боян Магьосника, но и самия Раковски като създател на старинната народна песен за войнствения син на Симеон. „*Песента, за която говори Раковски* — казва засегнатият Маринов във вестникарската си реч от 1922 г. до Арнаудов, — *днеска не съществува в народа, защото ония баби са отдавна умрели, а сегашните я не знаят, както не знаят и много други старински песни*“ (Маринов 1922: 1). Но изобщо запознат ли е бил Димитър Маринов с версията на Раковски за дългобрадите попове, които под черните си калимавки пазят вековната памет на народа за аристократичния период на юнашкия ни епос? На фолклорния терен до начетените свещеници на Георги Раковски, преписващи един от друг поетовата „народна песен“, тихомълком се намествят мъдрите баби на Димитър Маринов, повтарящи една от друга „легендата“ на учения за царския син Боян, който гостувал на змийския цар, а после се оженил в самовилското царство: баба Драгана, „глухата прякорвана“ (Маринов 1914: 412), от с. Марян, Еленска околия, но преселена от Загорето; баба Каля от с. Кзе-Клисе; баба Жека Байнова и баба Муша Желева от с. Риш, Преславска околия, но преселени от Одринско; баба Дона от Кара-Бунар и бабите от с. Русокастро, Бургаско: Стоя Симонова, Станя Янева, Велика Станковица и мн. др. Литературният историк Васил Пундев внезапно е впечатлен от факта, че „*бабите на Маринов някак странно напомнят поповете на Раковски*“ (Пундев 1923: 42), *който сам по себе си* — отбелязва Пундев — „*е доста внимателен, като същински мистификатор*“ (Пундев 1923: 36), който сръчно заличава следите на фолклорното местопрестъпление.

В настойчивото си обвинение към Димитър Маринов за съчинителство на народната легенда за Боян Магьосника Михаил Арнаудов привежда най-силните аргументи в подобен случай — данни от собствената си работа на терен. Професорът изрично упоменава измамния характер на тази легенда, която се явява — ако използваме един израз на Леви-Строс, „фантом на реалността“ в съзнанието на етнографа. Ето какво точно казва Арнаудов: „*Лично аз съм пътувал по ония места на България, в Търновско и Тракийско, но нигде не можах да чуя някакви предания или саги за Бояна, понеже те изобщо не съществуват у народа*“ (Арнаудов 1969: 350). Мнението му е категорично — те не съществуват! Но дали защото поповете езичници на Раковски отдавна вече са си отишли от този свят и глухите баби на Димитър Маринов отдавна са престанали да говорят на живите? Или защото разковничето на записа все пак е в

майсторството на анкетьора, каквото Димитър Маринов безспорно е имал, а по-младият му колега — вероятно в различна степен поради кабинетното си излъчване на теоретик? Очевидно фолклорното откритие на терен се базира колкото върху знанието на народа информатор, толкова и върху похватите на учения анкетьор, извеждащ незнайното от тъмата на човешкото съзнание в просветлените анали на историята. В официално писмо на Димитър Маринов от 24.02.1914 г. до председателя на Историко-филологическия клон на Академията на науките етнографът заявява: „*Недейте, уважаеми Господа, зима туй за едно мое тщеславие, ако кажа пред Вас, че тия материали, които аз ще събера и изнеса от новите земли, не ще може да събере никой друг, освен мене, защото при събирането на тия материали от устата на селенката не е лесна работа; тук изисква се особен похват, който аз в моята тридесетгодишна обиколка усвоих в една съвършена форма*“ (Василева 1996: 192). Евентуалното самозванство на тереноведа Маринов е обезопасено от аргументираната подкрепа на проф. Иван Шишманов, който във вътрешноакадемична рецензия именно за кн. VII от „*Жива старина*“ казва следното: „*Може човек да бъде дълбоко учен етнограф-фолклорист и [пак] да няма оная рядка дарба на интуиция, която притежават по-скромни изследвачи като Маринова, покойния Шапкарев, Ст. Н. Шишкова, благодарение на известни симпатии към простите маси*“ (Василева 1996: 188). Затова ако допуснем, че Михаил Арнаудов е респектирал информаторите си на терен от позицията на своята интелектуална отстраненост от света на традицията, то няма съмнение, че Димитър Маринов ги е „подкупвал“ точно с интимността на съпричастието си към света на родното минало. Знаменитият изследовател в областта на теренната практика Христо Вакарелски още през 1938 г. изтъква за Димитър Маринов, че „неговите описания на вярванията [...], [са] дадени от човек, който не само ги изпитва, изтръгва от събеседниците си [...], не само ги наблюдава, ами ги разбира с всичките тънкости на вътрешния им смисъл тъкмо *от гледището на изпълняващия ги или изповядващия ги народ*“ (курсив на Хр. В.) (Вакарелски 1938—1939: 25). Точно в това е проблемът — в алтернативата между идентификацията и резигнацията на етнографа от народа. В този смисъл модерните убеждения на учения Михаил Арнаудов категорично се разминават с консервативните похвати на събирача Димитър Маринов, който допуска непростима близост между анкетьор и информатор, дори нещо повече — пагубно сливане на двете „гледища“: непосредствено и обективно, популярно и експертно. По друг повод Михаил Арнаудов няма да пропусне да отбележи, че единствената „*пряка полза от етнографските проучвания [е] унищожаването на грубите суеверия*“ (Арнаудов 1928: 20). Следователно не може човек, който споделя едно или друго суеверие, вяра или убеждение, да има обективен, сиреч отчужден, прояснен и външен поглед към нещата. Той най-често вижда или чува онова, което сам очаква да открие, и по този начин неволно става (съ)автор на произведения с нередовна легитимност. Другояче казано, именитият етнограф Димитър Маринов в случая с легендата за Боян Магьосника „*влага своите думи в устата на „глухата“ традиция*“, по израза на Анчо Калоянов (Калоянов 1998: 200), която пък проговаря на непознат за самата себе си език...

Ако дотук проследихме „невинната“ обстоятелственост, която обуславя фолклорната мистификация на Димитър Маринов при изнасяне на легендата за Боян Магьосника, то неизбежно трябва да предвидим и друг фактор, който обикновено стои в основата на съзнателните фалшификации. А то е книжната

начетеност на събирача! „*Г. Маринов* – заявява в критичната си рецензия Арнаудов, – *който е писал учебник по българска литература и е чел историята на Иречека, знае баснята на Liutprand за магьосника Боян, син на ц. Симеон; и че без да му мисли много* – продължава критикът, – *поставя я в устата на бабите по селата, за да се диви цял свят на старинните тия спомени у нашия народ...*“ (Арнаудов 1919: 481). Действително въпросът за историческата ерудиция на Маринов пряко засяга поведението му на етнограф. Като автор на една от първите истории на българската литература, поръчана му от издателя Христо Г. Данов (Донева 1999: 49–60), вероятно е запознат с летописите за Симеоновата династия и по-конкретно за родословието на княз Вениамин, наречен още Боян Магьосника. „*Стилизирайки и попълняйки разказа на Лиутпранда от X в.* – казва Арнаудов, – *той [Димитър Маринов] вижда в нашия Буенец спомен за вълшебника, който умеял да се превръща внезапно на вълк или на друг хищен звяр. Но абсолютно нищо не ни дава право – настоява ученият – да повярваме това и научната критика трябва веднъж завинаги да осъди опасния път, в който тика фолклора ни най-новият поклонник на Верковича*“ (Арнаудов 1922: 106). Ето част от самата хроника, завещана ни от кремонския епископ Лиутпранд през 949 г. като пратеник на немския император Отон I в Цариград: „*Той (Симеон) имал два[ма] сина; единият се наричал Баян, а другият, който и до ден днешен още живее и здраво управлява българите, Петър. Баян обаче чак дотам бил изучил магията, че от човек ставал веднага на вълк и на какъвто друг звяр поискаш*“ (Бешевлиев 1929: 165). Очевидно немският епископ от X в. вместо правдив разказ за характера на царската фамилия при българите ни е завещал недотам благочестива от християнска гледна точка легенда за ликантропната магия на княз Боян, зад която днес лесно можем да прозрем различни форми на шаманистичен култ с прабългарски или тракийски корени. Нека обаче оставим настрана въпроса за мистериозния характер на княз Вениамин като историческа личност и се запитаме за пореден път каква е връзката на тази, да я наречем „автентична“, легенда за Боян Магьосника, дадена ни от средновековния хронист, и другата, да я назовем quazi-, post- или най-общо „вторична“ легенда, предложена ни от Димитър Маринов (Арнаудов я определя като „псевдопредание“). Въпросът остава реторичен с прозрачността на отговора си. Очевидно разказът на баба Драгана „глухата“ от фолклорния запис на Димитър Маринов представя приказничния пласт на фолклора, насложен върху предполагаемия ритуално-митологичен и историко-фактологичен субстрат на образа. В този случай се натъкваме на странно смешение между легендарен и приказничен наратив, който отваря нова врата пред бъдещите изследователи на Боян Магьосника като фолклорен персонаж. Тази тема се оказва обещаваща и за литературните историци, които биха могли да открият интересни взаимовръзки например между версията, спомената от Димитър Маринов в статията му за обичая Боянец от 1907 г., и сатиричната балада на Стоян Михайловски „Боян Магесникът“, публикувана малко по-рано в „Периодическо списание“, през 1884 г. Изобщо отношенията между фолклора и литературата в този аспект на тематична и генеалогична обвързаност, струва ми се, има какво да дадат на познанието ни за българската старинна и по-нова художествена словесност.

И тъй като думата тук е преди всичко за проблематичната вярност на материала, събран от Димитър Маринов, нека все пак продължим в предприетата по-напред насока. Освен амбициозната и доста лицемерна задача на

мистификатора, мотивирана от широтата на неговата информираност, би трябвало да се предвиди и въздействието на един страничен фактор — т.нар. вторична фолклоризация. При този случай информаторите сами профанират утвърдени книжовни истини и след това ги дават преработени обратно на своите изследователи, превръщайки ги по този начин от ловци на факти в жертви на илюзии. И тъй като трудно можем да припознаем интенционалния мистификатор в лицето на даскал Митко Маринов, то ни остава само да предположим известна доза непрозорливост на същия спрямо „чистотата" на фолклорния материал, събран на терен. „*Фолклорната словесност може да има и книжовни извори*" (Калоянов 1998: 200) — припомня Анчо Калоянов в бележките си върху „препирнята" между тереницта Маринов и теоретика Арнаудов, отправяйки ни съответно по дирите на Юрий Венелин, Ботьо Петков и т.н., за да стигнем пак до глухите баби на Маринов, грешните попове на Раковски и баладичната пародия на Стоян Михайловски... „*И ето ви етнографа критик в ролята на народен певец*" (Арнаудов 1915: 480) — заключава ироничната забележка на Михаил Арнаудов към неговия отколешен опонент. Безкритичното събирателство на Маринов според него е главна причина за бедите му при обяснение на фолклорните факти и по-конкретно на поставения в собственото му изследване въпрос: „*Какво е значението на Боенеца?*" (Маринов 1907: 10). Заедно с други явления, и мистифицираната легенда за Боян Магьосника в записките на Димитър Маринов върху обичая Боенец — твърди Арнаудов — се явява „*като неизбежна последица на слабата научна култура на автора, — [на] това любителско отнасяне към нещата, което смесва действителност с предвзета теория и често фалшифицира фактите*" (Арнаудов 1915: 480). Модерният учен се показва категорично чужд на митологизма на предшественика си, но на свой ред — отбелязва Анчо Калоянов — „*и Михаил Арнаудов не е отишъл по-далече от една справедлива критика [...], защото отхвърлянето на каквато и да е връзка между името Боян и названието на танца Боенец не съответства на фактите*" (Калоянов 1998: 197). Нещо повече ще добавим тук — Михаил Арнаудов не отчита собствената критическа саморефлексия, направена от записвача Маринов, който в отговор на въпроса за значението на описвания обичай изрично прави уговорката, че ще спомене „*неща, които надали ще могат да бъдат приети от етнографията като верни*" (Маринов 1907: 10). Следователно тревожното предчувствие за обреченост на етнографа пред манипулативните заплахи на терена и сред минираното от илюзии поле на народоуката като цяло не е непознато на Димитър Маринов. Това самосъзнание на „простия събирач" де факто обезсилва, ако не и обезсмисля, планомерната и почти обсесивна критика на Михаил Арнаудов към „боеноведеца" Маринов. Ето защо независимо от въпроса какво е отношението между обичая и легендата, поводът на полемиката като че ли надмогва собствените си основания поради безапелационността на фактите от съвременна гледна точка: съществува легенда, съществуват и няколко народни песни за Боян Магьосника — от „запева" на Раковски „Син мами си дума: стани, мале стани" (Народна българска песен) до запева на Мариновите селянки „Сбирайте се, сбирайте/сички моми селенки/Боянчуви кехаи" (с. Русокастро, Бургаско) (Маринов 1907: 7). И това никой не може да отрече, още по-малко ролята им в цялостния литературно-художествен процес на българската култура от по-ново (възрожденско) време.

Най-после през 1942 г. настъпва чаканото омиротворение между спорещите учени. Димитър Маринов е склонил да услужи на по-младия си колега с уни-

кални сведения за своята работа, а Михаил Арнаудов се е решил да напише очеркова монография за своя предшественик и значението му за българската народоука. Разбира се, трудът увенчава един дългогодишен проект, свързан с историята на българската фолклорна и етнологична мисъл, чиито части представляват по-ранни изследвания на Михаил Арнаудов: „Наченки на българската народоука (1829—1355)", 1927 г.; „Разцвет на българската народоука (1855—1885)", 1928 г.; „Ив. Д. Шишманов — личност, дело, идеи" от 1929 г.; „М. Драгоманов. Живот, идеи, значение за българския фолклор" от 1933 г. и т.н., чието резюме можем предварително да съзрем в обзорната му статия „Народопис и народоука в България" от 1929 г.; „*Заел място на средата между записвача-дилетант и изследвача*, [...] — казва Михаил Арнаудов, — *Маринов напомня в много отношения трима свои съвременници с големи заслуги за българската народоука, именно К. Шапкарева, Ст. Н. Шишкова и Ст. С. Бобчева*" (Арнаудов 1942: 28—29). В историческата схема на Арнаудов те очертават второто ни поколение народоуци, преди които стоят велики личности като Неофит Рилски и Георги Раковски, а след които идват високо- и световнообразовани хора като Михаил Драгоманов и Иван Шишманов. В книгата си от 1942 г. за Димитър Маринов вече без ирония Михаил Арнаудов ще нарече ръкоположения като свещеник събирач „несторът на нашите етнографи" (Арнаудов 1942: 5), доколкото той освен поклонник на „фантаста" Раковски, се явява и последовател на Неофит Рилски като негов послушник през 1864 г. — последовател „*на монаха учител и книжовник, който в течение на половин век образува, отеглен в килията си на Рилския манастир, център на някаква академия, пръсната по цяла България*" (Арнаудов 1969: 438). Димитър Маринов сам ще прибави към това, че се счита ученик и на своите по-млади колеги, които носят модерното знание на тогавашна Европа. В лично писмо до Иван Шишманов от 13.01.1892 г. Маринов изповядва: „*Вий сте млад, и ако бяха били тъй дошли обстоятелствата, може би, че щях бил да Ви бъда някога и учител, но днес, утре Вий сте призвани [...]. Недейте го зима за преувеличение — Вий сте мойт учител, моят образец. Доста толкова*" (Василева 1996: 128). Нито грам излишно честолюбие, нито грам излишен свян! Само трезва наблюдателност и справедлива самооценка. Откъде тогава идва извънредният полемически плам в отношенията между мъдрия старец и младия учен, между достойния Димитър Маринов и заслужилия Михаил Арнаудов? Може би самият Боян Магьосник им е сторил лоша магия, та те спорят за него толкова години — чак до размяната на мемоарни записки и почетни слова в книгата от 1942 г.

Тук е мястото да си спомним за т.нар. от Иван Шишманов Русчушка афера, когато в Русенската мъжка гимназия от началото на 90-те години на XIX в. заедно са Димитър Маринов — директор, Михаил Арнаудов — ученик, и Стоян Михайловски — учител по френски език. Както знаем вече, Михайловски пише художествена сатира за зловещия Маг и популярните „бабини деветини" за него; Маринов прави описание на „боянския" обичай, а след време Арнаудов оборва главния си наставник, който „*създава съвременни мити със своите етнографски и фолклорни съобщения*" (Арнаудов 1977: 13). Интригата е тройно обвързана, а развръзката ще дойде пак от добрия проф. Иван Шишманов. Току-що постъпил като гимназист в Държавната мъжка гимназия в Русе през 1890 г., Михаил Арнаудов трябва да се запознае по неприятен повод със своя директор: „*От него получих една плесница* — разказва Арнаудов — *макар съвсем без вина. Учениците в първи [гимназиален] клас се бяха разлудували и*

вдигнали в междучасието олелия; влиза строгият директор и без да разпитва кой е крив, започва от вратата да бие с ръка, когото свари; аз, който стоях съвсем мирен, изпитах също гнева му, чудейки се защо тъй произволно идва наказанието" (Арнаудова 1977: 13). Талантливият писател Стоян Михайловски пък ще пострада още повече — той без време трябва да напусне учителското си място в русенската гимназия поради педагогическа негодност. В автобиографичната си книга „Спомени из моя живот [...]" педантичният директор на Мъжката гимназия в Русе разказва за поета, че „*в училището идеше всекога със закъснение; бележките на успеха слагаше на приумица и отговорите на учениците не бележеше, редко изпитваше, а в класната книга полагаше бележки на приумица. Беше сложил бележки на неколко ученици от V клас за м. май, когато едни от тех беха напуснали училището още през януари, а други през февруари; от тая система и туй невнимание учениците ми се оплакваха неколко пъти, защото случваше се, та на слаби ученици по френски слагаше добри бележки, а на силни — слагаше лоши бележи*" (Маринов 1992: 275). Дали и Михаил Арнаудов като отличен ученик не се е оплаквал на добросъвестния си директор Димитър Маринов за учителските приумици на поета Стоян Михайловски? Във всеки случай бъдещият професор с присъщия на зрелите си години критицизъм си спомня, че „*този буен и доста объркан в идеите и държанието си писател не намери нищо по-добро за наш прочит по френски език освен сборника „Военни песни" на Пол Дерулед. [...] Защо му беше потрябвало тъкмо това литературно четиво и сега не мога да си обясня, освен като допусна, че се касае за каприз от негова страна, проявяван и при други обстоятелства*" (Арнаудова 1977: 14). Да беше представил на своите ученици по импулса на този си каприз своето произведение за Боян Магьосника, те едва ли биха му се чудили толкова и скучали, превеждайки на френски език една от най-хубавите творби на Стоян Михайловски! Със съдействието на професора от Софийския университет обаче той е преместен на по-сгодно място в столицата, а директорът — нападнат от терзанията на съвестта и копненията си по етнографията... След още няколко конфликта с преподаватели от гимназията и без ученикът му Михаил Арнаудов да подозира нещо, директорът Димитър Маринов пише „тревожно" — както сам го нарича — писмо до Шишманов, в което се жалва за незавидната си участ на провинциален просветител в едно следвъзрожденско време: „*Нека поговорим за моята скромна работа. [...] Аз съм решен да се оттегля от тая неприятна длъжност, която ме [е] поставила между „чукът и наковалнята" и да се посветя всецяло на моите етнографически изследвания*" (Василева 1996: 136). Минава известно време и вече никой от тези изключителни личности не остава в русчушкото училище, защото всички рано или късно се установяват да живеят и работят в столицата.

Най-младият от тях — Михаил Арнаудов, първокурсникът по Славянска филология във Висшето училище в София, — си спомня следното: „*През ноември 1895 г, когато проф. Шишманов завърши своята лекция, неочаквано се обърна към аудиторията с въпроса „Познава ли някой от вас Михаил Арнаудов от Русе?" Удивен и смутен, аз не знам как станах и казах свенливо: „Аз съм Михаил Арнаудов от Русе*" (Арнаудова 1977: 22). Посредник на познанството тук едва ли е директорът, защото през същата, в началото абитуриентска за Михаил Арнаудов, година в училищното сп. „Извор" е излязла зрелостната му работа по български език на тема „Обща характеристика на народната по-

езия", която е впечатлила всички, а най-много радушния меценат на младите български таланти проф. Иван Шишманов. Скоро след това, когато щедрият професор става министър на просветата между 1903—1907 г. в кабинета на Д. Петков, Шишманов не пропуска да поздрави и облагодетелства не само добрия русчушки ученик, но и строгия директор от русенската държавна гимназия, като през 1904 г. го назначава за завеждащ Етнографския отдел на Народния музей, а през 1906 г. го глави като директор на новоучредения Етнографически музей в София с думите: „*Ти искаше от мене магаре, ето аз ти давам ат. Иди и работи!*" (Арнаудова 1942: 46). Тогава между специализациите си в университетите на Лайпциг, Берлин и Прага любимият студент на Шишманов сътрудничи на сп. „Мисъл", където отново се срещат някогашният учител по френски език Стоян Михайловски и амбициозният му ученик Михаил Арнаудов. Вижда се, че съдбата упорито събира и разделя тези хора, като им устройва трогателни или тревожни срещи по пътя в изграждането на българската култура, наука и литература. Интересно във всичко това обаче не е историческият фатум, който ги носи по житейския маршрут, а трайното им професионално увлечение, което предопределя тези мимолетни съдружия и стълкновения. Защото здравата връзка между тези деятели на българската култура като че ли си остава темата за Боян Магьосника, към която единият подхожда като капризен поет, другият — като наивен теренист, а третият — като критичен теоретик. Късната книга на Михаил Арнаудов за Димитър Маринов и неговата роля в българската народоука финализира на академична територия разгорелите се лични и професионални страсти. Тя застава пред нас като красноречиво „*доказателство за незлоблива памет*" (Арнаудова 1942: 6) и като важен документ за колегиално помирение, когато теориите, методите и полето на действие все пак остават различни и несводими помежду си.

В заключение поука, която днес можем да извлечем от тази историческа „препирня" между двамата учени, навярно ще дойде, когато по примера на Михаил Арнаудов правилно разчетем изказаното от Димитър Маринов: „*В заключение аз бих помолил младите ни учени да се отнасят малко повече вежливо към старите си предшественици и да говорят за тях и техните изследвания с повече учтив тон и език [...]. Ние работихме туй и толкова, колкото можахме и заминаваме със спокойна съвест, че оставихме роду си нещо*" (Маринов 1922: 1).

ЛИТЕРАТУРА

Арнаудов 1921: Арнаудов, М. Боян Магьосника в историята и в митологията. — *Театър и опера*, 1921, № 8, 2—4.

Арнаудов 1922: Арнаудов, М. Буенец. Из историята на пролетните обичаи и песни в България. — *Slavia*, 1922, № 1, 99—119. — *Очерки по българския фолклор*. С., 1934, 529—545 (II изд.: *Очерци по българския фолклор*. Т. 2. С., 1969, 343—371).

Арнаудов 1921: Арнаудов, М. Българска етнография. — *Развигор*, 1921, № 6, 1—2.

Арнаудов 1942: Арнаудов, М. Димитър Маринов и българската народоука. С., 1942. — *Годишник на СУ, ИФФ*, 1941—1942, № 38, 3—50.

Арнаудов 1915: Арнаудов, М. Д. Маринов. „Народна вяра и религиозни народни обичаи". — *Училищен преглед*, 1915, № 9—10, 479—482.

Арнаудов 1929: Арнаудов, М. Иван Д. Шишманов — личност, дело, идеи. — *Български писатели*. Т. 5. С., 1929, 187—211.

Арнаудов 1969: Арнаудов, М. Дела и завети на бележити българи, С., 1969, 413—451.
Арнаудов 1908: Арнаудов, М. Известия на Етнографическия музей в София. — *Славянски глас*, 1908, № 2, 90—94.
Арнаудов 1933: Арнаудов, М. Михаил Драгоманов. Живот, идеи, значение за българския фолклор. С., 1933.
Арнаудов 1929: Арнаудов, М. Народопис и народоука в България. — *Полувековна България* (Илюстрован юбилеен албум). С., 1929, 152—155.
Арнаудов 1927: Арнаудов, М. Наченки на българската народоука (1829—1855). — *Училищен преглед*, 1927, № 5—6, 845—863.
Арнаудов 1928: Арнаудов, М. Разцвет на българската народоука (1855—1885). — *Училищен преглед*, 1928, № 4, 245—271.
Арнаудов 1912: Арнаудов, М. Раковски като фолклорист. — *Любомир Милетич*. С., 1912, 27—63; *Очерки по българския фолклор*. С., 1934, 123—160 (II изд.: *Очерци по българския фолклор*. Т. 1. С., 1968, 235—301).
Арнаудов 1971: Арнаудов, М. Студии върху българските обреди и легенди. Т. 1. С., 1971 — вж. *Нестинари в Тракия* (I ч.). *Описание на Д. Маринов* (1914), с. 31; Т. 2. С., 1972 — вж. *Русалии и шаманизъм* (гл. 6), 156—186 (I изд.: *Студии върху българските обреди и легенди*, С., 1924).
Арнаудова 1977: Арнаудова, И. Михаил Арнаудов. Човекът и ученият (Литературна анкета и характеристика). С., 1977.
Арнаудови четения (Сборник доклади и съобщения). Т. 1. Р., 2000 — вж. Живков, Т. Ив. За М. Арнаудов — 8 години по-късно, 7—12; Георгиева, Е. Личната библиотека на М. Арнаудов и творческият му път, 20—24; Симеонова, Г. Отношението на българския интелектуален елит към езическите следи във възрожденската празничност, 41—46.
Беновска-Събкова 1988: Беновска-Събкова, М. Фолклорът във възгледите на М. Арнаудов. — *Български фолклор*, 1988, № 3, 3—7.
Бешевлиев 1929: Бешевлиев, В. Гръцки и латински извори за вярата на прабългарите. — *Известия на народния етнографски музей в София*, 1929, № 8—9, с. 165; Liutprandi episcopi Cremonensis *Opera Omnia*, Hannoverae, 1877 — Liutprandus, *Antapodosis*, III, 29: „Qui (Simeon) duos filios habuit; unum nomine Petrum. Baianum autem adeo foere magican didicisse, ut ex homine subito fieri lupium quamvecumque cemeres feram.“, p. 66.
Български фолклор, 1978, № 3 (тематичен брой за Михаил Арнаудов).
Вакарелски 1938: Вакарелски, Хр. Наши събирачи на фолклор. Димитър Маринов. — *Родна реч*, 1938—1939, № 1, 20—27; — *Просвета*, 1939, № 5, 606—611.
Вакарелски 1936: Вакарелски, Хр. „Жива старина“. — *Зора*, 26.X.1938, № 5806.
Василева 1986: Василева, М. Димитър Маринов. — *Радетели за просвета и книжнина*. С., 1986, 511—519.
Василева 1996: Василева, М. Димитър Маринов. Изследователят на живата народна старина. С., 1996.
Василева 1986: Василева, М. Приносът на Д. Маринов в развитието на българската етнография. — *Българска етнография*, 1986, № 4, 20—28.
Гечева 2000: Гечева, Кр. Михаил Арнаудов. Биобиблиография. С., 2000.
Динеков 1988: Динеков, П. По следите на българската литература и наука. С., 1988 — вж *Проф. М. Арнаудов и българският фолклор*, 197—212.
Живата старина (Юбилеен сборник по случай 150 г. от рождението на Д. Маринов), Р., 1999 — вж. Симеонова, Г. Българският възрожденски елит — създател на нашата народоука (Или към въпроса за средата и идеите с оглед на социалните и интелектуалните предпоставки за формиране на личността и делото на Д. Маринов), 7—16; Василева, М. Д. Маринов и неговата „Жива старина“, 17—24; Ненов, Н. „Русенският период“ в етнографското дело на Д. Маринов, 28—30.
Живков 1990: Живков, Т. Ив. М. Арнаудов и българската етнология и фолклористика. — *Език и литература*, 1990, № 1, 3—14.

Живков 1982: Живков, Т. Ив. Поглед върху развитието и съвременното състояние на народоведските проучвания в България. — *Български фолклор*, 1982, № 1, 3—12.
Изследвания в чест на акад. М. Арнаудов (Юбилеен сборник). С., 1970 — вж. Илиев, А. Спомени за акад. М. Арнаудов, 16—21.
Калоянов 1995: Калоянов, А. Българското шаманство. С., 1995 — вж. *Великият шаман Боян Магьосника*, 50—56.
Калоянов 1998: Калоянов, А. Българското шаманство. Колобрите — религиозните вождове на войската на Боян Магесника. — *Български месечник*, 1998, № 2—3, 179—201.
Калоянов 1993: Калоянов, А. Българското шаманство по данни от фолклора. — *Славянска филология*. Т. 21. С., 1993, 319—326.
Маринов 1907: Маринов, Д. Боенец. — *Известия на етнографическия музей в София*, 1907, № 1, 6—11.
Маринов 1922: Маринов, Д. Боян Магесника. — *Дневник*, 30.111.1922, № 6717, с. 1.
Маринов 1981: Маринов, Д. Избрани произведения. Т. 1. С., 1981 — вж. Василева, М. Д. Маринов и неговото етнографско дело, 7—32; Т. 2. С., 1984 — вж. Велева, М. Етнографското проучване на Северозападна България от Д. Маринов, 7—42.
Маринов 1914: Маринов, Д. Народна вяра и религиозни народни обичаи. — *СбНУ*, Т. 28. С., 1914 — вж. *Боенец*, 403—412.
Маринов 1992: Маринов, Д. Спомени из моя живот или моята биография. С., 1992.
Матов 1893: Матов, Д. „Жива старина. Етнографическо (фолклорно) изучване [...]", кн. 1 („Вярванията или суеверията на народа") от Д. Маринов. — *Периодическо списание*, 1893, № 41—42, 961—998.
Петкова 1988: Петкова, Св. Песенният фолклор в народоведските проучвания на Д. Маринов. — *Български фолклор*, 1988, № 2, 63—69.
Пундев 1923: Пундев, В. Боян Магьосникът. Историко-литературна студия. С., 1923.
Раковски 1980: Раковски, Г. С. Автобиографични трудове. С., 1980 — вж. *Житие на Г. С. Раковскаго,* 43—50.
Раковски 1983: Раковски, Г. С. Съчинения. Т. 1. С., 1983 — вж. *Замечания първия части Горскаго пътника,* бел. № 2, с. 319; Т. 3. С., 1984 — вж. *Народна българска песен,* с. 75; вж. *Замечание,* 75—76; вж. *Няколко речи о Асеню Първому,* 5—132.

„ВЕДА СЛОВЕНА“ И МИХАИЛ АРНАУДОВ

Константин Рангочев

1.0. През 1968 г. „приключва“ един вековен спор — в конституентната за българската фолклористика, етнография, етнология поредица „Сборник за народни умотворения и народопис“ (СБНУН 1968) излиза трудът на Михаил Арнаудов „Веркович и „Веда Словена“ (писан е през 1954 г.). За самия Арнаудов, а и за българската хуманитаристика до този момент това изследване слага точка на спора: „*за*“ *или* „*против*“ „*Веда Словена*“. Самият автор е краен в изводите си и напълно отхвърля достоверността на „Веда Словена“ — смята, че е фалшификат, а критиката му срещу Иван Гологанов е направо обидна и унищожителна — „бездарен съчинител“ (СбНУ 1968: 23), „измамник“ (СбНУ 1968: 25), „крайно ограничен и посредствен фалшификатор“ (СбНУ 1968: 27) и т.н.

2.0. Историята на т.нар. във втората половина на XIX в. „Родопско откритие“ и споровете около него са добре известни и представени в научната литература. Засега тя завършва с издадените през 1997 г. два тома, в които са публикувани отново двете части („Книга 1“ и „Книга друга“) на „Веда Словена“ (Веда Словена 1997) с великолепен справочен апарат, както и анализ на езика на сборника от Лучия Антонова, трудовете на Иван Богданов, Иван Шишманов, Михаил Арнаудов, Милена Беновска, Пламен Бочков, част от кореспонденцията между Веркович и Гологанов, фолклорни текстове, речници на чуждите и диалектните думи. През 2001 г. беше разработен сайт в Интернет, създаден от Лабораторията по паралелна обработка на информацията при БАН, в който са публикувани речници — конкорданси, честотни речници и други лингвистични изследвания на „Веда Словена“ (http://www.bultreebank.org/veda)[1].

3.0. В изминалите почти 130 години основният, дори може да се каже единственият за съжаление, проблемен въпрос е бил: „*Веда Словена*“ *е* „*Родопско откритие*“ *или обикновен фалшификат/мистификация на Иван Гологанов?* Знаменателен е фактът, че представителите на академичната наука — още от Йосиф Иречек и Луи Леже насам, застъпват категоричното становище, че „Веда Словена“ е мистификация, и то литературна! С целия си академичен авторитет и Иван Шишманов, и Михаил Арнаудов обявяват „Веда Словена“ за пълен фалшификат, създаден от Иван Гологанов. А босненският старинар Стефан Веркович бил измамен най-грубо и безсъвестно от Гологанов за пари.

[1] http://www.bultreebank.org/veda — сайтът е създаден от колектив с ръководител н.с. Кирил Симов, Лаборатория по паралелна обработка на информацията при БАН, 2001 г.

3.1. Всъщност целият спор започва от поставянето на два въпроса: 1. Тези песни са „Български народни песни от предисторична и предхристиянска доба"? и 2. Голяма част от тези песни са посветени на митологичния тракийски певец Орфей? И, естествено, отговорът на тези въпроси е даден още през 1874 г. от Йосиф Иречек[2]: *„Възможно ли е да са се запазили между славянския народ в Родопите, колкото и да е далечен от света, явни спомени за първото преселение? Възможно ли е певците, макар и в родопските усои, да знаят имената на Вишну бога и Огне бога? Възможно ли е негде — освен в главата на спекулативния филолог, от Коледа да се създаде един Бог Коледа? А това всичко намираме в сбирката на Верковича"* (Шишманов 1997: 28).

3.2. Ясно е, че текстовете на „Веда Словена" поставят проблем. Но дали решението му е там, където толкова години са го търсили — т.е. отговор на абстрактния въпрос: „Възможно ли е да има песни от онова време?" Ако се разгледат напълно непредубедено текстовете на „Веда Словена", то може да се види, че всъщност мистификация има и тя е единствено в заглавията на песните. Епиномът[3] ***Орфей*** не присъства в нито един от текстовете на двете части на „Веда Словена"[4]. Той присъства само и единствено в заглавията на песните, и то на тези от първата част („Книга 1"). В текстовете на песните присъстват следните епиноми: **Орфен**, **Уфрен**, **Уфрен юнак**, **Форлен юнак**, **Фърклен юнак**. И няма никакъв ***Орфей***.

3.3. Може с успех да се предположи, че заглавията на песните са поставени от издателя им Стефан Веркович. Примери:

Песен № 11 *„Рождение Орфеево"*

490 Та си роди малку дете бележиту,
Свирка доржи аф десна си рока!
И дете бележиту и свирка бележита!
. . .
Та му са турили седемдесе крале лепу име,
Лепу име *Уфрен юнак*,
чи ша ми е свирелжие на земята.

Песен № 12 *„Пак за рождението на Орфея, но различно"*

чи ми са породило дете бележиту;
фаф роки си доржи свирка каменига,

[2] „Но в същата година, в която се появи ентусиастката рецензия в *Revue bibliografique et litteraire*, ческия учен Йосиф Иречек, баща на нашия историк, прочете в заседанието на Ческата Академия на науките от 17 дек. 1875 г. един съкрушителен реферат върху *Някои проблематични издания на югославянски народни песни*" (Шишманов 1997: 28).

[3] За термините *епиноми* и *епоними* вж. Бадаланова, Фл., Циклизация героического эпоса у восточных и южных славян в историческом становлении, Канд. дис. М., МГУ „М. Ломоносов", 1984, с. 13 и сл.; Рангочев, К. Структурни особености на епическия текст (по материал от българския юнашки епос), Канд. дис., С., СУ „Св. Кл. Охридски", 1993, с. 33 и сл.

[4] За антропонимите и топонимите в двата тома на „Веда Словена" — вж. Рангочев, К. „Юнашки епос и „Веда Словена". Връзки в антропонимията и топонимията". — АНАЛИ, 1995 г., кн. 1—2, с. 123.

та ми свири како Юда гласувита;
. . .
Шо си беше дете бележиту *Форлен юнак*,
не хтее свирка да засвири,

Песен № 13 ***„Пак за рождението на Орфея, но различно“***
Име ша си му е *Фърклен юнак*,
ша си фърка ут земета на небету,
сус свирка Вишню Бога да си фали.

Песен № 14 ***„Пак за рождението на Орфея, но различно“***
Юда Сурвалие ма е измамила,
чи ша роде дете бележиту нишанлие:
лику ша си му е као ясну сонце,
ша си има криле пуд мишници,
аф десна си рока ша доржи свирка бележита,
. . .
дур му име не кажеш,
не ша дойде аф тои сарае;
да гу рукнеш, дума да му продумаш:
„Хайде, мнуче, *Уфрен юнак*, аф мои сарае,
таму да си свириш свирка гласовита.“

Песен №15 ***„Орфеова женитба со керка на Арапска крале“***
Бре, *Орфене*, млади свиралжия!
Сички юнаци сърце имат,
Кой на пушка, кой на сабя;
С пушка дребна лова да ловет,
со сабя на юдинско поле да се бият,
един другум нам да си дадат.

3.3. Очевидно е, че в случая се открива процес на ясна „онимна аберация“ — т.е. наличие на привидна еднаквост на имената: **Орфен/Урфен – Орфей** (т.е. желаното се превръща в действително) и което е най-вероятно продукт на Веркович[5]: „Почти във всяко писмо го молех и го заклевах да не забравя да разпитва наред с Александър и другите македонски царе и за песни за ОРФЕЙ (подч. — К. Р.). ... На следващата година през август стана ясно, че и по отношение на ОРФЕЙ (подч. — К. Р.) предположението ми не е било неоснователно“ (Веда Словена 1997: 16)[6]. Освен това, структурата на предговора на „Книга 1“ (писан, естествено, от Ст. Веркович) е много показателна — въпреки че т.нар. от Веркович „Орфееви песни“ заемат втората половина на Книга 1 на „Веда Словена“, откриването на този корпус текстове той представя така: „Историята на тяхното откриване ще започна от ОРФЕЙ (подч. — К. Р.)“ (Веда Словена 1997: 17).

3.4. И едва след това заработва синдромът сред академичната общност: „А, не, такова нещо не може да има...“ Така съвсем естествено се достига до

[5] За аналогичното първа посочва М. Беновска в „Хроника на спора за „Веда Словена“ — Веда Словена. Т. 2. съст. Борис Христов, С., ОО, 1997, с. 473.

[6] Вж. предговора на Ст. Веркович към книга 1 на „Веда Словена“ — Веда Словена. Т. 1. съст. Борис Христов, С., ОО, 1997, с. 16.

труда на Арнаудов срещу „Веда Словена". Веркович очевидно още повече налива масло в огъня на критиците си с избраното заглавие „Веда Словена" (без значение дали е под прякото влияние на Г. С. Раковски, или не) — така той прави директна и необоснована алюзия с древноиндийските „Веди"[7]: „*Митологията на тези паметници има такова странно родство с онзи Химн на „Ригведа", че ми се струва, че те не само са сестри близначки, изникнали на един и същ отвор и извор, а и нещо повече, тази нашата, като че ли по своята простота и старинност, е майка на другата; които след първото си разделяне по-нататък са се развивали самостоятелно, като са отишли едната в една, а другата в друга посока*" (Веда Словена 1997: 19).

4.0. Всичко това показва, че онимната аберация **Орфен/Урфен — Орфей** предизвиква тоталното изместване на основния и важен въпрос: *Какво е „Веда Словена"* към безплодния спор „за" или „против" „Веда Словена", в който вече са релевантни съждения от типа: „А, не, такова нещо не може да има..."

4.1. Същевременно за тази онимна аберация е особено показателен фактът, че в северната половина на Неврокопската котловина антропонимът **Орфан**[8] е жив и актуален до най-ново време: рожденото име на архимандрит Методий (1909—1993), роден в с. Ковачевица, Неврокопско, е Орфан Стоилков Жерев (Бакалов, Добрев 1994: 174). В с. Горно Дряново, Неврокопско, живее Орфан А., роден през 1967 г. (Бакалов Добрев 1994: 174). Важно е да се подчертае, че Орфан А. от с. Горно Дряново е българин мохамеданин, изповядващ исляма.

4.2. Всичко това показва, че антропонимът **Орфан**[9] е общ за представителите на двете основни конфесии в Неврокопската котловина — православното християнство и исляма. Известно е, че при приемането на исляма (насилствено или доброволно) българите мохамедани променят тотално своята антропонимна система. Съхраняват се само онези антропоними, които не са схващани от ислямските духовници като православнохристиянски и освен това са били с висока престижност сред съответния социум. А разглежданият антропоним **Орфан**[10] явно е именно такъв — с висока престижност и несхващан като православен. Очевидно е, че този антропоним е бил в обращение отпреди времето на помохамеданчването на селата от северните части на Неврокопско. Още повече, че двете села — Ковачевица и Горно Дряново (от където са посочените примери), са във водосборния басейн на една и съща река — Канина.

5.0. В заключение тази „онимна аберация" — **Орфен — Орфей** довежда до спор, който за съжаление изхвърля текстовете на „Веда Словена" от изследователското поле на науката и ги митологизира („мистифицира"). И така много

[7] Важно е да се отбележи, че в периода след 1990 г. в Руската федерация се появяват няколко „Ведически славянски сборника". А това говори вече за една близо двестагодишна традиция. Вж. Русские Веды: Песни птицы Гамаюн. Велесова книга, Москва, 1992 г.; Книга Велеса, Санкт Петербург, „Политехника", 2000 г.

[8] Вж. М. Беновска, цит. съч., с . 473, където авторката свързва *Юрфан Георги* с *Орфен/Урфен* от „Веда Словена"

[9] Инф. Веселин Александров Хаджиангелов, роден 1967 г. в гр. Гоце Делчев, археолог в ИМ — Самоков. С Орфан А. са били съученици от IV до VIII кл.

[10] Антропонимът **Орфан** липсва в речниците на Ст. Илчев. Речник на личните и фамилни имена у българите. С., БАН, 1967 г. и Й. Заимов, Български именник, С., БАН, 1990 г.

важни въпроси остават изобщо неизучени. За всичко това е особено показателна една бележка под линия на акад. Й. Иванов, публикувана в разширеното и допълнено издание на „Български старини от Македония“. Тя е писана по повод славянските имена на месеците, открити от него в синаксарите на три четвероевангелия и специално за имената на месеците септември — *Руен* и август — *Зарев*: „Въ отхвърлените от критиката Верковичови сбирки, въ които обаче още не е посочено кое е вярно, кое е прибавено, срещаме песни, гдето Руйо е божество на гроздето, което се бере през септември — Руенъ:

„Боже ле, Рую Боже,
Измет ти, Боже, праве
Сага малу три години,
Да ти бера белу грозде,
Да ти точе руйно вину
Да ти служба служе“ ... (Веда Словена II, 325)

Въ друга песенъ:

„Дуръ да ми дойде Заревъ-денъ,
Заревъ-денъ, Заревъ месецъ...“ (Пакъ тамъ, 454)

Този Заревъ месец се пояснява (с. 577): „есенски месецъ кога-то зафащала зима-та“, а въ горния нашъ списакъ той е м. августъ“ (Иванов 1970: 238).

ЛИТЕРАТУРА

Бадаланова 1984: Бадаланова, Фл. Циклизация героического эпоса у восточных и южных славян в историческом становлении. Канд. дис. М., 1984, МГУ „М. Ломоносов“, с. 13.

Бакалов, Добрев 1994: Бакалов, Й., Добрев, Т. Исторически и архитектурен резерват Ковачевица. Из миналото и наследството, Сингард, 1994, с. 174.

Беновска 1997: Беновска, М. Хроника на спора за „Веда Словена“ — В: Веда Словена. Т. 2. съст. Борис Христов, С., 1997, ОО, с. 473.

Веркович 1997: Веркович, Ст. Предговор — В: Веда Словена. Т. 1. съст. Борис Христов, С., ОО, 1997, с. 16.

Заимов 1990: Заимов, Й. Български именник. С., БАН, 1990.

Иванов 1970: Иванов, Й. Български старини из Македония. С., БАН, 1970, с. 238.

Илчев 1967: Илчев, Ст. Речник на личните и фамилни имена у българите. С., БАН, 1967.

Рангочев 1993: Рангочев, К. Структурни особености на епическия текст (по материал от българския юнашки епос). Канд. дис., С., СУ „Св. Кл. Охридски“, 1993, с. 33.

Рангочев 1995: Рангочев, К. Юнашки епос и „Веда Словена“. Връзки в антропонимията и топонимията. — АНАЛИ, № 1—2, с. 123.

СбНУН 1968 — Арнаудов М., Веркович и „Веда Словена“. Принос към историята на българския фолклор и на Българското възраждане в Македония (с неизвестни писма, доклади и други документи от 1855 до 1893 г.). Т. 52. С., БАН.

Шишманов 1997: Шишманов, Ив. Френската наука и „Веда Словена“ с особен оглед към критиката на Луи Леже — В: Веда Словена. Т. 2. съст. Борис Христов, С., 1997, ОО, 5—42.

http://www.bultreebank.org/veda

ТЕТОВСКАТА СБИРКА НА МИХАИЛ АРНАУДОВ И ТЕТОВСКОТО МНОГОГЛАСИЕ

(по материали на Михаил Арнаудов и Тръпко Бицевски)

Димитрина Кауфман

Съпоставяйки песенния материал, записан от Арнаудов без мелодии през 1916 г. (Пенчев, Анчев 1999), в Тетовско с песенния материал, записан в периода 1955—1956 и 1970 г. също в Тетовско от сътрудниците на Института за фолклор „М. Цепенков" в Скопие и дешифрирани и публикувани от Тръпко Бицевски (Бицевски 1986 и Бицевски 1988), си поставям две цели. Едната цел е тетовската сбирка на Арнаудов да освети отчасти миналото на тетовската музикално-поетическа сбирка на Бицевски и обратното — двугласната сбирка на Бицевски да обясни някои жанрово-функционални особености на Арнаудовата сбирка. Втората цел е поставянето на тетовския многоглас в контекста на балканската народна полифония.

На 21 юни 1916 г. началник-щабът на действащата армия генерал-майор Жостин подписва едно изключително любезно писмо-обръщение, в което отправя покана към 12 известни български учени да предприемат „едно научно пътешествие из новите земи с цел да съберете материали..." (Пенчев, Анчев, 1999: 26—27). Учените са: Ан. Иширков, Б. Цонев, Йорд. Иванов, В. Златарски, Ст. Младенов, Ст. Романски, М. Арнаудов, Г. Данаилов, Г. Бончев, К. Попов, Д. Гаджанов и Б. Филов.

Задачата на Арнаудов е определена като „Материали по фолклора на Македония" (Пенчев, Анчев 1999: 26). Командировката е извършена от 10.07. 1916 до 4.08.1916 г. На 14.07.1916 г. Арнаудов пристига в Тетово. Там обикаля следните селища: Тетово, Лешок, Теарце, Вратница, Беловище, Рогачево, Яжинце, Отуне, Сетуле, Вълковия, Вруток, Долни Еловци, Зубовци, Куново, Жилче, Раотнице, Янчища, Прелюбища, Сиричино, Челопек, Милетино, Блаце, Вешала, Горни полог и Долни полог. От събраните, от сътрудниците на Института „Марко Цепенков" в Скопие, в Тетовско 244 песни в сборника-изследване на Бицевски са представени следните села: Брвеница (1 песен), Брезно (1 песен), Глоги (2 песни), Зубовце (една песен), Янчище (една песен), Милетино (11 песни), Непрощено (1 песен), Одри (1 песен), Ратае (три песни), Старо село (3 песни), Теарце (10 песни). За съжаление, представените в сборника на Бицевски песни са само една седма от цялата тетовска сбирка, собственост на Института за фолклор „М. Цепенков" — Скопие. Само три селища съвпадат от командировката на Арнаудов и командировките на колегите от Скопие. От Милетино Бицевски е записал 11 песни, а Арнаудов — 4. От Теарце, отбелязано в експедицията на Арнаудов като посетено село, но без представени в сборника песни, Бицевски записва 10 песни. От Зубовце Арнаудов не записва песни, а Бицевски представя една.

Нека да разгледаме сбирките на Арнаудов и на македонските колеги. Използвам и сборниците на Църнушанов и Братя Миладинови само като спомагателни източници.

Сборникът на Арнаудов съдържа *372 песни*. Те са определени от автора така: 20 епически марковски, 31 юнашки, 15 исторически, 16 хайдушки, 64 битови песни, 26 обредни и обичайни песни, 38 обредни и обичайни сватбени и 156 любовни. Извън тетовските селища в командировката на Арнаудов остават няколко гостиварски селища. Като се приспаднат песните от Гостиварско, тетовската сбирка по брой на песните на Арнаудов е малко по-голяма от тази на Бицевски.

От публикуваните 1408 песни в сборника-изследване на Бицевски (Бицевски 1986: 14*) 244 са от Тетовско*. В това издание тя е втората по брой на песните регионална сбирка след радовишката, която съдържа 10 песни повече. Останалите регионални сбирки съдържат по стотина песни, а има и значително по-малки регионални колекции. Количественото доминиране на двугласа в радовишката и тетовската сбирка показва отличната съхраненост на многогласието в тези райони, а консервацията на двугласа означава съхраненост и на цялата песенна традиция там, защото в полифоничните райони двугласът е доминиращ начин на музициране. В сборника на Бицевски отделните жанрове са подбрани така: 35 лазарски, 3 великденски, 10 гергьовски, 10 сватбарски, 2 додолски, 1 жътварска, 5 литийски песни. По сюжети разделението е: любовни — 78, семейни — 32, хумористични — 13, комитски — 4, овчарски — 2, епически — 19, арамийски — 19.

* * *

Двугласът от Тетовско в сбирката на Бицевски може да се представи в две групи:

едноосновен (130 песни) (Бицевски 1986: 14) и

двуосновен (123 песни) (Бицевски 1986: 14) от вида III—I степен. Две песни са с движение тип меандър между основния и подосновния тон с финалис върху I степен (Бицевски 1986: 14).

Едноосновният бурдон е типичен за най-западните български райони — както в Шоплука, така и в Пиринския край — по Струма. Но той е типичен и за почти цялата територия на Република Македония. Характерен е най-често за старите календарни и семейни обредни образци.

Типът двуосновност III—I е най-близък до структурата на многогласието в Пиринския край по поречието на река Места и във Велинградско. Общото между двете съседни български територии, от една страна, и македонската (тетовската), от друга, е в разположението им в границите на балканския многогласен басейн. Те представляват гранични полифонични райони — намират се в покрайнините на балканското многогласие и се допират до монодични територии — Тетовският представлява краен западен район на македонското многогласие, Велинградският и Пиринският по Места — краен източнобългарски полифоничен район. В България тези две територии се допират на изток до пентатоничния Родопски басейн, на север — до диатоничния Пазарджишки район, на юг — пентатонико-диатоничната територия на Северна Гърция, където и гърци, и македонци, и цинцари изпълняват песни — едногласни, двугласни, тригласни и по-рядко — четиригласни в доминираща пентатоника, кръстосана с диатонични мелодически структури. И двата района — Тетовско

и Велинградско, и Гоцеделчевско-Разложко граничат с монодия — на запад от Тетовско — албанска пентатоника и диатоника, на изток от Места — родопска пентатоника и диатоника. И точно в тези райони, където монодията и многогласието взаимно се проникват, се получават най-интересните случаи на многогласие, съчетано с анхемитонно-диатонични кръстосвания.

Интересна е съпоставката на тетовското многогласие (изследваните и представени от автора песни от Тетовско са само от 11 села: Брвеница, Брезни, Глоги, Зубовце, Янчище, Милетино, Непрощено, Одри, Ратае, Старо село, Теарце) с многогласието на останалите македонски територии в сборника „Двугласни македонски народни песни" (Скопие 1988). Доминирането на едноосновния бурдон поставя тетовските песни в групата на песните от Западните покрайнини и част от песните в Пиринския край по река Струма. Терцовата двуосновност, както вече посочихме, е типична за Гоцеделчевско-Разложко и Велинградско. А на територията на Република Македония терцовата двуосновност се наблюдава извън Тетовско само в района на Гора (47 песни у Бицевски) и на Охридско (9 песни). Почти 3/4 от всички песни с терцова двуосновност в сбирката на Бицевски са от Тетовско. Т.е. терцовата двуосновност в Република Македония е най-типична за Тетовско. На запад от Тетовския район се простира албански монодичен район, а от север — едногласен сръбски район.

Изключително интересни са няколкото песни в сбирката на Бицевски, в които се появява триглас. Те са развити по „матрицата" на т.нар. „бистришки триглас" — в определени моменти певиците от втори глас се разделят на две — една от тях очертава подосновния и основния тон, което е типичното поведение на втори глас в централния Шоплук. Друга певица (певици) изпълнява само първата степен, характерно, както вече казах, за част от песните от Западните покрайнини и Пиринския край по Струма. Точно това смесване на два основни принципа на движение на втори глас дава модела на тригласа както в Бистрица, така и в Тетовско. Този триглас коренно се отличава от костурския (Кауфман 1959: 65—158) и според мен е резултат от кръстосването на два основни архаични типа двуглас — с неподвижен бурдон и с бурдон — тип меандър между основния и подосновния тон.

В наблюденията на Арнаудов намираме само едно пояснение за изпълнение на една от обредните песни, което касае многогласието: „Пее се на Великден от шест моми в хор, две по две" (Пенчев, Анчев 1999: 230). Това означава антифонно изпълнение в две групи, във всяка от които трябва да допуснем, че една певица пее мелодията, а две бурдонират. Това е и най-стандартната структура на двугласното пеене. Шестте моми са точно класическата българска форма на многогласните групи — втората група се формира по същия начин и тя антифонно повтаря изпятото от първата група. Тази бележка е единствена по обясними причини — Арнаудов е записвал песните си винаги и само от един изпълнител — жена или мъж, което е видно и от теренните му записки. Той не е чул на терена многогласното изпълнение на тетовчани. Тази особеност на работата си в Тетовско той потвърди при последната си среща в Института за фолклор при БАН малко преди смъртта си. Там той обясни причината — по време на войната срещите с изпълнителите са били изключително трудни и е било невъзможно да бъдат събрани певческите групи, за да регистрира песните в автентичния им начин на изпълнение.

За съжаление, от представените в сборника-изследване на Бицевски села само в три от тях е работил Арнаудов: Янчище, Милетино и Зубовце. Бицевски

е записал от Янчище 1 песен, Арнаудов няма песни от там. От Зубовце Бицевски има 1 песен, Арнаудов — 4, а от Милетино Бицевски е записал 11 песни. При търсенето на еднакви песни от трите съвпадащи в командировките на Арнаудов и скопските колеги селища стигнах до разочароващото за мене заключение — нито една от песните от Арнаудов не намерих в двата македонски сборника!

Както отбелязах в „Мистерията на българското многогласие" (Д. Кауфман 1999), във вътрешността на многогласните територии преобладават „твърдите" типове бурдон — едноосновен и бурдон върху две съседни степени. В периферията на многогласието се появяват оригиналните раздвижени бурдони, които водят след себе си и увеличението на броя на гласовете. Всички те имат различен произход и различен резултат — многогласие с многоосновни бурдони, тригласи със самостоятелно раздвижени два гласа плюс бурдон, както и от типа на бистришкия триглас, обръщане на функциите на отделните гласове и т.н. Дали в тези периферни райони не се сблъскваме с кръстосване на два двугласни стила или с готови модели, пренесени от едни райони към други? А може би и с двете.

Интересно за музиколога е да сравни по жанров показател двете тетовски сбирки. У филолога-изследовател на поетически текстове доминира интересът към епоса, баладата. У музиколога-изследовател на многогласието доминиращ е интересът към архаичните и специфични форми многогласие, както и интересът към архаичните форми на музикално мислене, намирани най-често всред песните, пряко обслужващи календарната и семейната обредност. Независимо от това, изключително ценни за работата на етномузиколога са дяловете шести и седми в сбирката на Арнаудов — на обредните песни, защото със сигурност голямата част от тях са били изпълнявани многогласно. И ето резултатите — както у Бицевски, така и у Арнаудов лазарският, великденският, гергьовският и сватбеният цикъл са добре развити и запазени. Арнаудов записва песни на Божич и на Водици, Бицевски регистрира две песни на Атанасовден, 4 додолски и една на Ивановден. Особено ценна е информацията на Арнаудов за сватбения цикъл. Тук срещаме функции, които Бицевски не е посочил. Част от сватбените песни са определени като женски сватоечки и мъжки сватоечки. За съжаление, не знаем какви са формите на изпълнение и различията на мъжките и женските песни. А в сбирката на Бицевски публикуваните песни са много малко — това е представителна извадка от 34 песни.

Би било много ценно, ако можем да разполагаме с цялата сбирка на Бицевски от Тетовско с дешифрираните 244 песни. Още по-ценно би било, ако можем да ползваме архивните материали на Института „Марко Цепенков" в Скопие и дори да мечтаем за терен „По стъпките на Арнаудов в Тетовско". Намирането на мелодиите на Арнаудовите текстове би било изключително важно за българската, а и за македонската фолклористика. Както при Арнаудов, така и при Бицевски голям дял песни принадлежат към юнашкия епос — 85 песни у Арнаудов и 38 у Бицевски. Искам да акцентирам върху количественият превес на този жанр у Арнаудов. Има две причини за това — първата е в различните интереси на изследователите — единият търси словото, а другият — музиката. Втората причина се крие в начина на изпълнение на епоса — двугласно и едногласно, и от жените, и от мъжете. Сравнението на циклите с любовни песни показва също огромния количествен превес в Арнаудовата сбирка — 157, а при Бицевски 78. Този факт можем да обясним също с различните

подстъпи към фолклорната материя, както и с наличието на голямо количество едногласни и градски песни с любовни сюжети. Иначе логически би трябвало да очакваме постепенно увеличение на количеството на песните с любовна тематика. Тези сравнения ни дават основание да направим извода, че всяка фолклористична сбирка в известна степен е манипулирана от специализацията на нейния автор и когато работим с теренните материали, винаги трябва да се съобразяваме с това.

Едно е сигурно — тетовският двуглас по своята структура е вариантен, дори абсолютно еднакъв с двугласа на македонците по Струма и още по-близък с този на македонците по Места и във Велинградско, както и на шопите от Западните покрайнини. Регистрираният в Тетовско триглас има абсолютно същата структура, функция и произход като тригласа от Бистрица. Дали сме изправени пред сходен генезис, дължащ се на кръстосване на двата основни и най-прости начина на движение на втория глас, или става дума за пренасяне на вече съществуваща тетовска традиция в България? А може би и двете заедно.

Завършвам с една въпросително-пожелателна мисъл. Едно време, през далечната 1916 година, бедна и измъчена следвоенна България намери средства да командирова своите учени за едно историко-културно проучване. А днес — сто години по-късно — как е?

ЛИТЕРАТУРА

Пенчев, Анчев 1999: Пенчев, Вл., Анчев, Ан. Михаил Арнаудов. Една научна командировка в Македония. С., 1999.

Кауфман 1999: Кауфман, Д. Мистерия на българското многогласие. С., 1999.

Кауфман 1959: Кауфман, Д. Тригласните народни песни от Костурско. С., ИМ—БАН, № 61, 1959.

Бицевски 1986: Бицевски, Тр. Двогласјето во СР Македонија. Институт за фолклор „Марко Цепенков" — Скопје, Посебни изданија, книга 11. Скопје, 1986.

„СРЕЩНАЛИ СА ДВА БУЕНЦА“ – НОВ ПОГЛЕД КЪМ АРНАУДОВИЯ „БУЕНЕЦ“

Веселка Тончева

През 1934 г. излиза първото издание на „Очерки по българския фолклор“, където М. Арнаудов, тогава професор в Софийския университет, публикува статията си „Буенец“ с подзаглавие „Из историята на пролетните обичаи и песни“. За да навлезе в проблематиката на този пролетен обред, Арнаудов прави преглед на авторите, разглеждали или само споменавали наличието на Буенец (Буенек, Боянек и т.н.) в различни краища на България, споделя свои лични наблюдения от Северна Добруджа и ползва най-подробното описание (и по неговите думи) на „познатия етнограф“ Димитър Маринов. Очевидно е, че сведенията, които Д. Маринов дава, са систематично най-добре поднесени (в сравнение с епизодичния характер на информацията от всички други източници) и се превръщат в отправна точка за всички следващи изследователи. Тези сведения, разбира се, от позицията на времето имат своите недостатъци и неясноти.

Що е Буенец? Според Д. Маринов това е мома, „*която пожелае, защото тая мома трябва да бъде по-отворена, не срамежлива, а при това и мъжкарица, т.е. да има похватите на момък: пъргава, юначна, безстрашна*“ (Маринов 1907: 6). На друго място обаче четем: „*Игрите и песните, вземани заедно, се казват Боенец или Бояник*“ (Маринов 1914: 405), а според Арнаудов: „*Боенец наричат и несклопеното, несхванато хоро през Великите пости*“ (Арнаудов 1934: 532). Така изглеждащото противоречие всъщност не е противоречие. По-късни изследователи на Буенека пишат: „*С буенек и вариантите от него се означава едновременно играта на големите лазарки, цялата група, а така също и водачката на лазарското хоро*“ (Василева 1974: 326) и още: „под названието буенец и със същата функция в пролетната моминска обредност (...) се изпълнява поединичен обреден танц. Докато при верижния буенец (несключеното хоро — б. м., В. Т.) пеещите и играещите участнички са едни и същи и водачката се нарича буенец, то тук пеещите две групи моми са в статично положение, а играят обредните лица, наричани „буенец“ и „булка“ или два буенека“ (Илиева 1985: 39). Но тези наблюдения е направил още Д. Маринов — като важно обредно лице той споменава „булката“ — 9—10-годишно момиче, което да е „майчино и бащино“, както и песнопойките, които пеят обредни песни или припевки (Маринов 1907: 6), докато буенецът и булката играят, „но тъй, че се разминават“ (Маринов 1914: 406). Всъщност редица изследователи след Д. Маринов и М. Арнаудов засягат въпроса за поединичния Буенец от различни гледни точки — като диалектна характеристика на Североизточна България (вж. Василева 1974), като възможен път за изясняване произхода на моминската пролетна обредност (вж. Колева 1972), като типологизира-

не на специфичен поединичен танц, част от обредно звуково и двигателно пространство (вж. Илиева 1985, Коларов 1988) и др.

В статията, обект на нов прочит, М. Арнаудов синтезирано предава основните моменти от обреда, избягвайки описателния подход на Д. Маринов, и търси етимологията, произхода, смисловите и символни кодове на обреда — в съдържанието му, в обредните лица, в обредното действие, в обредния синкретизъм. Моят нов прочит се състои в опита да съпоставя Буенеца, дефиниран и анализиран от Арнаудов, и Буенеца и неговия образ от с. Юпер, Разградско, и по-конкретно в опита да поставя юперския поединичен Буенец в „матрицата" на Арнаудовия или обратното.

Времето на реализиране на Буенеца. Арнаудов пише: „Общо за буенеца и лазарките е, гдето те са днес обичаи, прикрепени към Лазарската събота в края на Великите пости" (Арнаудов 1934: 537). За юперчани те също са неотделими: „*На Лазарица съ обличахме с носии тъй и правехме Буенец*"[1] или „*Лазарица кът са каже те съ събират 3–4 Буенеца – играят, махлите, кънти махлътъ...*"[2] Тук трябва да се признае, че Арнаудов има право, обвинявайки Д. Маринов в грешка. Д. Маринов „се старае да отдели напълно тази пролетна забава от „лазарките" и тяхното реализиране на Лазаровден, и смята, че тук има две „съвършено отлични една от друга игри" (Арнаудов 1934: 535). Разграничението, което прави Д. Маринов, е по-скоро теоретично, в опит да изведе белезите на дотогава неясната игра „Буенец", тъй като у него четем и следното: „На много места, както това е някъде в Русенско, боенеца смесват с лазарките" (Маринов 1907: 10). Практиката свидетелства за съществуването им в единство. От друга страна, в твърдението на Д. Маринов има и истина — буенекът като несключено хоро се е играл по време на Великите пости (от Тодоровден до Великден — с. Драгоево, Русенско), буенец се е играл на сватба (по време на засевки), боенец вероятно дори се е играл на Бабинден (с. Драгоево, Русенско), буенек в Тракия и Североизточна България понякога се е играл и на Пеперуда (Ганева 2003: 48). Независимо от това, пълното разграничаване на Буенеца от лазаруването, което прави Д. Маринов, е невярно, особено когато се касае за поединичен Буенек, какъвто е случаят в с. Юпер, Разградско. И още за **времето на Буенеца и Лазаруването**: „*Единият, както и другият обичай носят явно печата на годишното време, характеризувано с възраждане на природата (...) и след затишието в забавите през Великите пости, това са първите случаи, гдето младите се виждат отново сбрани за хора, смях и любовни срещи, от които ще изникнат ония трайни сърдечни връзки, чиято реална последица са сватбите през следващата зима*" (Арнаудов 1934: 537). Както е известно, една от функциите на моминската пролетна обредност е свързана с ритуалното посрещане на възраждащата се природа, на разбуждащия се живот, с благопожеланията за плодородие; друга функция е инициационната, легитимираща преминаването на девойките от една в друга възрас-

[1] Василка Георгиева Ганчева, родена през 1925 г. в с. Юпер, Разградско, образование 7 кл., земеделие, 15 юли 2003, Архив на Асоциация за антропология, етнология и фолклористика „Онгъл", записала В. Тончева.

[2] Тодорка Христова Спасова, родена през 1925 г. в с. Черешово, Разградско, образование 7 кл., земеделие, 16 юли 2003, Архив на Асоциация за антропология, етнология и фолклористика „Онгъл", записала В. Тончева.

това и социална група (вж. Коларов 1988: 62): „*Моми ходим на Лазар, кат съ ожениш, веке не ходиш*"[3]. Във варианта на поединичен Буенек, който разглеждам, идеята за подготовката за встъпване в брак е „загатната" според М. Арнаудов и чрез двата основни персонажа — Буенека и булката, и брачната символика, която те носят. Но за изясняването на този въпрос е необходимо да представя **образа на Буенека.**

Както вече споменах, основното описание на Буенеца прави Д. Маринов и още той споменава за възможното мислене на обреда като имитативно осъществяване на брак между двете главни обредни лица — „Боенецът в тоя обичай играе роля на младоженяк, или зет, както го казват в Русенско" (Маринов 1907: 6). В сведенията и на Д. Маринов, и на М. Арнаудов се открояват мъжките елементи в облеклото и атрибутите на Буенеца — калпак, мъжка риза, тояга. И двамата автори споменават колан, „опасан през кръста", „на който са накачени различни кърпи (тестемели)". Ето как описват Буенеца в с. Юпер: „*Ино младо момиче, обличат гу (...), идин голям калпак слагат на главъта, после тука – пиндари ний му викаме, тъй наредени чак ду тука* (на гърдите до кръста — В. Т.) *тъй наниз такоз. Друго – на идин колан съ такова, нашиват съ кърпи шарени, дет ги носим на главите си, нашиват съ и си опасват*"[4]. Важен атрибут на Буенеца е тояга, сабя, балтия, върбия и други варианти и „с завързан на нея дълъг плат (пешкир или везани гащници)" (Арнаудов 1934: 532). В юперския вариант „*има си то върбия съ казва ина пръчка с инъ кърпичка ли ша бъде, там както е сложено...*"[5] Р. Коларов, изследвайки поединичния Буенек в Североизточна България, допуска, че брачната семантика в обреда намира израз в появата на „инструмента на обредното действие", „смислово конотиращ половото надмощие, оплодяващата сила на жениха" (Коларов 1988: 63). Интерпретирането на Буенека като възможен мъжки персонаж, който осъществява брак с булката, е, разбира се, чисто теоретично. За информаторите от с. Юпер например мъжката роля на Буенеца не е ясно заявена: *Буенек защо е мъжки род, сеа нали, да и Буенек – жена, щот съ жени, Буенек го знаим...*"[6] Допускам, че тълкуването на Буенека и булката като младоженец и невеста е имало своето основание в по-стари времеви пластове на съществуване на фолклорната култура, когато на равнището на една такава имитативна магия се е вярвало в реализираното плодородие. Присъствието на булката за информаторите се обяснява на съвсем прагматично и, бих казала, наивно ниво: „*Ами, че ей тъй сеа насреща, да не е Буенека самичък, насреща му да играи и булката, ама да има детенце съ радва, сигурно някое момиче е искало да отиди ено време и те съ го земали и ний тъй сме си подели*"[7].

[3] Василка Георгиева Ганчева.

[4] Тодорка Христова Спасова.

[5] Тодорка Христова Спасова.

[6] Славка Друмева Станева, родена през 1928 г. в с. Юпер, Разградско, образование 6 кл., земеделие, 17 юли 2003, Архив на Асоциация за антропология, етнология и фолклористика „Онгъл", записала В. Тончева.

[7] Атаназка Цветанова Тодорова, родена през 1935 г. в с. Юпер, Разградско, образование 6 кл., работничка, 16 юли 2003, Архив на Асоциация за антропология, етнология и фолклористика „Онгъл", записала В. Тончева.

В семантичното поле на брака и оплождането по-късните (след Арнаудов) автори тълкуват и **движенията на Буенеца (и респ. булката)**, които за информатора изглеждат така: *„Ами ей тъй разминават съ, Буенека мята на инъ пръчка му вържат инъ кърпа и ей тъй шляпа – вървия... съ казваши“*[8]. Р. Коларов счита, че „жестовете на Буенека със съответния инструмент на обредното действие имат недвусмислена опложданца семантика“ (Коларов 1988: 64). Той интерпретира ударите върху пафтите, различните видове замахвания (в с. Юпер замахването е от земята до изнасяне на върбията и поставяне върху срещуположното на съответната ръка рамо), разтърсването на тялото, за да звучат „гласовете“ на монетите върху гърдите на Буенеца като „конструиране“ на едно мъжко „пространство“ в лексиката и синтаксиса на обреда (Коларов 1988: 64). Идеята за осъществяване на „брак“ между Буенеца и булката вероятно се проектира в движенията на условно назования мъжки персонаж, но в защитаването на тази идея вероятно трябва да се потърси обяснение в опредметяването на една имитативност (на брака между мъжки и женски обреден персонаж), чийто познат модел се снема на друго равнище — равнището на разиграването.

Дали ритмичният звук на металните парички е свързан с „мъжкото пространство“ (по Р. Коларов) и въобще с мъжката природа на Буенеца, е трудно да се каже, но допускам, че има отношение към синхронизирането или несинхронизирането на стъпките с песента. В повечето случаи играта на поединичния Буенек е синхронизирана с ритъма на песента, но степента на тази синхронизираност варира (Коларов 1988: 71). Моето наблюдение в с. Юпер е, че синхронизацията е приблизителна, не се спазва стриктно ритъмът на песента и това е в случаите, когато на една стъпка съответстват две времена от песента. Именно това несъвпадане на стъпката и ритъма на песента се подчертава от ритмичния звук на звънтящите монети. Интересно е обаче, че този асинхрон за изпълнителите не изглежда възприеман като разминаване, несъвпадане или в някакъв смисъл по-свободно отношение към песенния ритъм. Във връзка с антифонното пеене на лазарските песни (изпълняването от две групи певици със запяване и отпяване), една от най-възрастните певици в с. Юпер аргументира встъпването на втората група така: *„веднага, щот нали Буенека кат си играе там, нали, ти го спираш, той си губи там дет си стъпа, пристъпа“*[9]. Това вероятно означава, че възприеманият от страничния наблюдател асинхрон между ритъма на стъпката и песента за участниците в обреда е „пристъпяне“ точно както трябва. Това вероятно може да се отнесе към една по-старинна форма на асинхрон между обредния танц (или хоро) и съпътстващата го музика, описвана от изследователите и в други краища на България. Този асинхрон се възприема като вид обредно поведение, изразяващо се в специфичен вид двигателна активност. (В описанието на стъпките на Буенеца, което прави А. Илиева, юперският вариант на „стъпката“ е „по-леко, грациозно подтичване“ — Илиева 1985: 39.)

Действията на Буенеца. М. Арнаудов пише: „Готови момичета тръгват с песни (...) и отиват на хорището, гдето са събрани всички селяни. Боенецът и булката играят тук, като се разминават, а другарките им пеят песни за всякого...“ (Арнаудов 1934: 532). Тук описанието на М. Арнаудов не съвпада съвсем

[8] Василка Георгиева Ганчева.
[9] Славка Друмева Станева.

точно с картината в с. Юпер, Разградско, където лазарската дружина с Буенеца и булката играе във всеки дом — присъствието на обредните персонажи не променя модела на лазаруването. М. Арнаудов опровергава тезата на Д. Маринов за разграничаването на Буенеца от лазаруването, но трябва да се отбележи, че наблюденията и интерпретациите на М. Арнаудов са преди всичко върху Буенеца като хоро, водено от мома, наричана Буенеца, а не толкова върху поединичния танц, който аз разглеждам. И все пак в опитите си да обори Д. Маринов в статията си М. Арнаудов цитира описание на Д. Маринов за поединична „борба" на моми с криваци, заобиколени от други моми (отнесено от Д. Маринов към лазаруването), където Арнаудов вижда „истински Буенец в обичая Лазар..." (Арнаудов 1934: 541). Това отпраща към действията на Буенеца в с. Юпер: всяка махала е имала своята лазарска дружина и съответно Буенек и булка, които са посещавали домовете, припявали са, играели са специфичния си танц (с разминаване между двете редици лазарки, пеещи антифонно) и са били дарявани. При случаи на среща на две дружини в една и съща къща се е изпълнявала песента „Срещнали са два Буенца", затова и тя е знакова за обреда (в различни мелодико-ритмически варианти тя се изпълнява в различни селища на Североизточна България, където се играе поединичен Буенек). Както отбелязва и Р. Коларов, при „такава среща те могат да „кръстосат" вървите и в това „единоборство" може да се съзре зародишът на надиграванията на мегдана след приключване на лазаруването (Коларов 1988: 67).

И тук стигам до особено атрактивния и същевременно важен момент от обреда (в регионалния вариант, който разглеждам), за който нито Д. Маринов, нито М. Арнаудов споменават — надиграването, или ако сме в лексиката на обреда, „битката" между всички Буенци от селото вечерта на мегдана до излъчването на един победител. Д. Маринов, представяйки Буенеца като различен от лазаруването, споменава за събирането на всичките Буенци, „колкото ги е имало в селото" (в смисъл на моми-водачки), вечерта срещу Лазаровден и изиграването на последния „боенец", т.е. боенско хоро (Маринов 1907: 10). В с. Юпер след приключване на лазаруването според информаторите е била необходима почивка, за да може играта на Буенците вечерта да бъде пълноценна. И в реализирането на това надиграване може да се наблюдава вариантност на селищно ниво — някъде се „бият" по двойки и се излъчва победител, другаде победителите се бият отделно, в юперския вариант всички участвали Буенци (от 5—6 до 12—13 в активната реализация на обреда) образуват група, в която всеки е срещу всеки. „*Вървии съ казват, със тях съ бият, сеа насреща кът съ съберът многото Буенци и гледат да видим коя шъ смъкни на другата*"[10]. Интересно е, че в тази фаза на обреда брачната символика, „разчитана" в присъствието на персонажа „булка", се измества, дори отпада: „*после вече кът съ съберът сичките Буенци и булката съ освобождава, те онез вече играят и бият съ – кой шъ надвие*"[11]. На преден план излиза противоборството между Буенците, при което участниците един по един отпадат до излъчването на победител. Ситуирането и придвижването в пространството на всеки Буенек в групата е, в известна степен, регламентирано — в началото те са винаги в кръг, движението им е винаги в рамките на някаква групова фигура и знанието за

[10] Атанаска Цветанова Тодорова.
[11] Тодорка Христова Спасова.

това е устойчиво предавано от традицията. От друга страна, в „сблъсъка" между всяка от двойките има импровизационност в движенията, още повече, че изходът от „кръстосването" на върбите не е ясен. Според юперчани в някои случаи надигравето е продължавало много дълго — до полунощ, до пълно изтощение на танцуващите. Изразително-игровото поведение, осъществяващо се при празнично общуване (Мазаев 1978: 167), може да се допусне, преминава във фаза на осъществяване на инициационност, чиито проявления са свръхемоционална възбуда и физическо изтощение, граничещо с екстатично състояние. Тази теза, изказана от Р. Коларов, макар и с известна уговорка за въздържане от пресилени интерпретации, е подкрепена от него с информация за смъртен случай вследствие уморителното състезание от с. Ряхово (Коларов 1988: 72). В сферата на тълкуването на надигравето като възможно изпадане в екстатично състояние с посветителен характер е изказване и от с. Юпер: *„Трябва да остане един на баша, звездите изгряват там, но трябва да остане един на баша. А играят, играят, тресът съ, начи, пожълтяват, отиват да ги дърпат жените, по-възрастните..."*[12]

Приемайки, че това е израз на един инициационен модел, ще отида още по-далеч в интерпретирането му — вероятно отпадането на булката като персонаж и „размиването" на идеята за брака, чието значение е активно в условната първа част на обреда (танцът на Буенек и булка), във втората част — надигравето, се замества от друга функция на моминската пролетна обредност — посветителната. Така се оказва, че на различни символни нива лазаруването и Буенеца от с. Юпер са проекция на идеята за предстоящия брак чрез имитирането му, но и на прехода чрез инициация.

Песенният репертоар на лазаруването и Буенеца. Защитавайки тезата си за единството на Буенец и лазаруване, М. Арнаудов в статията си неведнъж подчертава, че „песните на Буенеца не се отличават ни най-малко от обикновените лазарски песни...", както и че „те представят дял от обширната група лазарски песни, и би трябвало да се изучат заедно с тях" (Арнаудов 1934: 535, 543). В с. Юпер репертоарът е единен — песните, изпълнявани по домовете от дружината, се пеят и вечер на мегдана, съпровождайки надигравето на Буенците. И Д. Маринов, и М. Арнаудов споменават антифонния начин на изпълняване на лазарските песни. Важно е да се отбележи, че в с. Юпер такъв тип изпълнение е специфичен само и единствено за лазарския репертоар, всички останали песни не са на антифонен принцип. Може да се допусне, че моделът на антифонното изпълнение е рефлексия от самия модел на игра на Буенеца и булката. „В. Т.: А кои песни се пеят така, само лазарските ли? *С. С.: Само лазарските, ний понеже съ нареждаме отсам, отсам, по средъта си играе Буенека*"[13]. Антифонният начин на пеене е белег за старинност, но в случая той може да е свързан и с пространственото ситуиране на пеещите и функцията, която те имат в обреда. Нещо повече, дотолкова този тип изпълнение се е „сраснал" с лазарския репертоар, че някои от певиците не бяха в състояние да ми изпълнят цялата песен поради отсъствието на отпяваща група (изгубва се връзката между редуващите се строфи). И тъй като лазаруването и Буенеца са централен обред не само в пролетния календар, но въобще за селото, по силата

[12] Славка Друмева Станева.
[13] Славка Друмева Станева.

на естествено развитие, лазарските песни са основната и по-голяма част от юперския песенен репертоар. Особено от гледна точка на съвременността, при замиране на активната реализация на обредността другите песенни жанрове са останали на заден план, за разлика от лазарските песни, голяма част от които се знаят и продължават да се пеят. Дали репертоарът на селото е съдържал повече и различни по функция песни, не бих могла да кажа, но е показателно, че в записите от 1928 г. от с. Юпер (на сътрудници на В. Стоин) преобладаващи са лазарските песни. Още по-показателно е, че голяма част от тях и днес, над 70 години по-късно, се знаят. В този сравнително богат лазарски репертоар важен белег е било предназначението на песните — „за кого са отредени" (Д. Маринов), имало е „песни за всякого" (М. Арнаудов). На практика съществува ясно вътрешно функционално означение, подчинено на адресата: *„Ами който има ерген, пеи със тъквъз песен, да припяват момата с ергеня. Който има малко дете, на дьетско такоз нещо пеят, такваз песен. И други – е, у дома кат додат, пеят си обикновена песен няква, нямаме на кого да съ припява"*[14]. Най-голям е броят на припевките — предженитбеният характер на моминската пролетна обредност намира израз в благопожелателния модел на припявката. Дефинираните от Л. Литова-Николова два вида рефрени в лазарските песни (Литова-Николова 1975: 28—32) с оглед на териториалното им разпространение присъстват и в лазарските песни на с. Юпер, а именно „Лазаре" и „дойла, дойла, дойла".

В музикално отношение лазарските песни на с. Юпер могат да се дефинират като старинни и с обреден характер. Те имат тесен тонов обем, кратка структура, реализират несложни ритмически модели (които са свързани и с танца), може да се допусне, че са имали един или няколко мелодико-ритмически инварианта, от които са произлезли и са се развили.

След опита ми за „прочит" на М. Арнаудов през призмата на една конкретна реализация на Буенеца от Североизточна България накратко ще обърна внимание на най-важната част от работата на М. Арнаудов — разсъжденията му върху етимологията, смисловите конотации и символната същност на обреда. М. Арнаудов изказва категоричното мнение, че етимологията на „Буенец" е „чисто и просто „буен" танц", което в обсега на източните говори от „буен" се трансформира в „боен", и съответно от „буенек" в „бояник". За неубедително М. Арнаудов смята тълкуването на „заслужилия иначе етнограф" Д. Маринов, който обаче „има слабост да примесва към своите народоучни записи произволни лични тълкувания" и който привежда легенда за царския син Боян като възможен произход на Буенеца (Арнаудов 1934· 532—533). М. Арнаудов счита, че в случая Маринов „съчинява една басня, чута от някаква глуха бабичка и потвърдена уж от други стари жени, изворът на която лежи твърде плитко, издавайки досетливото въображение на самия записвач" (Арнаудов 1934: 533). Така М. Арнаудов напълно отхвърля хипотезата на Д. Маринов за връзка между Боян и Буенеца. Но ако трябва да се отхвърля всеки опит за етимологично обяснение, то тогава и убедителното от филологическа гледна точка „буен" (танц) на М. Арнаудов може да не бъде приемано. И съвсем напосоки да предложа на шега подхвърленото от информатор — Боенец (с „о") идва от „бой" — те нали се бият Боенците. . .

[14] Тодорка Христова Спасова.

Другият важен пункт в разсъжденията на М. Арнаудов е твърдението му за съществуваща дълбока връзка между Буенеца като мъжки персонаж и възкръсналия Лазар войн — въплъщение на една къснохристиянска легенда. Авторът прозира отглас от карнавални игри — кукери (чиито корени стоят в игрите и тържествата в чест на Дионисий), като настъпва „профанация" на свещения обред, сведен до играта на Буенеца. Основание за интерпретирането на Лазар като юнак, войн, приравнен към образа на „лудо-младо" (за да се свърже с образа на Буенеца), са редица песенни примери, които М. Арнаудов привежда и в които Лазар е представен като „войно", като „имащ войска", като „войниче" (Арнаудов 1934: 538—539). Прави впечатление, че всички песенни образци, цитирани от Арнаудов, са от Западна и Северозападна България (и един пример от Северна Македония) и очевидно се касае за регионална специфика в лазарския репертоар. В случая именно чрез тези песни М. Арнаудов обяснява Буенеца и мъжката му „природа" — момата, мислена като Буенец, поема атрибутите на младоженеца Лазар (калпак, сабя) и чрез присъствието на булката се развива идеята за брачен празник. Парадоксалното е, че в регионален план, там, където в песните е споменат Лазар като „войно" или войн, няма поединичен Буенек, т.е. М. Арнаудов подхожда избирателно към търсене и извеждане на семантиката на обреда. Вероятно присъствието на този тип песни именно в Западна и Северозападна България има друго обяснение и то не е пряко свързано с образа на Буенеца. Но е възможно и отъждествяването на Буенеца и Лазар да има своето основание в едно сравнително късно наслагване, и по този начин утвърждаване, на християнския персонаж Лазар (и съответно християнския календарен празник) върху вече съществуващи предхристиянски фолклорни модели. Всичко казано не отхвърля идеята за „брака", загатната чрез персонажите Буенец и булка в поединичния Буенец, до която достига М. Арнаудов и по различни начини се опитва да докаже.

В заключение наблюденията и разсъжденията на М. Арнаудов върху Буенеца и въобще върху моминската пролетна обредност са интересни и хвърлят светлина в изследването на тази материя. За мен тази статия беше отправна точка, преди да осъществя записи в с. Юпер, Разградско. Вероятно има още много какво да се каже за Буенеца и лазаруването и вероятно ще има още много нови „прочити" на Арнаудовия „Буенец".

ЛИТЕРАТУРА

Арнаудов 1934: Арнаудов, М. Буенец. Из историята на пролетните обичаи и песни. — В: *Очерки по българския фолклор*. С., 1934, 343—371.

Вакарелски 1977: Вакарелски, Хр. Лазарова събота и Цветница. — В: *Етнография на България*. С., 1977, 512—513.

Василева 1974: Василева, М. Календарни празници и обичаи. — В: *Добруджа — етнографски, фолклорни и езикови проучвания*. С., 1974, 301—344.

Василева 1990: Василева, М. Лазарски обичаи и обреди. — *Българска етнография*, 1990, № 1, 11—19.

Василева 1985: Василева, М. Пролетни празници и обичаи. — В: *Етнография на България*. Т. 3. — *Духовна култура*, С., 1985, 110—126.

Илиева 1985: Илиева, А. Боенец. — *Танцово изкуство*, 1985, № 3, 37—60.

Йорданова 1966: Йорданова, Л. За обичая „лазаруване" в България. — *Известия на Етнографския институт с музей*, 1966, № 9, 107—162.

Коларов 1988: Коларов, Р. Лазарският поединичен буенек в Североизточна България. — *Българско музикознание,* 1988, № 3, 62—75.

Колева 1972: Колева, Т. За произхода на пролетните момински обичаи. — В: *Проблеми на българския фолклор.* Т. 1. С., 1972, 367—372.

Кузманова 1978: Кузманова, В. За естетическите измерения на обредното поведение на момите в пролетния цикъл. — В: *Литературознание и фолклористика (в чест на акад. П. Динеков)*, С., 1978, 426—430.

Мазаев 1978: Мазаев, А. И. Праздник как социально-художественное явление. Москва, 1978.

Маринов 1907: Маринов, Д. Боенец. — *Известия на Етнографическия музей в София*, кн. 1, 1907, 6—11.

Маринов 1914: Маринов, Д. Народна вяра и народни религиозни обичаи. — *СбНУ*, кн. 28, С., 1914.

Милетич 1902: Милетич, Л. Старото българско население в Североизточна България. С., 1902.

РИТУАЛНА „ЕВТАНАЗИЯ“ ОТ С. ТОПОЛОВО, АСЕНОВГРАДСКО В КОНТЕКСТА НА БАЛАДНИЯ МОТИВ „ГРАДЕЖ НА МЪРТВИ“

Цветелина Димитрова

Целта на настоящото изложение е да представи едно съпоставително разглеждане на системата от структурни отношения между смисловите и функционалните елементи на баладния мотив „градеж на мъртви“ и на регистрирана ритуална практика в с. Тополово, Асеновградско. Тази съпоставка е провокирана от принадлежността на двете фолклорни явления към различни фолклорни жанрове със съответстващата им знакова специфика, чрез която се проявява единството на фолклорния факт и неговите валенции (Томова 1998). В основата и на двете разглеждани явления лежи представата за тясната обвързаност на човешката душа с граничните топоси между земно и отвъдно, за което свидетелства символно-предметното ѝ обвързване с архитектониката на храмовото пространство, както и с места, знаково натоварени със семантиката на прехода (моста, чешмата). Извършваните при тях обредни и ритуални действия имат за цел възстановяването на нарушения порядък — природен, социален, индивидуален — чрез активизиране на връзките с отвъдното. При това духът покровител на мястото изпълнява ролята на своеобразен медиатор между този и онзи свят. Нерядко такива духове покровители са починалите предци или духът на символично вградения при строежа човек. Храмът (църква, манастир, параклис) като свещена територия е знак за присъствието и възможната връзка с отвъдното. Затова и може да се мисли като „граничен“ топос между човешкото и божественото. При чешмата и моста граничността се предопределя от символната натовареност на водата като универсален път/граница между двата свята.

В рамките на разглежданите явления символиката и функцията на граница, отделяща профанно от сакрално, земно от отвъдно, носи вратата. В битово-ежедневното тя е граница на дома, включваща представата за цялостност и защитеност. Вратата на храма пък е тази, която символизира отвореността/затвореността между света на човека и този на неведомото. Тя е границата, която ги обособява един от друг. Отвореността ѝ обозначава нарушаването на тази обособеност, т.е. определен дисбаланс, който трябва да бъде компенсиран. Той е породен от факта, че страдащият болен не принадлежи нито към света на живите, нито към този на мъртвите. Това като че ли разколебава тяхната обособеност и граничност. При ритуалната практика от с. Тополово, Асеновградско тази „компенсация“ взема формата на ритуална „евтаназия“, при която на тежко болен, който се мъчи, се оказва помощ. Чрез условността на ритуалното време и пространство родственик на болния приема „ролята“ на отвъдните сили, които взимат душата му. Според описанието на информатора тази практика се извършва, когато в семейството има някой тежко болен, кой-

то се мъчи дълго време, а душата му не може да излезе. Негов роднина отива при параклиса на „Св. Архангел Михаил", запалва кандилата и свещи в храма, моли се, след което в предварително донесени две шишенца прелива три пъти донесената в едно от тях вода през ключалката на отворената врата на параклиса в посока отвътре навън. Тази вода се дава след това на болния и до няколко *дена* (дори броени часове) му „излизала душата"[1].

В това описание прави впечатление, че по време на ритуалното действие вратата на храма се оставя отворена като знак за нарушения баланс между земно и отвъдно (живо — мъртво). В този случай текстът на действието може да бъде обяснен чрез текста на словото. Вариант на мотива „градеж на мъртви", в който починалите синове се явяват в съня на майка си, за да ѝ съобщят, че са дошли за душата на „Радка чичова" и детето ѝ гласи следното:

Дошли сме, дошли,
на теб да кажем,
и ти да знаеш,
че си градиме
вита кошара —
нити на небе,
нити на земя,
но я градиме
в темни облаци,
във темен облак.
Колито ѝ са
млади ергени,
прътето ѝ са
млади девойки,
подпори ѝ са
дремни дечица.
Па не ни стига
за порти чалия
и за вратица
закличерница,
та сме дошли
за Радка чичова
и за нейното
мъжко детенце. . . (Български народни балади 1993: 267)

В друг вариант дори се пояснява, че:

Рада ще сложим
на порти талпа,
а детето ѝ —
на заключарка. (Български народни балади 1993: 268)

[1] Архив на Асоциация за антропология, етнология и фолклористика „Онгъл", с. Тополово, 2003 г., инф. Бонка, записали Цв. Димитрова и Вяра Калфина.

В тези варианти починалият родственик се връща за праведни души, които да „довършат" градежа. Предполага се, че заради неспазени забрани[2] те трябва да са праведни[3], за да бъдат своеобразна граница и пазители на божия/отвъден храм.

При съпоставка на баладния текст с този на ритуалната практика можем да предположим, че роднината (отново признакът родство), който „измолва" от Архангел Михаил вземането на душата, също се натоварва с признака отвъдност по време на извършваното в храма действие. Самото храмово пространство придобива знаковите маркери на отвъдното. Поради това водата, която се прелива от вътрешната към външната страна на врата през ключалката, също се превръща от обикновена чешмяна в „архангеловска" вода, „придърпваща" душата на болния (след като я изпие) в обратна посока, т.е. към храма/отвъдното. Като че тя ще е тази, която ще „затвори" вратата на земния параклис и ще „довърши" отвъдния градеж според принципа на огледалното съотнасяне земно—отвъдно, характерно за фолклорно-митологичното мислене.

Така набелязаните смислови и функционални елементи на двете явления помагат да бъде разчетен цялостният фолклорен текст (в широк смисъл) и да бъде положен в системата от релации, изграждащи синкретичния облик на фолклорната култура. Едно обстойно изследване на представения проблем би трябвало да включва разглеждането му в контекста на баладния мотив за вграждането, както и регистрираните практики за използването на надгробни плочи при градежа на храмове.

ЛИТЕРАТУРА

Томова 1988: Томова, Е. Регулативни функции на фолклора. *Доклади, II международен конгрес по българистика.* — Фолклор, БАН, С., 1988, 11—20.

Пенчева 1995: Пенчева, А. Баладата като проблем на генологията и генологичните проблеми на баладата. — *Български фолклор*, 5, 1995.

Райчев 1973: Райчев, Ат. Народни песни от Средните Родопи. С., 1973.

Български народни балади 1993: Български народни балади и песни с митически легендарни мотиви. — *СбНУ*. Т. 60, С., БАН, 1993, № 345, с. 267.

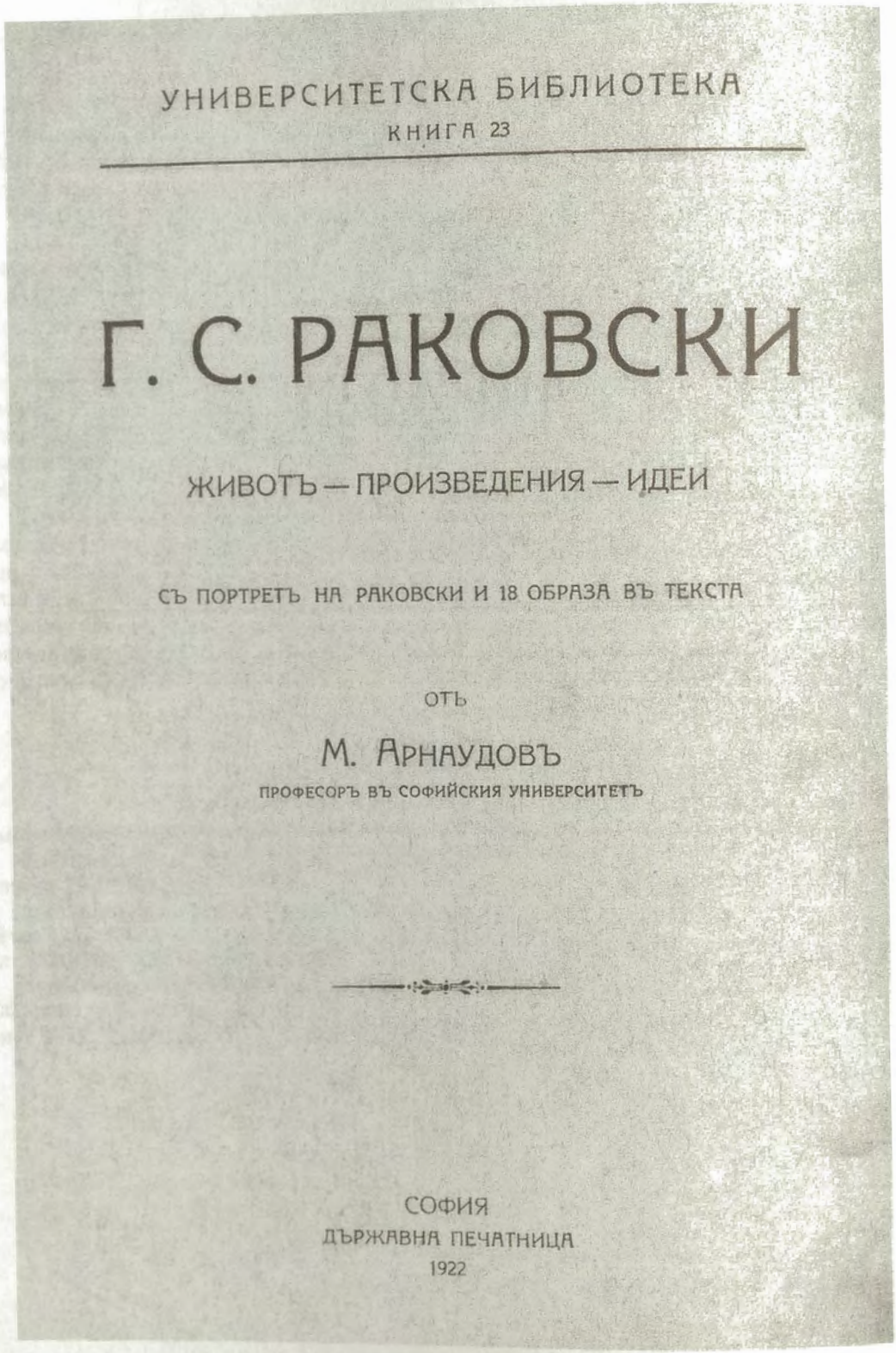
Български народни балади, № 346, с. 268.

Донев 1983: Донев, Ат. Студентски изследвания. ВТУ, Велико Търново, 1983, 21—29.

[2] Според същностните признаци на баладния сюжет.

[3] Според аналогичните мотиви за строеж на манастир от безгрешни души.

ЛИТЕРАТУРА


УНИВЕРСИТЕТСКА БИБЛИОТЕКА
КНИГА 23

Г. С. РАКОВСКИ

ЖИВОТЪ — ПРОИЗВЕДЕНИЯ — ИДЕИ

СЪ ПОРТРЕТЪ НА РАКОВСКИ И 18 ОБРАЗА ВЪ ТЕКСТА

ОТЪ

М. АРНАУДОВЪ

ПРОФЕСОРЪ ВЪ СОФИЙСКИЯ УНИВЕРСИТЕТЪ

СОФИЯ
ДЪРЖАВНА ПЕЧАТНИЦА
1922

Титулна страница на първото издание на „Г. С. Раковски. Живот – произведения – идеи“, С., Държавна печатница, 1922 г.

ИСТОРИКО-ЛИТЕРАТУРНИТЕ ПРОЕКТИ НА АКАД. МИХАИЛ АРНАУДОВ

(От експеримента към традицията)

Иван Радев

Предлаганите тук бележки върху типа литературоведска реализация на акад. Михаил Арнаудов не са строго регламентиран интерпретативен текст. Те са по-скоро разсъждения и хипотетични заключения по един от критическите сюжети, свързани с неговото име, който се оказва от средно любопитните и показателните за практиката на нашата литературна наука от първата половина на XX в.

През 80-те години писах и публикувах в сп. „Литературна история" (1989, кн. 18) статия „Библиотека „Български писатели" — колективна рецепция на естетическия ни развой до 20-те години на XX век". В нея се опитах да категоризирам мястото и характера на това издание в дискурса на критико-оценъчното мислене. Изводите ми бяха, а и сега си остават същите — че по своя скрит, неафиширан замисъл, в основата на който е Михаил Арнаудов, шесттомникът е с претенцията за история на новата българска литература, която трябва да изпревари Боян-Пеневата и по своему да я обезсмисли.

Всъщност многотомната „Библиотека Български писатели", замислена, създадена и отпечатана в съвсем кратки срокове (1929—1930 г.), обозначавам като **експеримент** по няколко причини. Тя е пръв по време опит на литературния историк проф. М. Арнаудов да излезе от анонимността и разнопосочността на дотогавашната си лична реализация. В изданието е заложена несрещана дотогава практика — мащабният и амбициозен историко-литературен проект да бъде осъществен не от даден, доказал качествата и възможностите си специалист, какъвто е случаят с проф. Александър Балан и неговата „Българска литература" (1896), проф. Йордан Иванов с неговата „История на славянските литератури" (1896) или проф. Боян Пенев с петтомната „История на новата българска литература" (1930—1936), а от многоброен авторски екип.

Смъртта на проф. Боян Пенев (по-млад от него) и проф. Иван Шишманов (негов наставник), поставя в изключителна ситуация дотогавашния статут на Михаил Арнаудов в полето на литературната история, поставя на изпитание неговата скромност и неизявеност. Това е повратен момент в психологията и професионализма му на литературовед. Вероятно е осенен от мисълта, че е „дошъл неговият час", което в перспективата на историографията на Възраждането се оказва истина — през следващите десетилетия доминира той, а не друг.

В контекста на 20-те години проектът „Библиотека „Български писатели" (том I—VI) обаче се оказва доста импровизиран вариант на цялостна програма, чрез която Арнаудов на първо време решава да наложи присъствието си в историко-литературната ни наука. Самият той обаче осъзнава противоречи-

вите резултати от така осъщественото издание. И е възможно да си ги е обяснил както с допуснати лични слабости и пропуски, така и с избрания „бригаден" почин за писане на „история" на българската литература. Впрочем пред същата угроза ще се окажат всички по-сетнешни колективни историко-литературни проекти, на които ни прави свидетели литературният живот на 60-те—70-те години: четиритомната „История на българската литература" на БАН, двутомникът „Очерци по история на българската литература след Девети септември 1944 година" (с автори Тончо Жечев, Васил Колевски, Елка Константинова, Кръстьо Куюмджиев и Ваня Бояджиева), залежалата от две-три десетилетия идея за десеттомна „История на българската литература".

Ако съдим от думите на самия Михаил Арнаудов — показателното е, че те са изречени на преклонна възраст, — за продължителен период от време той не храни помисли за специална лична мисия в националния литературоведски живот. Има предвид най-вече началото. Пред анкетьорката си г-жа Искра Арнаудова споделя: „*В никакъв случай амбициите ми за бъдещето не отиваха по-далеч от мисълта да стана гимназиален преподавател*" (вж. И. Арнаудова, Михаил Арнаудов — човекът и ученият", С., 1977, с. 26). Днес тази констатация звучи доста непривично.

За годините, когато се насочва към проблеми на Възраждането, Арнаудов неколкократно прави самопреценки, които в известен смисъл също ни изненадват: „Нямах никакъв предварителен план за онова, което ми предстоеше..."; „Такъв план аз изобщо нямах..." И изведнъж, след двете статии за личността и делото на архимандирт Неофит Бозвели и „Горски пътник" (от 1915 и 1918 г.), след очерка за Раковски от 1922 г., ни се представя с мащабни начинания точно в плана на обобщаващото историко-литературно мислене. Но трябва да добавим и да не забравяме — и след смъртта на проф. Боян Пенев (1927) и проф. Иван Шишманов (1928).

Изданието намира своето място в литературния живот на 30-те години, без да се превърне в „събитие". Рецензия във в. „Мир" за библиотечната поредица пише Людмил Стоянов. Но той е един от авторите-участници в нея и е разбираема апологетичната му оценка. В наше време, създавайки очерка си за Арнаудов, проф. Кръстьо Генов въобще не споменава шесттомника. В книгата на Искра Арнаудова обаче е казано: „*Огромна културно-възпитателна сила и благотворно въздействие върху българската просвета има и замисленатa и ръководена от М. Арнаудов библиотека „Български писатели". Тази библиотека излиза в шест тома и обхваща монографии за националните ни творци от Паисий и Софроний до Димчо Дебелянов и Елин Пелин. Тя представлява и „първата стъпка към написване историята на българската литература". Библиотека „Български писатели" обединява за обща работа в полето на българската литература голяма част от литературните ни критици, историци и писатели. Между авторите на монографиите изпъкват имената на Цветан Минков, Стилиян Чилингиров, Георги Константинов, Михаил Арнаудов, Людмил Стоянов, Георги Цанев, Никола Атанасов, Константин Гълъбов, Васил Пундев и други*" (пак там, с. 103).

Не е нужно да се коментират имената, както и грешката с Георги Цанев в текста на авторката. Но може би е нужно да напомня, че част от тях (Стилиян Чилингиров, Васил Пундев, Людмил Стоянов, самият Арнаудов) са сред авторите, публично конфликтували с Боян Пенев, чиято многотомна „История на новата българска литература" се подготвя от проф. Борис Йоцов за печат и те-

първа ще трябва да излезе. Всеки от посочените го знае, а сред участниците е и нейният редактор. Събирането им под покрива на „Български писатели“ едва ли е случайно. . . В авторитетния си иначе библиографски справочник „Тринадесет века българска литература“ (С., 1983, т. 2) Иван Богданов въобще не споменава изданието. Колкото до твърдението, че то е било преиздавано — в солидния многотомен библиографски указател „Български книги“ (т. 1, с. 297) не е отбелязано второ издание...

В книгата си за големия учен Искра Арнаудова привлича и мнението на самия съставител: „Библиотека „Български писатели“ има голям успех, казва проф. Арнаудов, и шесттомната поредица претърпя две издания“ (цит. книга, с. 103).

Но моето твърдо вътрешно убеждение е, че проф. Михаил Арнаудов си прави горчивите изводи от библиотека „Български писатели“. И те са главно във връзка с възможностите на „бригадния тип“ писане на „История на българската литература“, във връзка със собствените си шансове в тази насока при вече излязлата петтомна „История на новата българска литература“ на Боян Пенев. А това са всъщност преценките за първия му по време цялостен **„Историко-литературен проект“** — бих го нарекъл проект-експеримент в няколко от аспектите си (спрямо собствената му подготвеност, спрямо риска с игнорирането на Ив. Шишманов и Б. Пенев, спрямо смисъла да съберeш толкова разнородни личности в „бригада“ за подобно обхватно дело).

Може би точно оттогава Михаил Арнаудов започва да гледа с други очи на усилията си в областта на очерковия и монографичния жанр. И решава да се обрече на него и чрез него да реинтерпретира новата българска литература, вероятно със съзнанието, че този му мащабен проект го връща към една близка традиция. Защото там „моделът“ е вече заложен и наложен: от проф. Иван Шишманов с неговите „Студии из областта на Българското възраждане“, „Нови студии из областта на Българското възраждане“; от Боян Пенев с книгите му за Паисий, Петко Славейков, Христо Ботев.

Изходът за проф. Михаил Арнаудов е във внасянето на допълнителни акценти, в промяна на конфигурациите, на всичко онова, което се превръща в обект на интерпретативния дискурс за очерковия и монографичния жанр. Познатата от Иван Шишманов и Боян Пенев систематика, приложена от тях към българската литература като цяло, той я залага в подхода си към творчеството на отделната личност — била тя Бозвели, Априлов или Каравелов. Тогава Михаил Арнаудов вече настоятелно се връща към концепциите на проф. Вилхелм Вунд и към усещането, че е „негов ученик“. Тогава практицизира в собствената си територия и култа към Сент-Бьов. Те са му необходими, за да конституира собствения си, т.е. прилагания личен подход към автори и явления, вече получили оценката си в студиите на Шишманов, в „Историята“ на Б. Пенев.

С теориите си Вунд, и с критическата си практика Сент-Бьов, са познати и на Иван Шишманов, и на Боян Пенев. Но те като литературни историци не си позволяват, или по-скоро нямат нужда от превес на предписваното от чуждите авторитети в собствените си изследвания. А Михаил Арнаудов има. И затова в монографията му за Любен Каравелов при 900 страници текст само 80—90 са анализ на Каравеловата белетристика — истинското ядро на неговото дело. Всичко останало — в преобладаващата си част — са битово-поминъчни характеристики и биографизирани възстановки на тогавашна Копривщица. Самият Арнаудов при опитите си да се идентифицира като литературовед

използва обикновено конструкцията „литературно-биографичното ми дело". Това е всъщност най-точната негова самохарактеристика и не виждам основания в наше време да я игнорираме.

Днес възниква въпросът как и доколко в ситуацията на 30-те—40-те години можем и трябва да говорим за продуктивността на жанра „монография" в неговия „михаиларнаудовски" вариант. Впечатлението е, че вече отработената систематика от Иван Шишманов и Боян Пенев за българската литература в нейната цялост той решава да я приложи като систематика и процедури в интерпретацията на отделния, на конкретния автор — на Паисий Хилендарски, Софроний Врачански, архимандрит Неофит Бозвели, Васил Априлов, Любен Каравелов и т.н. Така се появяват неговите „мегамонографии" за повечето от фигурите на литературния развой, а и за личностите на общодуховния подем (Екзарх Йосиф, д-р Иван Селимински, митрополит Иларион Макариополски...). Не само с обема и предълно широкия обхват на проблематиката си, но и със стилистиката си, те издават авторовата готовност по този път да постигне и наложи себе си.

Тъй като става дума за трайна ориентация към определен интерпретативен жанр, и то в конкретната ситуация на 20-те—40-те години, съвсем естествено се налага паралелът с автор като Иван Мешеков. В тези времеви граници той също така амбициозно и масирано се насочва към самостоятелни текстове, посветени на отделни писатели, които се открояват като своеобразен експеримент. И на „мегамонографиите", публикувани от проф. Михаил Арнаудов — „Неофит Бозвели" (1930), „Васил Априлов" (1936), „Иван Селимински" (1938), „Иван Вазов" (1939), „Екзарх Йосиф" (1940), „Паисий Хилендарски" (1942), „Братя Миладинови" (1943), „Софроний Врачански" (1943), „Любен Каравелов" (1964), се противопоставя цикълът от неговите „минимонографии": „Елисавета Багряна" (1928), „Яворов — поет богоборец" (1934), „Георги П. Стаматов" (1936), „Христо Ботев — поет и гений" (1936), „Алеко Константинов" (1937), „Николай Лилиев" (1937), „Йордан Йовков" (1947).

Всички знаем, че сама по себе си ориентацията към монографичния жанр не предопределя крайните резултати. И в този случай те се оказват последица от типа мислене и от използвания критико-оценъчен език. При Арнаудов те остават в границите на културно-историческата и биографичната школа с превес на дескриптивното, на обстоятелствената фраза. Колкото до текстовете на Иван Мешеков — той обрича жанра на стегната композиционна схема и синтетичност в мисленето, ориентира изложението изцяло към литературно-естетическата същност на авторовото присъствие. От решаващо значение е и образният му, експресивен критически език. Едва ли ще сгрешим с извода, че именно Мешеков, а не Арнаудов, постига тогава съвременното, синтетично лице на монографичния жанр.

В анкетата на Искра Арнаудова срещаме въпроса, отправен към заслужилия литературовед: „Не съжаляваш ли, че си дошъл твърде рано за българското литературознание?". Макар да не виждам основания за подобна позиция точно във връзка с типа реализация на проф. Арнаудов, неговите самооценки са показателни. Самият той се „хваща на въдицата" и поднася разсъжденията си в духа на зададената от анкетьорката му „рецепта". Отговорът си започва с думите „За себе си бих казал: макар да съм дошъл твърде рано, аз бях щастлив да видя Вазов и да говоря с него, бях още повече щастлив да дружа с Яворов, с

Йовков, с Кирил Христов, да преживея техните първи успехи и техните зрели постижения, да взема известно участие в техните усилия за признание".

Моят скромен, но категоричен извод е, че проф. Михаил Арнаудов се включва в търсенията на българската литературна наука не „рано", а „късно" — след Иван Шишманов и Боян Пенев. През 20-те години, когато той начева амбициозния си проект като литературен историк на Българското възраждане, те вече са реализирали себе си върху проблематиката и персоналиите на тази епоха. И другото — той не съумява да изнамери нов ъгъл и друг критически език за собствените си изследвания. Това го обрича на несамостоятелност в подхода и методиките на изследване, отрежда му ролята на техен продължител. В този смисъл, като литературен историк, той е по-скоро функция на обективно стекли се обстоятелства, а не толкова на самостоятелно избрана и откроваща се позиция.

МИХАИЛ АРНАУДОВ И ДИНАМИКАТА НА БЪЛГАРСКАТА ЛИТЕРАТУРНА ИСТОРИОГРАФИЯ

Николай Аретов

Когато мислим за историята на Българското възраждане, едно от първите имена, които веднага изплуват в паметта ни, е проф. Михаил Арнаудов. В някаква степен същото може да се каже и за следосвобожденската литература. Затова ми се струва интересно и важно да се очертае пътят на учения към написването на своя История на българската (възрожденска) литература. Парадоксално е, че подобен труд като че ли няма. Въпреки че Арнаудов е автор, който по правило довежда докрай своите начинания, а и се радва на завидно дълголетие, което му позволява да отдели достатъчно време за реализиране на своите замисли. При това той е изследовател, който не се бои от големите задачи и успява да ги завърши, нерядко още в сравнително млада възраст. Първите издания на някои от най-важните му трудове — „Студии върху българските обреди и легенди" излизат през 1920 и 1924 г., а „Увод в литературната наука" през 1920 г., когато той е на четиридесет години. При това той цени високо университетската дисциплина „История на (българската) литература" и ако се съди по анкетата на И. Арнаудова, тя е повод за единствения „упрек", който той си позволява към своя учител проф. Иван Шишманов (Арнаудова 1977: 69—70, 144).

Веднага трябва да поясня, че поне на три пъти Арнаудов се насочва към цялостни курсове по българска (възрожденска) литература. Той е автор на редица други книги, градящи по-цялостна представа за литературата от тази епоха[1], но това, струва ми се, са основните жалони в неговото развитие, останалите повтарят в някаква степен казаното в тях. Тук ще се опитам да представя тези три опита, ще отделя малко повече внимание на първия, като се опитам да потърся връзката му с по-късните.

Става дума първо за поредицата „Български писатели", излязла под редакцията на М. Арнаудов през 1929—1930 г. в издателство „Факел". Тя е от шест тома, като първите три са посветени на Възраждането. В тях Арнаудов участва с три очерка (по един във всеки том), останалите автори са: Н. Филипов, Т. Атанасов, Н. Ив. Ванков, Ст. Чилингиров, В. Пундев, Г. Константинов, Ст. Младенов, Н. Табаков, Б. Йоцов, Ив. Кепов и Л. Стоянов.

Вторият опит е двутомникът „Творци на Българското възраждане" (С., 1940, II изд. 1969), който излиза под различни заглавия, а и статиите в него са включвани в други книги. Той се оказва най-успешният — книгата се ползва и

[1] Български образи. Литературни студии и портрети. Наченки на Българското възраждане. С., 1944; Строители на Българското възраждане. С., 1954; Дела и завети на бележити българи. С., 1969 и др.

днес, въпреки че в последното издание авторът не прави всички възможни корекции и допълнения. Причината вероятно е в това, че жанрът очерк се оказва най-близък до натюрела на литературния историк Арнаудов.

Скоро след това е публикуван и третият опит „Българско възраждане. Наченки на движението за народност, култура и независимост" (С., 1941, II изд. 1942, III изд. 1944). Той е сравнително кратък — последното издание е от 208 страници, но заема особено място в развитието на българската (литературна) историография, превръща се в един от нейните малки митове[2]. Смята се, че това е най-инкриминираната книга на своя автор. Фактът е известен, но не се посочва, още по-малко — коментира в известните ми книги и статии, посветени на Арнаудов. В по-ново време, доколкото ми е известно, този труд се споменава единствено за да отхвърли предложената в него периодизационна схема, според която Българското възраждане продължава до 40-те години на XX в. и обединението на българските земи. Любопитно е, че сходни идеи отново влизат в обращение през 90-те години на XX в. и в литературната история, и в публицистиката, естествено без позоваване на Арнаудов[3].

Днешният прочит трудно си обяснява особеното място на тази книга. Периодизацията предложена всъщност доста плахо, постепенно се налага, наистина в леко смекчен вид. С една бележка към краткия книгопис сам авторът обезсмисля всеки възможен опит за някакво патетично връщане към своя труд:

„В основата на това кратко изложение на началния период от Българското възраждане лежат първите три глави от обстойния ми труд „Неофит Хилендарски Бозвели" (1830), допълнен с други мои статии и някои нови приноси. За пълна характеристика на голямото народностно движение, като се очертаят всички по-съществени негови посоки, би трябвало да последват още три изложения като настоящето, а именно: „Българският църковен въпрос", „Развой на българската литература" и „Политико-революционни усилия"[4].

Оказва се, че това също е един незавършен труд, една трета от цялостното оглеждане на явлението. При това той вече е достигнал до читателите под някаква форма. Въпреки че има три издания[5], той си остава недовършен и през

[2] Особеният статут на книгата е съхранен и в началото на 2003 г. и днес тя не се открива в общия каталог на Народната библиотека „Св. св. Кирил и Методий", а само в т.нар. „служебен каталог", който вече е напълно достъпен, но преди 1989 г. неговото ползване бе ако не недопустимо, то поне затруднено.

[3] Вж. напр. Трендафилов, Вл. Канон и Антология. — В: Българският канон? Кризата на литературното наследство. Състав. А. Кьосев. С., „Ал. Панов", 1989, с. 194. „...смятам, че възраждането ни, което толкова дълго се проточи, най-после отива към своя край. Отсега съм се запасил с букет цветя, за да не бъда с празни ръце край гроба му". Тази статия, която на някои може и да изглежда маргинална, се радва на добро цитиране сред по-младите литературоведи. Попътно подобна идея в края на жизнения си път подхвърля в интервюта и Т. Жечев.

[4] Арнаудов, М. Българското възраждане. Министерство на народното просвещение. Библиотека Българска книга № 23, 3. изд. С., 1944, 200 с. Надолу се цитира по това издание, като в скоби се посочват само страниците.

[5] Първото издание на труда не се съхранява в НБКМ. Основният текст е повторен, единственото различие между второто и третото издание е „добавката" „Завети на Българското възраждане".

следващите десетилетия. Струва ми се, че обяснението не може да бъде свързано с някакви извъннаучни причини, с липса на време или желание. Остава да се допусне, че авторът, така или иначе, не е успял да се справи с амбициозната задача по задоволяващ собствените му критерии начин.

Някак неусетно отпада и усещането за съществуването на някакъв скрит репресиран текст Основният материал присъства в монографията „Неофит Хилендарски Бозвели", която има второ преработено издание от 1971 г.[6] Добавката „Завети" не само представлява познат от по-рано текст[7], но и се преиздава с незначителни, но показателни промени по времето на социализма[8]. Друг е въпросът защо точно в края на 60-те години става възможно преиздаването на подобно подчертано патриотично есе. Дали по това време не започва не само „реабилитирането" на автори от миналото, но и подмяната на „интернационализма" с „патриотичното възпитание".

Текстът на книгата може да озадачи днешния читател. Какво всъщност е довело до нейното инкриминиране? Струва ми се, че причините са в социалното положение на Арнаудов (министър на Народното просвещение — 1 юни—2 септември 1944 г. — в правителството на Ив. Багрянов[9]), дори в някакви лични конфликти, а не в конкретни негови тези. Внимателното вглеждане може и да открие отделни изрази, които биха могли да подразнят тогавашната цензора, но като цяло текстът е премерен, патриотичен и не предполага особено остри възражения. С едно изключение[10], всички те са в добавката „Завети". Тук се говори за импулси, получени от „високо място", критикуват се „увлечения по международни [дали не трябва да се чете „интернационални"?] лозунги", споменават се „новоосвободените земи" и „спечелени с велики страдания идейни позиции"[11].

[6] Голямата част от текста на „Българското възраждане" присъства в Арнаудов, М. Неофит Хилендарски Бозвели. Живот, дело, епоха. Т. 1. С., 1971. Той представлява първата и втората глава (74—121). От 36-те кратки онасловени раздела в „Българското възраждане" са отпаднали само първите три — „Обсег и смисъл на Възраждането", „Значение на националната идея" и „Програмата на Паисия", последните два — „Зов на Раковски" и „Под знамето на националната идея на Паисия до създаването на Екзархията (които излизат от епохата на Бозвели), както и „Значение на стопанския фактор". Два раздела са обединени, вероятно за да отпадне заглавието „Тържество на българската идея в Македония". От друга страна, новият текст е с бележки под линия, които липсват в „Българското възраждане", те обаче не цитират нови изследвания.

[7] Българска мисъл, 14, 1939, № 3. Вж. и Гечева, Кр. Михаил Арнаудов. Биобиблиография. С., 2000.

[8] Арнаудов, М. България и българинът. С., 1968; Дела и завети на бележити българи. Съст. Вл. Вишневски, Г. Крънзов и Зл. Попзлатев. Национален съвет на ОФ. С., 1968.

[9] Този добре известен факт последователно се премълчава от литературните справочници, и по-стари, и по-нови.

[10] В първа глава, раздел „Късно възраждане", се споменава „едно по-широко, макар и не съвсем пълно обединение (1878—1941)" на българския народ (с. 6).

[11] Споменаването на „новоосвободените земи" и „международните лозунги" е отпаднало от „Дела и завети", но двусмислените изрази за „високо място" и „спечелени с велики страдания идейни позиции" са останали. Всички съмнителни изрази липсват в „България и българинът".

Интересна е както критическата рецепция на трите труда, така и отношението на самия автор към тях. И трите труда са рецензирани при излизането им[12]. По-късно на „Български писатели" е посветена една статия на Ив. Радев (Радев 1989 и Радев 1990: 262—274). Арнаудов очевидно държи на редактираната от него поредица. В анкетата на П. Тихолов той ѝ отделя доста място.

„Библиотека „Български писатели" трябваше да задоволи нуждата от едно пособие по литература за нашите гимназии и за образованата публика, която би пожелала да има ясна представа за жизнения път и делото на нашите най-изтъкнати писатели от началото на Възраждането до края на Вазовата епоха (Вазов почива през 1921 г.). *Учебниците по литература на неколцина даровити автори от по-рано бяха или твърде кратки, или твърде непълни, за да отговорят на интересите на деня. При това, писани сравнително набързо, те не можеха да преценят всякога правилно и пълно голямото разнообразие от творци и произведения в течение на 160 години. Налагаше се да се прибегне до един компетентен колектив, който да обхване с вещина и в по-широк мащаб предмета. По почин на издателство „Факел" аз се нагърбих със задачата да бъда главен редактор на библиотеката, като сам напиша няколко очерка, а за останалите поканя неколцина способни писатели критици и педагози. Така беше възможно да се дадат задоволителни характеристики в един кратък период, като се обхване всичко по-значително и плодоносно в нашия литературен живот. По-късно се явиха добре написани помагала по тази голяма материя, както и посмъртните, необикновени ценни лекции на проф. Боян Пенев, но за времето си онази библиотека изигра положителна роля подобно на по-стария задоволителен преглед от Божан Ангелов"* (Тихолов 1968: 163).

М. Арнаудов споменава поредицата „Български писател" и пред И. Арнаудова, където в общи линии се повтаря казаното в предишната анкета и посочва, че библиотеката „има голям успех и претърпя две издания" (Арнаудова 1977: 103). Никъде другаде не се говори за търговския успех на някоя книга[13]. Много по-малко място Арнаудов отделя на „Творци на Българското възраждане" и въобще не споменава „Българско възраждане. . ." — една книга, която е осъдена на забвение от официалната наука, въпреки че текстът ѝ се промъква и в други трудове. Днес може да се предполага, че Арнаудов се е самоцензурирал доброволно, водил се е от свои тактически съображения, а не е изключено и несъзнателно да е изтласкал неприятния спомен за книгата от 1941 г.

[12] Вж. Вакарелски, Хр. М. Арнаудов. Творци на Българското възраждане. — Славянски вести, № 55, 1940; Божков, Ст. Борци и мечтатели. — Вестник на жената, № 860, 1941; Данаилов, С. Българското възраждане. — Слово, 20, № 5839, 30 дек. 1941; Пенев, П. — Вестник на жената, 22, № 913, 9 дек. 1942; Генов, Кр. Проф. М. Арнаудов, Българското възраждане. — Просветно единство, 9, № 5, 1942; Минков, Цв. — Читалище, 22, 1943, № 3—4; Бадев, И. — Зора, 23, № 6793, 13 февр. 1942; Бабев, Д. — Мир, 49, № 12822, 27 май 1943.

[13] В анкетата на П. Тихолов става дума за търговския успех на Арнаудовите издания на Вазовите съчинения.

Ще си позволя едно отклонение, което ми се струва важно. Арнаудов е несъмнено репресиран автор след 1944 г.[14] След това обаче, за разлика от убития Й. Бадев, от Вл. Василев и др., той е реабилитиран (благодарение и на намесата на авторитетни колеги от Съветския съюз), заема най-висши академични постове, получава държавни отличия, книгите му се преиздават (но не и „Българско възраждане") и това някак си го отделя от останалите „буржоазни" литератори (на първо място Б. Пенев и д-р Кръстев), които не доживяват времето на репресиите, но и книгите им са преиздавани сравнително покъсно. Парадоксално наистина, но високият социален статус на късния Арнаудов сякаш се оказва преграда пред днешното възприемане на делото му. А дали само на късния? Високото социално положение на българските хуманитаристи като че ли по-късно се плаща с лихвите. Класическият казус от по-старо време е Ст. С. Бобчев, но примери могат да се намерят и от по-ново време. По-късните поколения сякаш предпочитат неангажираните с властта (с всяка власт) критици и учени, дори опозиционери. (Голямото изключение е Шишманов, но той е и министър, и неудобен за властта.) Друг е въпросът, че липсата на какъвто и да е академичен статус пречи на забелязването на сериозни постижения — тук пък големият пример сред изследователите на възрожденската литература е Стефан Минчев.

Поредицата „Български писатели" излиза през един особен момент в развитието на българската литературна историография. Появата на същинска история вече наистина е назряла. Предговорът, подписан от „Редакцията" и датиран 28 януари 1929 г., амбициозно заявява: „*Пълна и методична история на новата българска литература още не е написана. Правените досега опити са били практически помагала, ограничени по размер и цели и само по изключение основани на самостойни проучвания.*"[15] Казаното е точно, от него следва, че библиотеката има амбицията да е „пълна методична история", основана на собствени проучвания. Което следва да се провери. Но преди това нека изредя съществуващите вече истории на българската (възрожденската) литература:

Димитър Маринов. История на българската литература. Пловдив, 1887.

Моско Москов. История на българската литература. С., 1894.

Александър Теодоров. Българска литература. Кратък исторически преглед. С., 1896 (II изд. 1902). Струва ми се, че това е най-често споменаваният по-късно труд.

Божан Ангелов. Исторически очерк на новата българска литература от Паисия до днес. С., 1924 (II изд. 1933). Както видяхме, рекламата не посочва тези заглавия, но в анкетата с П. Тихолов се споменава трудът на Б. Ангелов.

[14] Този факт не е споменат от Д. Леков, автор на статията за Арнаудов в Речник по нова литература 1878—1992. Хемус, 1994, 18—19. В същия речник при други писатели подобни моменти от биографиите им не са премълчани. Не е споменат и в очерка на Г. Димов (Михаил Арнаудов, Университетско изд., С., 1990), въпреки че по същото време авторът охотно разказваше за него, а и смяташе да го включи, но после сам се отказа.

[15] Български писатели. Живот — творчество — идеи. Илюстрована литературно-историческа библиотека под редакцията на проф. М. Арнаудов. С., книгоизд. „Факел", б. г., с. 3. Надолу изданието се цитира с посочване на тома и страницата в скоби.

Списъкът не е изчерпателен, той не включва по-ранните кратки опити, библиографските очерци и трудовете на чужденци. И все пак, ясно е, че прецеденти има, наистина по-кратки, на места компилативни, а не основани на „самостойни проучвания".

Когато се разглежда контекстът на един литературноисторически проект, освен предходните трябва да се споменат и трудовете, които се появяват непосредствено след него. А такива има. И на първо място монументалната „История на новата българска литература" (Т. 1—5, 1930—1936, II изд. в 4 т. 1976—1978) на Б. Пенев. Няколко години по-късно излиза и „Българска литература. 1880—1930" (1936, II изд. 1947, III доп. изд. 1992) от Иван Радославов.

Основателно Ив. Радев подчертава, че библиотека „Български писатели" се появява в особен момент — скоро след смъртта на учителя Ив. Шишманов (1928) и на четири години по-младия колега от университета Б. Пенев (1927). Иван Шишманов е изследовател на Българското възраждане с непоклатим авторитет, но той не оставя свой курс по възрожденска литература, въпреки че неговите „Студии из областта на Българското възраждане" (Сборник БАН, 1914) и „Нови студии из областта на Българското възраждане" (Сборник БАН, 1926) и днес не са загубили своята голяма научна стойност.

Б. Пенев също не завършва и не публикува обобщението на дългогодишните си наблюдения. Както е известно, неговата „История на новата българска литература" излиза посмъртно по стенографски записки на негови студенти, подготвени за печат от неговия асистент Б. Йоцов[16]. Посмъртно излиза и по-кратката „Българска литература. Кратък исторически преглед" (1930, II изд. 1933, 207 с.) на Б. Пенев, която също стъпва на негови лекции пред студенти в Полша. Участието на Йоцов в проекта на Арнаудов като че ли предпазва от прекалено категорично подчертаване на противопоставянето между двата труда, но все пак то може да се предполага.

Очевидно е, че напрежение между Арнаудов и Б. Пенев има. Арнаудов го свързва преди всичко с критическата полемика около драмата на К. Христов „Ръченица" десетина години по-рано (Арнаудова 1977: 100—101). Историята е позната, а и изглежда ясна. Вл. Василев публикува отрицателна рецензия (Василев 1918), Арнаудов защищава автора (Арнаудов 1918), тогава се намесва Б. Пенев с известната статия „Салонна критика" (Пенев 1918), следва нова статия на Арнаудов[17] и нов отговор на Б. Пенев[18]. Заключението му е категорично:

„*Зная, че с г. Арнаудов не можахме да се разберем. Не ще се разберем, и не ще се срещнем никога, защото вървим по съвсем различни пътища*".

Б. Пенев явно има предвид критиката. А иначе двамата вървят по доста сходни пътеки и очевидно ще се срещат не само по литературните стъгди, но и в Университета, където и двамата преподават. По-късно, с повече или по-мал-

[16] Второто издание се основава на ново разчитане на стенографските бележки, сверяване на цитати, коментари и пр. Вж. Сарандев, Ив. Послеслов. — В: Б. Пенев. История на новата българска литература. Т. 1. С., 1976, 687—692.

[17] Арнаудов, М. Критика и критици. — Мир, XXIV, № 5375, 1918.

[18] Пенев, Б. Нашата критика (Статия втора и последна). — Пряпорец, № 60, 23 март 1918. Двете статии на Б. Пенев вж.: Б. Пенев. Студии, статии, есета. Под ред. на Ив. Радев. С., Бълг. писател, 1985, 407—424.

ко основания, те ще бъдат поставяни един до друг в много прегледи на развитието на българската литературна история. Може би не е излишно да си припомним някои основни пунктове в техните успоредни биографии.

През 1908 г. М. Арнаудов (1878—1978) става доцент в Университета, извънреден професор — през 1914 г., а редовен — през 1919 г., малко след споменатата полемика. По това време е и току-що избран председател на Съюза на българските писатели. През 1929, годината на публикуването на библиотека „Български писатели", той е избран за член на БАН.

Пет години по-младият Б. Пенев (1882—1927) става доцент една година след Арнаудов, а професор доста по-късно — през 1925, две години преди смъртта си.

Малко преди да достигне до споменатата полемика, анкетата на И. Арнаудова изрежда учениците на проф. Шишманов, които той „особено много е ценил" (Арнаудова 1977: 88): Стефан Костов, Б. Пенев, Ст. Минчев[19] и М. Арнаудов. А самото представяне на полемиката съдържа любопитен пасаж:

Съпругата на професор Шишманов, Лидия Шишманова, остро осъжда и Боян Пенев, и Арнаудов, изтъкнати вече университетски професори, и като им изпраща благодарността си „за безплатното зрелище", казва: „агнетата много обичат да гледат, когато вълците се хващат за гушите" (Арнаудова 1977: 88).

Ако вярваме на справочниците, Б. Пенев още не е професор. Но не това е съществено, а особената атмосфера, едновременно и патриархална, и елитарна, която обкръжава семейството на професора и неговите ученици. Те и двамата като че ли не възразяват, а сякаш си съперничат за предпочитанията на своя общ учител, а след смъртта му, „изтъкнати вече професори", като че ли приемат за естествено да бъдат поучавани от Лидия Шишманова. Тя, разбира се, не е само съпруга на професор и дъщеря на друг, при това чуждестранен (украински) професор (М. Драгоманов), но и личност с професионални изяви и интелектуални амбиции. И все пак, днес, когато дистанцията на времето е заличила разликата в годините и е изградила една друга йерархия, жестът не изглежда напълно адекватен, особено ако се държи сметка, че спорът между двамата е наистина остър, но по много съществен въпрос[20].

Едва ли е възможно днес да се осмисли сложният възел от противоречия между М. Арнаудов и Б. Пенев, да се определи кое е определящото — дали принципно различните гледни точки към литературата, дали съревнованието пред покровителя, или някаква друга причина. Очевидно е обаче, че споменатите два мотива са налице и се търси терен за премерване на силите. Дори и без размяната на остротите по повод драмата на К. Христов за Арнаудов трябва

[19] Ст. Минчев заслужава една бележка. В анкетата на И. Арнаудова името му се мярка още на едно място — сред „другарите" на Арнаудов от студентските години (с. 24). За ценните му изследвания върху възрожденската литература се сещат само докторанти и педанти. Може би защото той не успява да попадне в Университета, губи съревнованието с Арнаудов и Б. Пенев. А трудовете му предлагат както ценна фактология, събрана от първа ръка, така и плодотворни идеи.

[20] Любопитно е, че историята като че ли се повтаря и при учениците на М. Арнаудов. Двама от тях неколкократно пишат за него, публикуват и очерци, но последователно избягват да се цитират. Вж. Генов, Кр. Михаил Арнаудов. Жизнен и творчески път. С., БП, 1983; Димов, Г. Цит. съч.

да е било ясно, че оперативната критика на актуалната литература не е подходящият за него терен. Там Б. Пенев несъмнено в много по-голяма степен се чувства в свои води, той е в „един лагер“ с двамата най-авторитетни критици (покойният д-р Кръстев и Вл. Василев), движи се сред водещите писатели (дори семейно и емоционално е свързан с поне две големи поетеси), по темперамент е по-подходящ за оперативни критически изяви.

При Арнаудов положението е малко по-различно. Той също е потопен в писателските среди, дори е председател на писателския съюз, но „ресурсът“ му е по-скромен. В полемиката и двамата се позовават на по-близките си отношения с Яворов, по-късно, много след смъртта на Б. Пенев, Арнаудов използва и друга възможност да изтъкне по-голямата си близост с поета[21]; въпреки анкетата на Арнаудов днес сме по-склонни да поставим връзката Б. Пенев — Яворов по-високо или поне съвременниците по-често говорят за приятелството Яворов — Пенев. От друга страна, критическите идеи на Арнаудов предварително го поставят в по-неизгодно положение — той се е отказал от част от оръжията (отрицателните оценки на литературните произведения). „Ресурсът“ на Арнаудов е другаде — той стои по-високо в академичната кариера, а и в обществото като цяло. И може да се допусне, че (вероятно несъзнателно) пренася надпреварата на терена на литературната история. Това като че ли е територия на Б. Пенев, който е професор именно по българска литература, докато М. Арнаудов чете лекции по други академични дисциплини — докторатът му от 1904 г. е на фолклористка тема („Българските народни приказки“), в Университета е избран с труда „Вертер и Гьоте“, встъпителната му лекция е „Значението на индийската литература“, това е и първият му курс, вторият е „Поетика“, следват „Средновековна европейска литература“, „Основи на литературната наука“.

В светлината на борбата за приближаване до (покойния) учител насочването към историята на българската литература и особено към Възраждането има предимството, че това очевидно е негова територия. Шишманов е блестящ изследовател на тази епоха и в много по-малка степен оперативен литературен критик. Наред със системните и много плодоносни занимания с фолклор (общи за Шишманов и Арнаудов, но не и за Б. Пенев) изследванията на Българското възраждане също приближават Арнаудов до Шишманов; същото може да се каже и за преклонението пред Вазов. А и може би и поради по-дългия си жизнен път Арнаудов има повече възможности да направи жестове за своя учи-

[21] Вж. към биографията на Яворов (По повод на една кореспонденция). — Народна култура, 1962, № 38. Цит. по: Арнаудов, М. Избрани произведения. Т. 1, С., Бълг. писател, 161—166. Това е реплика срещу публикувани в сп. „Литературна мисъл“ писма на Б. Пенев, в които Арнаудов изтъква „всичко неправилно в тях“, посочва, че Б. Пенев е бил „по своему искрен, но несправедлив“, когато „отрича тъй безрезервно благородството на характера“ на Яворов и го подозира „в маниерна преструвка, в сурова безчувственост към девойката“ (Мина Тодорова) и пр. Благодаря на г-жа И. Арнаудова, която ме насочи към тази публикация. Тази късна реплика в спора между двамата големи литератори ме подтиква да не приемам без уговорки устното свидетелство на г-жа Р. Димчева (изказано на научната конференция, посветена на М. Арнаудов, София, 29—31 октомври 2003), че Арнаудов бил казал пред нея „Ние бихме се разбрали отлично с проф. Боян Пенев.“ Без да подлагам на съмнение това свидетелство, струва ми се, че думите на Арнаудов са извадени от някакъв контекст, който ми е непознат.

тел — той издава негови лекции — „Литературна история на Възраждането в Италия“ (1934), пише статии за него[22].

Цитираната анкета на П. Тихолов недвусмислено посочва, че идеята за библиотеката идва от издателството. Друг е въпросът, че Арнаудов е бил убеден в нейната полза, а вероятно е бил подтикван и от някои съвременници[23]. Положението в обществото позволява на Арнаудов бързо да събере колектив от автори за написването на библиотеката „Български писатели“; не е сигурно, че Б. Пенев би се справил със същата задача толкова лесно. От друга страна, събраните „способни писатели — критици и педагози“ са всъщност доста различни и с изключение на В. Пундев и Б. Йоцов не са на първо място изследователи на възрожденската, а и на следосвобожденската литература. Те са и като че ли автори с по-традиционна нагласа. Някои от тях, например големият езиковед Ст. Младенов, всъщност поставят акцент върху проблеми, които имат само косвена връзка с развитието на българската литература. Интересно е присъствието на Л. Стоянов, който пише очерка за Ботев, а и рецензира изданието във в. „Мир“. Неговият интерес към епохата е по-скоро случаен, въпреки че в статията му има оригинални наблюдения. Не трябва да се пропуска фактът, че Б. Пенев и Л. Стоянов много остро спорят в печата[24].

В цитирания Предговор „Редакцията“ си дава сметка, че и библиотека „Български писатели“ не отговаря напълно на заявената амбиция и затова прави някои уговорки — за момента задачата не е по силите на един автор, пропуснати са някои личности и факти от второстепенно значение“ и пр. Но пък е експлицирано разбирането за литература, за литературна история и нейните задачи:

В литературата на един народ се оглежда неговата историческа съдба, неговият изконен характер, неговите художествени и умствени заложби; избраните личности са най-верният показалец за ръста на общественото самосъзнание и на културните интереси в кръга на етническото цяло (1,4).

Дори и днес за някой казаното може да изглежда аксиоматично. Възможни са обаче и други подходи. Например: „*Във всемирно-историческия процес на развитие само завоеванията в името на Духа остават непокътнати и задължават да бъде тачена паметта на народа, който ги извършил*“ (Радославов 1992: 7).

Бих искал тук да цитирам и Б. Пенев, но трудът му започва не с патетични думи, а с конкретни уговорки. Неговата представа за литературата е по-разгърната, бих казал по-промислена и трябва да се извлече от по-големи тек-

[22] Научната дейност на проф. Ив. Д. Шишманов. — Слънце, 1920, № 1; Епиграмите на проф. Ив. Д. Шишманов. — Бълг. мисъл, 1931, № 2; Ив. Д. Шишманов. — В: Очерки по българския фолклор. С., 1934; Поклон пред сянката на Шишманов. — Пулс, № 13, 20 юни 1978.

[23] По време на споменатата конференция колегата К. Панайотов ми посочи, че в архива на М. Арнаудов (НА—БАН, ф. 58) се пазят писма, в които български студенти в чужбина се обръщат към Арнаудов с молба да подготви подобен труд, който би донесъл голяма полза за българския народ.

[24] Вж. Стоянов, Л. Невежествена критика. — Развигор, 48, 2 дек. 1921; Пенев, Б. За литературния плуг. — Златорог, 1922, № 2. Вж. и Стоянов, Л. Избрани творби в два тома. Т. 2. С., 1983, 417—429; Пенев, Б. Студии, статии, есета. Под ред. на Ив. Радев. С., Бълг. писател, 1985, 425—478.

стови масиви. Забелязва се, че поне по замисъл субектът на разглежданото развитие в единия случай (Арнаудов) е националното, а в другия (Радославов) — универсалният Дух. Б. Пенев като че ли се опитва да ги помири, а и се въздържа от подобни обобщения.

„Българското възраждане" още по-категорично заявява своята гледна точка. В раздела „Значение на националната идея" (с. 6 и сл.), след като се изреждат различни вътрешни и външни причини, които определят възрожденския процес (образователни, политически, икономически, социални), се стига до заключението, че несъмнено „в центъра на цялата тая система от предпоставки се долавя едно колективно съзнание с твърде значима динамика". В края авторът отново се връща към същия въпрос: „*Така че от Паисия до създаването на Българската екзархия, в течение на един век, националната идея се яви главен двигател на всички величави домогвания сред българските народни маси, и само благодарение на нея става възможно разгръщането на духовните сили, които по-рано са били неподозирани и за нас, и за чужденците*" (с. 183).

Към този „център" е насочено вниманието на литературния историк. Това може би е и обяснението на въпроса защо все пак Арнаудов не написва своята История на възрожденската литература. От една страна, когато става въпрос за „колективното съзнание" на нацията, всичко друго минава на по-заден план. От друга страна, Арнаудов си дава сметка за художествените несъвършенства на важните от гледна точка на твърде значимата динамика на националното, дори като че ли в друг контекст е строг съдник на възрожденските текстове. В това отношение много полезно е предложеното тук от А. Вачева сравнение между предговора към „Български писатели" и Арнаудовата статия „Българския канон".

Важно е да се отбележи, че доста често представата на М. Арнаудов за литературна история всъщност се свежда до поредица от портрети на писатели, чрез разкриването на тяхната среда се търси пътят към психологията им, а оттам — и към книжовното им дело, което, от своя страна, е елемент преди всичко на динамиката на колективното съзнание, а не толкова на това, което други наричат литературен процес. По-общите въпроси като периодизация и особено жанрова динамика, направления и пр. остават на по-заден план или направо се пренебрегват. По-късните истории определено поставят на по-преден план тези проблеми. Това важи за всички разновидности на жанра литературна история, включително „марксисткия", пък и за нереализирания не само по отношение на българската литература структуралистки проект за „литературна история без имена" — закономерно следствие на идеята на Р. Барт за „смъртта на автора", пък и на хронологически по-ранните проекти на руските формалисти. Оттук е лесно да се стигне до извода, че концепцията на Арнаудов е „демодирана". Преди няколко десетилетия подобна констатация спокойно би минала без уговорки. Днес обаче, във време на болезнено осъзната криза на историзма както в теоретичен, така и в чисто практически план, подобни критики също могат да изглеждат демодирани. В никакъв случай не искам да кажа, че Арнаудов е предусетил постмодерните съмнения на нашето време и така се е предпазил от модерните увлечения. Просто той е избрал една по-непретенциозна жанрова схема, която днес изглежда, че като че ли ще се окаже и по-трайна. Не се наемам да гадая как ще изглежда тя утре.

От друга страна, не може да не се забележи, че конкретната реализация на модела в библиотека „Български писатели“ в някои отношения наистина днес изглежда по-остаряла, отколкото Боян-Пеневата. Прогресистките идеи на места тук са твърде категорични и днес пораждат възражения. Характерният за Арнаудов акцент върху влиянието на средата и темперамента, който на практика се свежда до описание на родното място и природната среда, също се оказва не особено плодотворен, особено при някои от последователите, а и в по-късната учебникарска книжнина, където те бързо преминават в наивни или понякога направо в нищо незначещи клишета. При това подобни моменти се откриват и при Б. Пенев, дори при Радославов, а и в по-късни български литературни истории. При Радославов и Б. Пенев обаче те наистина заемат относително по-малка част от текста.

Друга съществена особеност на „Български писатели“ е, че заявената цел да се проследи развитието на идеите, формите и стила (която всъщност е особено характерна и за Б. Пенев) не е реализирана в достатъчна степен от всички автори на очерци. Изобщо, както при всеки колективен труд, вечното напрежение между замисъл и реализация е по-подчертано. Широкото разбиране за литературата (към което са склонни да се придържат всички изследователи на Българското възраждане) тук често довежда до вероятно недоосъзнато пълно отказване от идеята за литература. Парадоксално е, че почти само в очерка за Др. Цанков, който очевидно не е писател в строгия смисъл на думата, дело на Ст. Чилингров, това широко разбиране се аргументира.

В някаква степен библиотека „Български писатели“ идеализира образа на възрожденеца, често вътрешните му конфликти са приглушени или въобще липсват. По същия начин е представен и „българският народ“, и конфликтът му с „поробителя“ — политически и духовен. За съжаление, този образ, тази митология до голяма степен не е проблематизирана и днес, поне в „официалните“, „каноничните“ писания за епохата, а на опитите за подобно проблематизиране обикновено не се гледа с добро око, особено от институционализираното знание. Разбира се, картината няма да е пълна, ако не се забележи днешното съществуване на един „контраканон“, който също в някаква степен е институционализиран. Диалогът между „канона“ и „контраканона“ до голяма степен е приел формата на позиционна война. Струва си да се отбележи, че подобни наблюдения в някаква степен са инспирирани и от делото на М. Арнаудов като цяло. Или поне, казано по друг начин, неговите трудове хвърлят допълнително светлина, предлагат друга гледна точка към съвременната ситуация в литературната история.

Няма да е справедливо обаче, ако не се забележи и обратната тенденция. При подчертаната патриотична насоченост на „Българско възраждане“, което открито гради националната митология, позовавайки се на Паисий и особено на Раковски и Селимински и дори на Методи Драгинов, Арнаудов все пак е склонен да ревизира отделни нейни пунктове. Ключовата митологема за изгорените книги (Аретов 1999) е представена сравнително подробно, но и с една важна уговорка: „*Множество показания, които естествено не могат всякога да се контролират, говорят за системно унищожаване или изгаряне на старобългарски ръкописи, предимно от черковен характер, при което примерът иде от най-високо място, от Патриаршията в Цариград*“ (с. 123).

Когато достига до митрополит Иларион Критски — главният обвиняем за изгорените книги, се посочва, че „свидетелствата са противоречиви“, споме-

нава се, че трудовете на Ив. Шишманов и Ю. Иванов са поставили под съмнение „мълвата“ и след това се заключава: „Ю. Трифонов, предприемайки обстойна критика на различните съобщения, дойде до заключението, че тя [мълвата] е лишена от всякаква историческа достоверност“ (с. 126). Вероятно не е излишно да се посочи, че тези редове съдържат и най-много позовавания на други изследователи.

Може да се открие и нещо по-различно. При цялата им патетика очерците в „Български писатели“ на места като че ли са по-склонни да навлязат в личните драми на възрожденците, да намекнат за чисто човешки недостатъци или любопитни биографични моменти. В това отношение днешните институционализирани литературни истории са сякаш по-пуритански настроени, по-склонни да идеализират своите герои, да ги „извисяват“ над битовото. Историята на българската литература през Възраждането (а може би и от други периоди) все още очаква появата на един необременен с предразсъдъци, а и по-вгледан в човешката страна на каноничните фигури поглед. Струва ми се, че той не само не би подронил авторитета им, но и би засилил интереса към големите фигури в българската литература.

Патетичното патриотично определение за литература закономерно изтласква на по-заден план въпроса за външните влияния върху отделните автори, за източниците на техните творби и текстуалните им близости с чужди произведения, а и за преводната литература. Най-ясно това се забелязва като че ли при Рибния буквар в очерка на Н. Ванков, но то присъства и на други места. В никакъв случай обаче подобен подход не е характерен за самия Арнаудов, който в монографията си за Неофит Бозвели, а и в редица други свои трудове дава класически образци за подобен компаративистки анализ. Същото може да се каже и за В. Пундев — един от големите анализатори на българо-гръцките литературни взаимоотношения. (Чудя се дали да не спомена в този контекст още един път името на покойния по това време Ст. Минчев, изследователят, който вдига особено високо летвата по отношение на разглеждането на значението на преводната възрожденска литература.)

Така или иначе, в предговора наистина има основание да се твърди, че избраните 22 личности от възрожденската епоха са „най-верният показалец“ — с незначителни отклонения те влизат в канона на българската литература. И все пак, какви са отклоненията. Към много по-обемната история на Б. Пенев, освен много ценните общи глави, разглеждащи процеси и явления, са прибавени още и очерци за: Йосиф Брадати, йеросхимонах Спиридон, К. Пейчинович, Й. Кърчовски, архимандрит Теодосий, Р. Попович, Хр. Павлович, Ем. Васкидович, Р. Жинзифов, сърбина К. Огнянович и руснака Ю. Венелин. Явно в повечето случаи наистина става дума за автори от „второстепенно значение“. В замяна на това „Български писатели“ предлага портрети на Др. Цанков, Г. Кръстевич и М. Дринов. Ако изключим някакви, не съвсем ясни конюнктурни или лични причини, явно поредицата на Арнаудов се опира на едно по-широко разбиране за литературата, което също днес като че ли набира сили и привърженици.

Сравнението с историята на Ив. Радославов не би било коректно, тъй като неговият „Бегъл поглед назад“ е твърде кратък — 6 страници в последното издание.

Във втория си опит — „Творци на българското възраждане“ Арнаудов внася известни корекции — добавя К. Пейчинович, Ив. Селимински, Р. Жинзифов, а се отказва от Др. Цанков, Г. Кръстевич и М. Дринов, както и от Л. Каравелов,

В. Друмев и Ил. Блъсков. Ако приемем, че последните трима са отпаднали единствено поради ограничения в обема или по някакви извъннаучни причини, то може да се каже, че Арнаудов се доближава до днешната представа за канона на българската литература, както и че изважда автори, които не са писатели в строгия смисъл на думата. Доближава се, но не го постига, както личи и от „Българското възраждане" — история, която фактически не предлага очерци за отделни автори, а разглежда общото духовно развитие, и то докъм средата на XIX в.

И още едно сравнение, този път с така наречената академична история на българската литература (ИБЛ 1966). В нея освен за Др. Цанков, Г. Кръстевич, М. Дринов, не се е намерило място за автори като К. Фотинов, Ив. Богоров, Н. Геров, Гр. Пърличев, в замяна на това е прибавен Н. Козлев (на когото нито Арнаудов, нито Б. Пенев посвещават отделен очерк). Очевидно не става дума за някакво откритие — делото на Н. Козлев е познато, а за преосмисляне на канона и разширяването му по посока на „народната", на „демократичната" литература. Би било интересно да се експлицират аргументите за отпадането на Пърличев и въвеждането на Жинзифов, страхувам се, че те се изчерпват с русофилските пристрастия на съставителите или по-точно с официално наложената проруска политика.

Вглеждането в конкретните очерци от „Български писатели" би открило и явни неточности и пропуски, някои от които са случайни, а други — не. Необяснимо изглежда това, че Б. Йоцов, който пише на един подчертано тромав език и понякога прави доста любителски наблюдения, в очерка за П. Р. Славейков не разглежда „Изворът на Белоногата", „Не пей ми се" и „Жестокостта ми се сломи".

Въпреки сравнително честите паралели със своето време авторите на поредицата се стремят да бъдат подчертано обективни. На този фон се открояват субективните виждания на определени автори от миналото за епохата, например (нео)романтичният образ на Ботев от Л. Стоянов.

Днес изглежда лесно да се направи изводът, че „История на новата българска литература" е несъмнено по-ценен труд от поредицата „Български писатели", а моделът на Б. Пенев за писане на история се е оказал по-продуктивен и е възприет от следващите поколения изследователи. От друга страна, визията на М. Арнаудов за Българското възраждане вероятно е най-представителният, а и най-успешният опит за създаване на националистическа българска литературна история. Може да се прогнозира, че в началото на XXI в. подобни опити няма да липсват. Не е без значение съпоставянето на отделните очерци за отделните автори — в редица случаи по-късните варианти на Арнаудовите в никакъв случай не отстъпват на Боян-Пеневите. И трето, съвсем не маловажно, Арнаудов вероятно все пак има предимство по отношение на разглеждането на отделни автори, на които посвещава монографии — най-малкото при Неофит Бозвели и Л. Каравелов; голямо е значението и на трудове като „Българското книжовно дружество в Браила" (1966) и фолклористките му изследвания. При всички случаи днешният прочит на Арнаудовите литературноисторически начинания, включително и на библиотека „Български писатели" си струва труда, тъй като те са важни възли в динамиката на българската литературна историография. Затова и начинанието за тяхното актуализиране в академичния дискурс има своя дълбок смисъл.

ЛИТЕРАТУРА

Радев 1989: Радев, Ив. Библиотека „Български писатели“ — колективно възприемане на литературния процес у нас до 20-те години на XX век. — Лит. история, 1989, № 18.

Радев 1990: Радев, Ив. Литературна вечерня. С., Бълг. писател, 1990, 262—274.

Тихолов 1968: Тихолов, П. Срещи и разговори с М. Арнаудов. — Лит. мисъл, 1968, № 4, с. 163.

Арнаудова 1977: Арнаудова, И. Михаил Арнаудов. Човекът и ученият. Литературна анкета и характеристика. С., 1977, 100—101.

Василев 1918: Василев, Вл. „Ръченица“ — пиеса от Кирил Христов. — Мир, XXIV, № 5331, 1918.

Арнаудов 1918: Арнаудов, М. Българска критика. — Мир, 16 февр. 1918.

Пенев 1918: Пенев, Б. Салонна критика. — Пряпорец, XX, № 54, 1918.

Радославов 1992: Радославов, Ив. Българска литература 1880—1930. 3. изд. С., Унив. изд. „Св. Климент Охридски“, 1992, с. 7.

Аретов 1999: Аретов, Н. Похитената идентичност или митът за изгорените книги. — В: Език, литература, идентичност. С., Унив. изд. „Св. Климент Охридски“, 1999.

История на българската литература. Т. 2. Под ред. на Ст. Божков (отговорен редактор), Г. Димов, П. Динеков. С., БАН, 1966.

МИХАИЛ АРНАУДОВ ЗА НЕОФИТ БОЗВЕЛИ: МОРАЛНО ПОСЛАНИЕ И НАУЧЕН ЕТОС

Стефана Таринска

Михаил Арнаудов е писал много, а и за него написаха мнозина. Освен отзивите при излизането на всяка една от многобройните му книги — отзиви, които почти винаги са положителни, — появиха се десетки статии по повод юбилейните му годишнини и по повод кончината на големия учен. В последните години се прави опит за съвременен прочит на неговото научно творчество. Признанието му е безспорно. Но какво по-конкретно стои зад тази категорична констатация? Как виждаме делото на Михаил Арнаудов днес в различните области на хуманитарните науки, в които е работил, и доколко сме го осъзнали като традиция в литературознанието ни, в частност — в литературната история на Българското възраждане? Това са въпроси, които си задавам и на които търся отговори, препрочитайки отново внушителната монография „Неофит Хилендарски Бозвели. 1785—1848. Живот — дело — епоха" в нейните две издания от 1930 и 1965 г. и продължението ѝ под наслов „Непознатият Бозвели" (1942 г.).

Двете големи по обем и по значение книги на акад. Арнаудов за Неофит Бозвели са създадени през най-плодотворния период от научната кариера на автора им — началото и разцвета на зрелостта. Те се броят между високите постижения в изследователската му работа, може би са най-значителното в проучванията му за българските възрожденски дейци. Със сигурност те се отнасят към личност, която трайно владее съзнанието на учения и — нещо забележително — чиято участ ще отекне в собствената му биография.

КОМПЕТЕНТНОСТ И МОРАЛ

При оценката на творческата личност в науката съществено място заемат категориите компетентност и морал. Наукознанието напоследък набляга на корелативната им връзка — на по-висока компетентност съответства по-висока научна етика. Делото на М. Арнаудов потвърждава тази теза.

Остро се поставя днес въпросът за етиката в техническите науки, в микробиологията и медицината (разискванията около клонирането, евтаназията и пр.). Така актуален е бил все още през първата половина на XX в. наследеният от Просвещението и романтизма интерес към въпросите на морала във философията и в литературата. У нас това внимание намира израз както в академични разработки (Дим. Михалчев), така и в популярни статии, а най-вече като повседневно поведение. Аз помня жизнената философия на моите родители и на техните приятели — поколението, израснало духовно между двете светов-

ни войни, то впечатляваше преди всичко с моралното си съзнание. Емблематична фигура от това поколение, М. Арнаудов е ярък изразител на неговата етика, основана на християнските ценности. В интервюта, в публикувани изказвания по различни поводи и особено в анкетата с него на Искра Арнаудова големият учен борави постоянно с етически категории или оценява от позициите на нравствената повеля. Ето какво четем за един от изтъкнатите ни поети: „*Спечелил бързо литературна слава, Кирил Христов не запази за по-дълго време симпатиите на обществото поради основния си морален недъг – да не признава никого от събратята си по перо [.] и да изтъква навсякъде [.] своя егоцентризъм, удивителен като нещо твърде особено в етиката и идеалите на поета художник*". И по-нататък: „*Ако Яворов обичаше хората, народа си, революционното дело, на което служеше с безпримерен идеализъм, Кирил Христов, в основата взето, отричаше и приятелство, и нация, и патриотизъм [.] житейските несгоди и неуспехи у Кирила идеха не толкова от лошите условия за обществено признание на поета у нас, колкото от жлъчния характер и неубоздания егоизъм при него*" (Арнаудова 1977: 84—85). За Ст. Л. Костов: „*...низостта на някои среди с големи претенции той не можеше да понася ни най-малко и бягаше от тях в мечтата за едно по-издигнато морално-етически българско общество*" (Арнаудова 1977: 130). Или когато Арнаудов обяснява защо самият той не се е занимавал с критика на съвременната му литература: „*Въпросът е не за някакво предпочитане, а за вродени насоки на духа и на морала*" (Арнаудова 1977: 156).

Ясно проличава, че „вродените насоки" у нашия учен кореспондират твърде силно с „духа и морала" на XIX в.

Роден в годината на Освобождението на България, израснал в среда, носеща силни белези от току-що отминалото време, Арнаудов ще запази завинаги най-чувствителни рецептори към възрожденската епоха и делата на нейните големи представители. В различни варианти е изказвал своето в точния и истинския смисъл на думите възхищение и преклонение пред нейните изтъкнати дейци. Когато му задават въпроса как е бил в състояние да се занимава с научна работа в тежките за него години след 9 септември 1944 г., дори в затвора, той отговаря: „*Цял живот изучавам великите български възрожденци, чиито страдания и нравствени изпитания са били много по-сурови. Аз живея с техния пример, тяхното величие крепи духа ми*" (Димов 1990: 48). Патетично изречено, но е истина. Тази *свръхчуствителност към възрожденското* достига в изследването за Неофит Бозвели до пълно съпреживяване. Позволява на историка да очертае със забележително проникновение душевните терзания на Хилендарския монах по време на заточенията в Атон, вниквайки в кореспонденцията му и в литературните му произведения. Образът на големия възрожденец е представен многостранно и в развитие по отношение на идеи и психика, а всичко в последна сметка се свежда до цялостния му морален облик с основните определители: патриотизъм, дълг, жертвоготовност. По-късно ученият ще сподели с Ванда Смоховска-Петрова, че е посрещнал нравствените изпитания в затвора и при процеса на т.нар. Народен съд, крепен от спомена за коравия дух и всеотдайността на Неофит Бозвели[1]. Само две години преди съд-

[1] Устни сведения от В. Смоховска-Петрова.

боносната лично за него и за България 1944 г. той бе издал труда си „Непознатият Бозвели“ — текстове и богати коментари към откритите от него литературни произведения и писма, включително неизвестният оригинал на „Мати Болгария“, с което закръгля и уплътнява образа на любимия си герой и изпълнява задачата си да поднесе на българското общество всичко, което се знае за отец Неофит и всичко съществено, излязло под неговото перо. Поставя и следващата задача: да се подготви пълно критическо издание на Бозвели, задача, към която той не можа да пристъпи поради политическите събития, а ние не сме я осъществили и до днес.

„ОБЩАТА МЕТОДА“

Научният метод на М. Арнаудов (методология и методика на работата му) не е описан достатъчно разностранно и пълно[2]. Самият Арнаудов, когато разсъждава по този въпрос, потапя проблема в по-общите категории на мирогледа, етиката, менталността и не желае да го сведе до една-единствена формула; предпочита да говори за частни методи и подходи. В този смисъл приемам и изказването му, че неговите монографии върху Българското възраждане „издават една обща метода за установяване, свързване и осветление на фактите“[3] (Арнаудова 1977: 122). Ще се спра тъкмо на тази ярка и отличителна особеност на Арнаудовия литературноисторически метод — отношението към факта.

След като ни предоставя обилни данни за дейността на Неофит Хилендарски по събуждането и организацията на антифанариотското движение и за израза на национално съзнание в писаното му слово, след привлечените изчерпателно сведения от документи и от спомени на съвременници и находчивите паралели с наши и чужди дейци — категоричният извод на изследвача за национално отличителната роля на църковната борба стои убедително и безспорно. Но трябва да се каже, че текстът на Арнаудов внушава нещо повече. Ерудираният учен ни насочва да схванем движението за българска независима църква по-широко. Обръща ни към моралното значение на църковната борба. Разбираме, че нейният смисъл не е единствено в националното легитимиране на българина, а и в духовната му еманципация — в идентификацията му като морално същество. Препрочитайки Арнаудов осъзнавам, благодарение на богатата информация — държа да подчертая това, осъзнавам, че опазването на традиционната вяра и създаването на национална църква е съдбовен въпрос и опитите за приобщаване на българите към католицизма се отхвърлят от Бозвели и от неговия ученик Раковски не поради тесногръда религиозна ревност, а защото народните водачи са разбирали, че подобна промяна би предизвикала трус в българското общество, застрашавайки практическия морал на една общност, която съхранява християнството най-вече в битови форми.

[2] Комплекс езикови проблеми, които са разгледани много задълбочено в: Русев, Р. Научният текст на Михаил Арнаудов. Наблюдения върху „Психология на литературното творчество“. Русе, 1998.

[3] Цитатът е от раздела „Лични признания“, където са съсредоточени разсъжденията на М. Арнаудов за научния метод.

М. Арнаудов е изтъквал значението на емпиричните данни и е изразявал отношението си към историческия факт много пъти. В анкетата на И. Арнаудова е формулирано така: „Аз изпитвам истински ужас от терора на предишни теории [.] застъпвам по-общи гледища, изработени в духа на оня строг критицизъм, който навсякъде тегли *рязка граница* между положително даденото и предполагаемото, *между факта и теорията*“ (курсив — Ст. Т.) (Арнаудова 1977: 77). В науките за словесното творчество, устно и писмено, теорията не се предпоставя — убеден е изследвачът — защото спъва обективното познание. В това отношение Арнаудов застъпва основните идеи в европейската академична наука от първите десетилетия на XX в.; не някое от най-новите виждания, а установеното и солидно знание, което се основава на позитивната философия, разбрана в широк смисъл, захранила с емпиричния си метод (неопозитивизма) литературоведски школи, просъществували и след средата на XX в. (руският формализъм, структурализмът, семиотиката, за които критическият акт започва от конкретния литературен текст).

Изкушавам се да цитирам тук едно определение от статия на Т. Ив. Живков, в която авторът казва: „*...Арнаудов е най-напред емпирик, при това емпирик неподкупен. Някога, мои връстници, които си останаха тинейджери в науката, го обвиняваха в пълзящ емпиризъм. Става дума за благословен емпиризъм, без който няма [.] духовна история...*“ (Живков 2000: 8). *Благословен емпиризъм*, ще повторя; бих казала още: Арнаудовски емпиризъм — има какво да открием в него и от какво да се поучим, ако го подложим на анализ. Арнаудов като културен историк се чувства най-добре, когато разполага с обилие от данни. За него многото факти са необходимост и вдъхновение, тъй като му предоставят свобода да избира, да разкрива реални тенденции, нещо повече — позволяват му да експонира онази конкретика, която говори сама по себе си и която, освен че потвърждава тезата, разкрива нови перспективи. Когато ученият заявява, че в духа на Волтер се прекланя пред факта, от това не следва, че неглижира теорията, а само, че тя работи на друго ниво. Теоретикът присъства във всичките му изследвания, нищо че марксисткото ни литературознание не пожела да го припознае; към това преднамерено неразбиране са отправени думите: „*мисълта ми бе насочена винаги към наблюдения и обобщения, които свързват всичко частно, всичко изолирано наглед, всичко домашно или временно с големите проблеми на историческото и психологическото познание*“ (Арнаудова 1977: 115—116). Съгласна съм с казаното в посочената статия и в отзиви от други автори, че М. Арнаудов отговори на историческата потребност от здрава фактологична основа в младата българска хуманитаристика. Заедно с това ще подчертая, че неговото отношение към емпиричното има етична страна, свързано е с чувството за дълг пред обществото и е негово дълбоко верую. Така че да се свежда научният му метод до досадна фактология, а научното му дело — до анахроничен позитивизъм (каквито гласове се чуваха и се подочуват в литературните среди), е действително крайно тесногръдо и недалновидно.

И още: Арнаудовата „обща метода“ е *школа* в българската хуманитаристика, съзнателно утвърдена от него като *българска* научна традиция в изучаването на Възраждането ни. Културноисторическият, биографическо-психологическият и сравнителният подход, филологическата критика, са поставили фундамента за изучаване на Българското възраждане. Това е исторически факт, който има своите основания, а те не се изчерпват с европейския позитивизъм, опират до природата и съдържанието на възрожденския процес.

БАН - Институт за литература БИБЛИОТЕКА

ЗАВРЪЩАНЕТО

Статията на Т. Ив. Живков, изнесена като доклад на русенските „Арнаудови четения" през 1998 г. и озаглавена „За Михаил Арнаудов — осем години по-късно", набелязва в най-едри линии развитието на българската фолклористика (а и в по-широки рамки — състоянието на академичното ни хуманитарно знание), за да се очертае мястото на М. Арнаудов като продължител и създател на традиции; направен е и плах опит за покаяние пред паметта на учения. Авторът посочва, че през 60-те години се е състояло „достолепното завръщане" на Арнаудов, че народоведите ни са пристъпили още в края на шестото десетилетие към препрочитане на научното му творчество и те се считат негови следовници. Вероятно така стоят нещата в науката за фолклора. В литературознанието, което беше територия, изложена на по-голяма опасност от идеологическа диверсия, мисля, че „достолепно завръщане" не се състоя. Случи се нещо като полузавръщане, полупризнаване и трудно може да се посочи до днес сериозен опит за покаяние[4].

Аз не мога да приема не само смешното твърдение, че след 9 септември 1944 г. „ориентацията на българската наука и култура по пътя на марксистко-ленинската методология изведоха закономерно и неговата (на Арнаудов, б. м., Ст. Т.) научноизследователска мисъл на нов по-висок етап" (Генов 1983: 58), но също и внушението, че М. Арнаудов е бил приобщен към научния живот, тъй като след „трудния" за него период (общоприетият ефемизъм) е получил най-добри условия за работа и трудовете му се издават и преиздават (Димов 1990: 46), че той е развивал научната си дейност в Институтите за литература и фолклор при Академията (Динеков 1982: 353).

В Института за литература през 60-те и 70-те години аз съм виждала бележития интелектуалец няколко пъти. Държеше се като неудобен гост, не и като участник в научната работа. Тогава отдадох маниера му на известно високомерие. Сега разбирам, че другояче не е могло да бъде: роля на обикновен участник не му прилягаше, а ролята на водещ не му бе разрешена. В Секцията по история на българската литература до Освобождението той дойде само веднъж, когато трябваше да се обсъди и приеме за печат неговата студия за Ботевите фейлетони в рубриката „Знаеш ли ти кои сме?" (Арнаудов 1958). При това обсъждане Стойко Божков — строгият застъпник на партийната линия в Института — откри в работата непростими идейни грешки и понеже авторът държеше на своите позиции, ръководителят на секцията П. Динеков бе принуден да се намеси като арбитър[5]. Ванда Смоховска-Петрова

[4] Не става дума за признание (което също трудно ни се удава), а за моралната категория покаяние, която предполага лично отношение и пределна искреност. Като сериозно начало в тази насока бих посочила статията на Р. Димчева „Неусвоените уроци на акад. Михаил Арнаудов" (Литературен форум, № 43, 1993), в която някои аспекти на проблема за прекъснатата приемственост в българската наука се разглеждат на теоретично ниво.

[5] Не си спомням точно за какво се водеше спорът и не мога да възпроизведа думите на акад. Арнаудов, но бяха близко до цитираното от Д. Леков по друг повод (когато става дума за издаване на трудовете му, позицията на М. Арнаудов е неизменно една и съща): „Господа, каквото съм писал, писал съм го с дълбокото убеждение за неговата правота. Ако условието за издаването на ръкопис е да се съобразя с онова,

ми е разказвала за обсъждане на труд на М. Арнаудов в Секцията по сравнително литературознание. За съжаление, тя не си спомняше годината, нито коя работа е била обсъждана. Минко Николов бил изпратен от директора — същия Стойко Божков (той стана директор на Института за литература през 1964 г., Минко Николов почина в края на 1966 г., вероятно става дума за времето между тези две нерадостни събития) — да разкритикува идейните слабости в труда на Арнаудов. М. Николов изпълнил поръчението, а когато излезли от заседанието, казал пред свои колеги, сред които е била и Смоховска-Петрова, че се срамува от себе си. Така беше през първата половина на 60-те години, покъсно М. Арнаудов все по-рядко ни посещаваше. По времето когато започнаха да отбелязват юбилейните му годишнини, той бе поканен да изнесе беседа пред учените от института за своята изследователска работа. Това съм запомнила от „дейността му" в Литературния институт, наблюдавайки отстрани, без да съм имала случай за личен контакт с големия учен.

ЦЕНЗУРАТА (МАЛКО ТЕКСТОЛОГИЯ)

Доза скептицизъм, както би казал акад. Арнаудов, се налага към интервютата с него и уверенията за негови мнения и изказвания. Включително и към анкетата на Искра Арнаудова, която безспорно е най-сигурното свидетелство за позициите на учения, заедно с трудовете му (излезлите преди 1945 г.) и е ценен автентичен документ. Не знаем обаче доколко публикуваният текст е отразил свободната авторова воля, доколко е имало намеса на издателската институция, в каква степен е действала автоцензурата. Обърнете последната страница на книгата: над издателските данни са посочени имената на рецензентите. Една малка, скромна, предимно мемоарна книга на 90-годишния български академик с главозамайващо научно дело е рецензирана от двама, не един, а двама авторитети в научната общност, разбира се, партийно доверени хора — Панталей Зарев и Иван Попиванов — за да се появи на бял свят! Какво по-добро свидетелство, че подозрителното отношение на официалните кръгове към смирения и непреклонен „буржоазен учен" си е оставало едно и също през десетилетията. М. Арнаудов е знаел това и не може да не се е съобразявал с този факт.

Как са били издавани неговите ценни основополагащи трудове отпреди 1944 г.? Ще посоча второто издание на монографията „Неофит Хилендарски Бозвели", което се появява 40 години след първото, в два големи тома (издателство „Наука и изкуство"), без да съм сигурна, че изтъквам типичния случай, тъй като не съм правила сравнения как е при другите му преиздадени изследвания. Въпросът има две страни, и двете са свързани с професионалната етика: какво е отношението на автора и как се държи издателят.

Текстът в първия том е подреден с умисъл. Най-напред стои краткият предговор от автора към второто издание с дата 16 септември 1970 г., следва на отделен лист заглавието Неофит Хилендарски Бозвели, след което идва уво-

което ни се внушава, не настоявам монографията да бъде приета за печат" — Леков, Д. Жизнено и интелектуално дълголетие, ерудиция, енциклопедизъм. (Предговор към посочената библиография от Кр. Гечева.)

дът — съвсем същият от първото издание заедно с първоначалната дата „София, 31 януари, 1929 г.". Категорично внушение, че позициите на автора не са се променили: ще прочетем същата книга, независимо от заявеното в предговора, че трудът е преработен основно. В първия том (до деветата от общо седемнадесет глави) почти няма текстови различия между двете издания.

Във втория том намираме осезателни промени спрямо първата публикация. Добавени са нови текстове, в които Арнаудов е взел под внимание главно данни и документи, изнесени през 60-те години от В. Смоховска-Петрова за връзките на Бозвели с полския политически деец Михаил Чайковски, както и ограничен брой други изследвания с принос за биографията на възрожденеца, публикувани след първото издание на монографията. Интересуват го само новите факти, интерпретацията им от съответните автори не го занимава. Направил е някои допълнения и композиционни промени и в главите за литературното наследство на хилендареца, въз основа на изнесеното в „Непознатият Бозвели". Изследвачът запазва характера и композицията на труда си, вгражда допълнителните данни и оценки във „вътрешната линия на изложението", тъй като за него книгата е „с органически строй, а не трупаница от факти и наблюдения" (Арнаудова 1977: 117). Постигнатата изначално органичност е така солидна, че поема на моменти значителен нов материал без проблеми за концепцията или за формата.

Несъответствията в двете издания се дължат и на отпаднали текстове. Тук ситуацията е по-неясна. Не може да се установи със сигурност кое е инициатива на атора на книгата и кое — на издателския редактор. Прави впечатление, че във втория том има много повече поправки, които накърняват характерния Арнаудовски език, дори понякога заличават нюанси на мисълта (вм. „призван да обединява и ръководи масите" — „с умението да обединява и ръководи", вм. „писателски натюрел" — „писателски талант"). Тази активна намеса, изглежда, е свързана с новото име, което се появява в издателското каре на втория том. От какви съображения е била продиктувана смяната на редактора можем само да гадаем, но тя очевидно е довела до по-голяма идейна бдителност. Отстранени са някои констатации за руската политика и за отрицателното ѝ отношение към българските църковни искания (Арнаудов 1930: 741, 747).

МИНАЛОТО КАТО (УБЕЖИЩЕ И) ТРАДИЦИЯ

След 1944 г. М. Арнаудов е пенсиониран като професор в Софийския университет. Това е благовидната официална версия. Всъщност се случи нещо друго: ученият, който десетилетия бе поддържал традиции и задавал литературоведско ниво, бе отстранен от живата съвременност в родината си, отнето му бе правото да участва пълноценно (свободно) в актуалния литературен живот не само през „трудния период", а до самата му кончина. Действително от 60-те години нататък М. Арнаудов беше признаван, издаван и честван, но никога не му бе позволено да чертае насоки, да ръководи важни проекти, да обучава кадри (бил е научен ръководител само на един аспирант по фолклористика) (Гечева 2000: 208). Контактите със съвременната му научна общност бяха строго регламентирани, допустими само в добре проконтролирани форуми (научни конференции и симпозиуми) или форми на официална парадност.

Затова не се учудвам, че е произнесъл горчивите думи, записани от Е. Огнянова през 1970 г.: „и него (Симеон Радев, б. м., Ст. Т.) го отрече Девети септември, както и мен. Но такава ни е била орисията. Главното е, че сме живи и здрави" (Огнянова 1990: 1, 8—9). Това не е примиренческа формула. За М. Арнаудов да бъде жив и здрав означава да работи, да допринася за културата на народа си независимо от обстоятелствата[6].

След политическото размразяване в края на 50-те години ученият, за да спаси от пълна забрана делото, на което бе посветил живота си с рядка всеотдайност, прие да се оттегли в миналото. По негласна спогодба с довереницте на властта, включително онези, които го признаваха. Приемаше (тук е на място думата „достолепно") честванията, званията, наградите, а чрез преиздаването на трудовете си по възможност в ненакърнения им първообраз напомняше за *онова* минало, полагаше усилия то *да живее,* вградено в актуалното време. Въдворен в отминалото, той отвори един възможен път към настоящето. Защото вярваше в традицията, толкова пъти е изразявал това доверие, тълкувайки делата на възрожденците или чрез отношението към своя учител Иван Шишманов. Знаеше, че един многолетен талантлив и високо професионален труд в духовното поле на нацията не може да бъде омаловажен нито от нови идеологии, нито от нови методи.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ: ПОВЕЧЕ МОРАЛ

Отричането и завръщането на големия учен в родната му култура през втората половина на XX в. би трябвало да се конкретизира и да се изследва с онова сериозно и вглъбено отношение към фактите, което ни завеща Михаил Арнаудов и което заслужава неговата памет. Откроява се предизвикателство за *нашата* професионална етика[7]. Не го ли посрещнем, не само че не бихме имали право, но и не бихме били в състояние да се впишем в традицията на българската научна мисъл.

[6] Има и други становища за ситуацията, които според мен са твърде елементарни, битовизирани, далеч от висшата цел, на която М. Арнаудов бе подчинил научното си творчество, и с прибързани заключения, че той е бил „интегриран в системата" (Вл. Свинтила. Една вражда: Симеон Радев — Михаил Арнаудов. — Литературен форум, № 31, 1933), че е „капитулирал" пред тоталитарния режим (Тр. Радев. Нямаше „вражда" между Симеон Радев и Михаил Арнаудов. — Литературен форум, № 35, 1993. Извън посочения неприемлив извод, статията съдържа убедителни аргументи за общото между двамата изтъкнати български интелектуалци).

[7] Ще посоча и тук като добро начало споменатата по-горе публикация на Р. Димчева.

ЛИТЕРАТУРА

Арнаудова 1977: Арнаудова, И. Михаил Арнаудов. Човекът и ученият. Литературна анкета и характеристика. С., 1977.

Арнаудов 1958: Арнаудов, М. Към въпроса за неустановеното литературно наследство на Христо Ботев. Ботевият дял във фейлетоните „Знаеш ли ти кои сме?“ – Известия на Института за българска литература, 1958, № 7.

Арнаудов 1930: Арнаудов, М. Неофит Хилендарски Бозвели. 1930, с. 741 (2. изд. т. 2, с. 400), с. 747 (2. изд. т. 2, с. 409).

Генов 1983: Генов, Кр. Михаил Арнаудов. С., 1983, с. 58.

Гечева 2000: Гечева, Кр. Михаил Арнаудов. Библиография. С., 2000, с. 208.

Динеков 1982: Динеков, П. Михаил Арнаудов. — В: „Литература и култура“, С., 1982, с. 353.

Живков 2000: Живков, Т. Ив. „За Михаил Арнаудов — осем години по-късно“ – В: Арнаудови четения. Сборник доклади и съобщения. Т. 1. Русе, 2000, с. 8.

Огнянова 1990: Огнянова, Е. Неизвестното в житейската одисея на Михаил Арнаудов. – Досие, № 4, 1990, с. 1, 8–9.

„НЕПОЗНАТИЯТ БОЗВЕЛИ". СТРАСТИ ПО *ИСТИНАТА*

Бисера Дакова

Притежанието прави човек спокоен, ленив, надменен.

Лесинг

Непоколебимо позитивистичният дискурс на М. Арнаудов в книгата „Неофит Бозвели. Личност, дело, епоха" (1971 г.) е задействан от една, може би недотам скрита апория. Той не постановява *факта* като епистемологична окончателност, отвъд която не би могло да се отиде; той е встрастен в *следата* — в нейното издирване, улавяне, демонстриране и поради това воюва неспирно със загубата ѝ, компетентно попълвайки *празниите* в знанието. Тази разточителна емпиричност, настойчивото взиране в една отдалечена епоха, което, вместо да я приближи до нас, все по-сигурно я отдалечава, затваряйки я в темпоралната ѝ недостъпност, е подчинено на една цел: по всевъзможни начини да се компенсират липсите, да се слепят наративните процепи и се постигне плътен, убедителен, цялостен разказ. Този подстъп към миналите събития е по-скоро „естественонаучен", тъй като — както по-нататък ще се уверим — тук се „разплита" онази детерминистка каузалност, при която следствието е равно на породилата го причина, игнорирани са всевъзможните изненади и непредвидимости, а това дава възможност за въвеждането на повторителност в събитийния ход, представяна от М. Арнаудов като типичност на епохата и средата[1].

Енциклопедизмът, плод на неуморно трупаните свидетелства, документи, аргументи и аналогии, е възправян тук срещу непотушимата енигматика на един величав образ от миналото. И ако за личността на Неофит Бозвели — въпреки отчаяните усилия на изследователя — е извънредно трудно да се посочат преки биографични данни, то тогава неусетно, в процеса на писането, се оформя *биография на епохата*. Обаче подобно биографизиране на изтеклото време черпи интенциите си именно от текстовете на „загубения в мъгла" Неофит Петров Котлянец, а също и от текстове на други автори, привлечени тук като *свидетели* на билòто. Така реалността на факта, на действително случилото се е своеобразен екстракт, потвърждение или начин на тълкуване на фикционалната текстовост (в случая с *фикционално* обозначаваме не само Неофитовите диалози и речи, но и писмата му, както и всякакъв род документи, оцелели от писмовната му практика). Маниерът да се употребяват Неофитовите съчинения (и далеч не само те) като надеждни за времето *свидетелства* е обоснован още от Ив. Д. Шишманов през 1901 г. в студията му „Един непознат труд на Неофита Бозвели". Но през 70-те години на XX в. М. Арнау-

[1] Гадамер (Гадамер, Х.-Г. История и херменевтика. С., 1994, с. 69) дефинира същината на подобно обзиране по следния начин: „...да се проследят отделните нишки и така да се опознаят изолираните процеси чрез причиняващите ги фактори".

дов ще превърне уповаването в текста документ в своя рутинна практика: така например, ако будният крайдунавски град Свищов е представен посредством Неофитовото му описание от 1835 г., то подкрепящите го по-нататък „аргументи“ на други автори следват набелязаните от него тематизации[2]. Навярно заради документалистичната изрядност в писането на Арнаудов през 70-те години на XX в., ни се струва напълно в реда на нещата фигурата *Бозвели* да се появи — в смътните си биографични контури — след средата на първия том, т.е. едва на с. 269, където съответният параграф красноречиво е озаглавен „Празнини в биографията на младия Неофит“.

До тази страница текстът преизчерпателно ни е занимавал с какви ли не странични истории: с генезиса на кърджалийството (само защото Неофит Бозвели често сравнява в диалозите си гръцките владици с кръвожадни кърджалии); с генезиса на българския национализъм, парадоксално зароден под влияние на елинизма; с проблематиката на езика, езиковите полемики и пр. — тези теми не винаги са пряко засегнати от Бозвели, но по сложен, опосредстван път са провокирани от творчеството му. Появата на протагониста в Арнаудовото изследване е ретардационно отлагана, тъй като цялостната история на живота му не може да се почерпи от оскъдните данни, но от позициите на документалната оскъдност могат да се градят аналогии, да се изричат хипотези, често пъти по-безапелационни от установените факти: *„Неофит живее в хилендарския метох в Свищов и върши с разрешение и съгласие на търновския митрополит (към чиято епархия спада градът) духовна служба, изповядва, проповядва, учи – както показват приведените вече писма от български общини, които изпросват от Хилендар свещеници и учители. За да има право да върши всичко това, Неофит ще се е сдобил сигурно и с позволително писмо от търновския владика; текстът на позволителното и кръгът на службите ще са били навярно в духа на следното типично писмо, издадено по-късно, на 20.IV.1840 г., на един таксидиот от Рилския манастир (и повторно все тогава на таксидиот от Синайския манастир, понеже този род документи са се писали по шаблон...)“* (Арнаудов 1971: 309).

Позволих си по-дълъг цитат, защото той онагледява прехода от малко известното (Неофитовото таксидиотство и учителстване в Свищов) към *типичното*, което го допълва. Преизказното наклонение, към което прибягва М. Арнаудов, за да внуши достоверността на тази типична ситуация, изразява в случая условното, хипотетично говорене, но на практика фактът и догадката (в стил „навярно ще е било така“) са неразривно сплетени и неразграничими ед-

[2] По-нататък изследователят подхваща следните теми, зададени от Неофитовото „Землеописание“ (1835) — търговия, училищно дело, духовен кръгозор на свищовлии. Вж. Арнаудов, М. Неофит Бозвели. Личност, дело, епоха. Т. I. С., 1971, 319—321. Че М. Арнаудов залага изцяло на документи, показания, свидетели и пр., доказва и предпочитанието му на „разпитната метода“ на Бине: „...аз подтикнах през 1911 г. поета П. К. Яворов към множество **показания** (п. м., Б. Д.) с психографски характер...“, признава М. Арнаудов в „Основи на литературната наука“ (С., 1942, с. 307). В този смисъл е знаменателно, че в литературнотеоретичния си труд Арнаудов ще се опита да дефинира позитивистично и „несъзнаваното“, упорито избягвайки употребата му у Фройд, не забелязвайки психоанализата и позовавайки се на непопулярни днес авторитети — Рихард Вернер, Емил Гайгер и др.

но от друго нива. Изследователят се обляга на документа, изготвян по шаблон, както и на произвелата го привична ситуация. След като липсва уникалното свидетелство, то липсата му безпроблемно би могла да се замести от наличния фонд, въпреки че той се отнася до съвсем други лица. В изследването, посветено на Бозвели, всъщност тече непрестанна подмяна на обекта: титаничната фигура на заточеника, оратора, книжовника и т.н. нерядко е редуцирана, свеждана е до повтарящото се, до характерното, но и до баналното за онова време[3]. Фигурата *Бозвели* на свой ред се превръща в детайл, в подробност от пейзажа на един фактологически неизчерпаем период. С привидна лекота уникалното е внедрено в режима на епохата, заработва според представите за нейния културен контекст. Изцяло в разрез със схващането на Гадамер за уникалността на човешката история, респективно на наблюденията в науките за духа, М. Арнаудов разказва историята като предвидима, повтаряща се, предугаждана, видима в своята логична разстилаемост.

Неслучайно М. Арнаудов нарича литературния историк „пророк на станалото" (Арнаудов 1967: 291) — неговите изследвания, сред които „случаят Бозвели" е навярно най-яркият пример, залагат изцяло на антиципацията[4]. Не би могло и да бъде другояче в писане, което — по ипполитеновски — дискретно подменя реконструкцията на изключителната индивидуалност с реконструирания образ на нейната среда. Сякаш писането тук буквално въплъщава афористичния постулат на Ип. Тен: „*Ние искаме да знаем как при наличността на градина и на пчели ще има мед в кошера*" (Арнаудов 1942: 183).

Но въпреки скрупульозното привеждане на все нови и нови факти, телеологично устремени към *истината*, въпреки че последната книга за Бозвели е в някакъв смисъл санкционираща спрямо всички предишни писания на М. Арнаудов, тя създава впечатление за обратното: *истината* остава все така отворена, непълна, неокончателна; изплъзва се от фиксации, неизречима и непроверима е и точно поради това е подменяна — явно или не — от логически хипотези и мъчителни догаждания, разкривайки по този начин нови полета на търсене, които са неизбежно спекулативни. Всъщност в този последен етап от писането за Бозвели търсачеството на М. Арнаудов от предишните десетилетия е овладяно. Мотивът *търсене*, изникващ неподправено в по-ранните му книги, сега целенасочено е изличаван от енциклопедичните наслагвания, които

[3] В очерка, посветен на Ипполит Тен (вж. Арнаудов, М. Основи на литературната наука. С., 1942, с. 182), е посочена като съществена следната отлика на неговия подход: „...всичко единично се губи в рамката на общата характеристика, на големите закони". Явно е, че в собствените си изследвания Арнаудов плътно се придържа към това емпирическо свръхизчерпване на епохата, което неизбежно води до издребняване на нейните основни фигури. На стр. 42—43 от същия труд той признава: „Но каква малка величина става този Паисий от гледище на историка, зает с националното възраждане на целия близък Изток през XVIII и XIX в... Паисий остава една фигура на заден план..."

Не е без значение и евентуалната повлияност на Михаил-Арнаудовия подход от респектиращия труд на H. A. Korff. Geist der Goethezeit. Leipzig, 1955, прилежно реферран в „Основи на литературната наука" (с. 318). Патосът на Корф се изразява именно в преобръщането на литературната история в идейна, т.е. в опита „да се нанижат на нишката на една идея предполаганите като известни факти" (вж. Korff, H. A. Op. cit., S. VII).

[4] В смисъла, който влага в това понятие Х.-Р. Яус (вж. Яус, Х.-Р. Исторически опит и литературна херменевтика. С., 1998, 222—223).

потискат усещането за липса, празнота и невъзвратима загуба. *Истината* е подменена с *тематизираното* (Еманюел Левинас) — т.е. с херметични познания, лишени от диалогичност, или казано в термините на Бубер и Левинас: това грандиозно струпване на познания изцяло е изличило контакта с *Другостта*[5]. Второто, разширено издание на изследването от 1930 г. причудливо синтезира емпиричната кумулативност с одързостеното ѝ подронване — един патос, който е основополагащ за книгата „Непознатият Бозвели" от 1942 г.

* * *

Амбивалентният — обследван и неизяснен — образ на Бозвели е една от първите провокации за М. Арнаудов, насочили го въобще към Възраждането. С основание би могло да се твърди, че първият биографичен очерк „Неофит Бозвели" (сп. „Отечество", г. II, 1915, кн. 4 и 5) е по-скоро импресионистичен, отколкото научно издържан; съдържащ подобаващата доза патриотизъм, както би следвало да се очаква от текст, поместен в издание, чиято задача е да буди воински дух и национална гордост. В този първи очерк Арнаудов се отнася безкритично към източниците си: книгата на Йордан Попгеоргиев „Неофит Бозвели като борец за църковната ни свобода" (1911), Ив.-Шишмановата студия „Един непознат труд на Неофита Бозвели" (1901) и мемоарният очерк на Петко Славейков, който не е упоменат от автора, но се долавя между редовете... С основание би могло да се твърди, че Арнаудовият очерк не само се родее със, но и структурно наподобява изследването на Йордан Попгеоргиев, разполагайки в сходен ред същите „аргументи": стихотворната сатира на Петко Славейков срещу търновските владици, цитати из съчиненията на Неофит, както и извадки от писмата му. Подобно на Попгеоргиев, и Арнаудов ще избере за финал на текста си откъси — в стихове или проза — из писмата до Андрей Робов. Безрезервното заемане на сведения би могло да се оправдае с някакъв начален етап в познанията за Неофит Бозвели, когато епистемологичното все още не е абстрахирано от „романното", анекдотичното, фантастическото[6].

Ив.-Шишмановата студия от 1901 г. сериозно накърнява безпроблемния образ на Бозвели, задавайки всъщност до голяма степен проблематиката на М.-Арнаудовите търсения в следващите години: насочването към генезиса, към прототипа и към общото между текстовете, спомогнало за по-прецизната им хронология; както и установяването на *авторовата идентичност*. Но цели-

[5] Имам предвид опозицията на Бубер *Ти – То*, при която с *То* се обозначава светът на веществеността (die Dinglichkeit), обгледана от дистанцирания поглед на изследователя, на учения. Вж. Buber, M. Einsichten (Aus den Schriften gesammelt). Inselverlag, 1965, S. 9. Според Ем. Левинас *тематизираното* е недиалогично, то е „действителност без действителност". Вж. Левинас, Ем. Тоталност и безкрайност. С., 2000, с. 40.

[6] По-късно в този дисквалифициращ ред ще попаднат Петко-Славейковите спомени: „разказва някои анекдоти, които не вдъхват много вяра"; „странна смесица от поезия и затъмнена истина" (вж. Арнаудов, М. Неофит Бозвели. Т. I. С., 1971, с. 540). Но въпреки очевидното неверие, което будят, Петко-Славейковите „данни" са взети под внимание, тъй като запълват много важни празнини в наратива: „Но понеже другите извори мълчат напълно върху този епизод, ще скицираме само в главни линии неверотан-валиде..." (вж. Арнаудов, М. Цит. съч., с. 486).

ят този скептицизъм към втвърдените факти, безпокойството от непроучената истина, от това, че няма налице и два реда, изписани лично от ръката на Неофит, сякаш не досягат Арнаудов в периода на първоначалния му интерес към Възраждането. До разкритията в 1931 г. той като че ли само придобива нови потвърждения на вече известното и пише първообраза на изследването си от 1971 г., отличаващо се с позитивистичната си добросъвестност. И втората важна извороведска студия на Шишманов от 1926 г. не ще пробуди у Арнаудов никакви по-силни търсачески амбиции. Той изживява все още — спрямо Бозвели — своя некризисен период, когато фактите имат безсъмнена стойност и са приемани априори. Именно от 1915 до 1928 г. трае съграждането на фактологичната реалност посредством фикцията на разнородни текстове, при което изследването неусетно получава инверсивен характер — в „Неофит Бозвели. Личност, дело, епоха" (1930) епохата предшества и доминира личността...

През 1931 г. Арнаудов изнася „непознатия до сега фрагмент на „Мати Болгария", който решава изведнъж някои тъмни въпроси относно възникване и език на оригинала" (Арнаудов 1931: 6). Употребена е метафората за падащото като гръм от ясно небе събитие[7]. Неподозираната находка изцяло преосмисля реда в наличния фонд, променяйки принципите и критериите на неговото структуриране, пораждайки за първи път претенции към „формата" на текста: „*възстановяване на всички тези черти и свойства на езика, тъй като те не са безразлични за разбиране и характеристика на оригинала*" (Арнаудов 1942: 17). Фактът вече е видян като *артефакт*, като уникат със специфичен облик, като автентизъм, налагащ корекции в наличното и радикално усъмняване в неговата достоверност. Извороведската студия на М. Арнаудов от 1931 г. за първи път постулира и фундаменталното по-сетне за мисленето му понятие *следа*, въвеждайки станалия по-късно почти обсесивен за писането му мотив *търсене*. Тук е набелязана и така важната М.-Арнаудова техника на справяне с текстовете-аргументи: ***оцялостяването на фрагмента***. „Мати Болгария" е съзряна в два плана: като обособен в своята автентика, изолиран, завършен текст и като текст в процеса на своето пораждане, съзряване, приключване, текст, който е проследим в развоя на своите варианти. И ако през 1915 г. Арнаудов изцяло се е уповавал на журналния вариант на диалога, публикуван в „Периодическо списание" през 1874 г., без помисъл за каквито и да било упреци към „некритическото му филологическо изнасяне", то от 1931 г. ценността на изчезналия оригинал прогресивно нараства за сметка на подправения и цензуриран вариант на В. Друмев.

През 1942 г. обаче, в предговора към книгата си „Непознатият Бозвели" Арнаудов ще оповести откриването на предчувстваната цялост, на оригиналния диалог, собственоръчно изписан от Бозвели. Полемичното предисловие на тази книга разгръща упоителната история на търсачеството: „находката" е укривана по разни места — из неподредените архиви на нищо неподозиращия

[7] Вж. Яус, Х.-Р. Исторически опит и литературна херменевтика. С., 1998, с. 12. С този акт М. Арнаудов внася дисонанс в безотказната аналитичност на събитията — на практика той допуска *случайността* и *чудото* в своето историографско писане, а това нарушава съвършените каузални симетрии в историята му за Неофит Бозвели. Вж. Гадамер, Х.-Г. Цит. съч., с. 59.

митрополит, из „затулените ръкописи“, приютили ценното наред с незначителното. Всъщност пълният текст на диалога е в научно обращение още от 1908 г., когато В.-Друмевият сродник Панчо Павлов последователно го предоставя за анализ на професорите Б. Цонев и Ив. Д. Шишманов, които недовиждат поразителната различност на оригинала спрямо цензурираната му версия в „Периодическо списание“ и на практика по никакъв начин не отбелязват „находката“. М. Арнаудов усеща в себе си призвание да „изнесе на свят... автентичния, неподправения текст“, което му дава право да мисли за себе си като за учен с мисия, назовавайки се патетично „биографа на Бозвели“. Заслугата му се състои именно в *акта на изнасяне*, т.е. — в осветляването и подреждането на хаоса, в съграждането на нов рецептивен образ на Неофитовите ръкописи. Всъщност текстът на „Мати Болгария“ не е изровен сега из архивите, а едва сега е настъпил повратен момент в рецепцията му, когато става наложително да се обяви и валидизира неговата изключителна *археологическа* стойност. Идва моментът, когато трябва да се отмени досега властвалата журнална версия с нейния неправомерен спектър цензурирания (от заличаването на графическите особености през прецизирането на синтаксиса и стила до отстраняването на неудобните политически възгледи). Възстановена е „стъписващата другост“ (Яус) на „Мати Болгария“ — т.е. вариантът, мислен и създаван за читателя от 40-те години на XIX в., върху чиято „чистота“ произволно са нанасяни белезите на 70-те години — поредица от действия, заклеймени от Арнаудов като „външен ретуш“, „опустошавания“, „безотговорна манипулация“.

Изнасянето на оригинала предизвиква серия повторни „изнасяния“ на публикувани преди това по копия Неофитови текстове, чиито оригинали са намерени едва сега или по-скоро, чиито оригинали са припознати като извънредна стойност в този повратен момент. Актовете на *коригиращи* публикации необикновено силно раздвижват статичните представи за Бозвели. Оттук насетне изнамирането, *изнасянето* е постулирано като безкрайна верига действия: „*Опитът показва, че не би трябвало в никой случай да се туря точка на търсенето и да се смята, според това, всяка проблема за уяснена само въз основа на достъпния досега материал*“. *И още:* „*...някои частични открития са винаги възможни, щом непредвиден случай ни постави пред неподозирани по-рано извори и свидетелства*“ (Арнаудов 1942: 308). Изследователят обаче не бива да залага на случайността, сполитаща го внезапно, а сам би трябвало да предусеща, да предизвиква, активно да издирва *следата*: „*Нещо от тия задържани ръкописи и нещо от преписката, която води Неофит с Хилендарската манастирска управа или с отделни старци и други лица, може да се съхранява още в изоставените и затулени книжа на манастира*“ (Арнаудов 1942: 308)[8]. През 1942 г. настъпва парадигматичен обрат в отношението на изследователя към неговия обект на изследване: неизвестното, неустановеното, *непознатото* е въздигнато в епистемологична ценност, докато онова, което е вече оповестено, опубличностено, се превръща в подстъп към него. Книгата „Непознатият Бозвели“ може да се чете по-скоро като апология

[8] Арнаудов, М. Пак там, с. 309. В този смисъл изследването на Надя Данова „Малко познат ръкопис на Неофит Бозвели?“ (вж. Възрожденският текст. С., 1999, 301–307) потвърждава насоките на така зададеното от М. Арнаудов издирване.

на търсенето, отколкото на откритото — позитивистичната увереност тук отпада от само себе си, границите на *следене* и изследване могат да се отместват до безкрай.

През 1971 г. М. Арнаудов озадачаващо помества във второто, разширено издание на „Неофит Бозвели. Личност, дело, епоха" предговора, написан на 31.01.1929 г., който дословно повтаря предисловието от първото издание на същото изследване от 1930 г., когато все още оригиналният текст на „Мати Болгария" не е намерен. Наистина прокрадва се едно уточнение за наличието на оригинала сега, но полемичните интонации от 1942 г. са напълно приглушени. Във втория том на това достолепно изследване при анализа на „Мати Болгария" са припомнени произволните поправки на В. Друмев, но с овладения тон на онзи, който притежава *истината* и за когото нейното установяване и налагане е вече отминала фаза. Изследването от 1971 г. е обогатено фактологично, но не и с нови изследователски концепции. Всъщност то възпроизвежда усилията от 1930 г. по събиране, систематизиране и уплътняване на материала. Но сега сякаш методът ***оцялостяване на фрагмента***[9] е позагубил малко от блясъка на някогашната си спонтанност, престанал е да бъде иновативен, превръщайки се в стабилност и рутина в погледа на изследователя. И може би търсенето тук се съдържа в непрестанното отклоняване на разкритията все по-назад — времето на Неофит Бозвели е прояснявано и тълкувано чрез взирането в духа на предхождащите го епохи.

ЛИТЕРАТУРА

Арнаудов 1971: Арнаудов, М. Неофит Бозвели. Личност, дело, епоха. Т. 1. С., 1971.

Арнаудов1967: Арнаудов, М. Личности и проблеми в европейската литература. С., 1967, с. 291.

Арнаудов 1942: Арнаудов, М. Основи на литературната наука. С., 1942, с. 183.

Арнаудов 1931: Арнаудов, М. Неофит Бозвели и първообразът на неговата „Мати Болгария. С., печ-ца „Графика", 1931, с. 6.

Арнаудов 1942: Арнаудов, М. Непознатият Бозвели. С., 1942, с. 17.

[9] Дали тези археологически аспирации не се зафомят у М. Арнаудов още в началото на XX в., когато се заема със задачата да резюмира сензационни открития посредством антиципирането им. Вж. Арнаудов, М. Разкопки и открития в Месопотамия. Отпечатък от годишника на III Софийска мъжка гимназия. С., 1907.

МИХАИЛ АРНАУДОВ И ПРОУЧВАНИЯТА МУ ЗА АВТЕНТИЧНОСТТА НА ТЛЕННИТЕ ОСТАНКИ НА Г. С. РАКОВСКИ

Миглена Иванова, Николай Вуков

В началото на четиридесетте години Михаил Арнаудов публикува студията си „Г. С. Раковски пред потомството" (Арнаудов 1942а: 1—68), в която проследява постмортална биография на Раковски: погребението му в Букурещ през 1867 г., тържественото пренасяне на костите му в България през 1885 г. в навечерието на Съединението, оставянето им на временно съхранение в църквата „Св. Неделя" и преместването им на тавана на църковното настоятелство на същата църква, след като по щастлива случайност те оцеляват след атентата през 1925 г. Студията е своеобразна обосновка на последвалото помпозно пренасяне на костите в старата котленска църква „Св. Петър и Павел".

Изследването продължава линията на по-ранните проучвания на Арнаудов върху редица от най-забележителните личности, белязали Българското възраждане, но и поставя един своеобразен завършек на проучванията му за Раковски, чийто поетически и научен наивитет Арнаудов отчита, но чийто патриотизъм и усилия за повдигането на националното съзнание цени изключително много. В него се анализира проблемът за автентичността на тленните останки на Г. С. Раковски, но също и характерът и развитието на култа към великия ни революционер. Написан със съзнанието, че е необходим и дължим на героя и на нацията научен принос, трудът на Арнаудов сам по себе си е част от утвърждаването на култа към Раковски и продължение на следосвобожденските тенденции в това отношение.

Настоящият доклад е опит да се разгледат тези идеи, както и да се обърне внимание на тази студия на Арнаудов, която по неизвестни за нас причини не е достатъчно популярна и не е включвана в подборките от негови работи[1].

[1] Днес е трудно да се изяснят по неоспорим начин причините, поради които студията на Арнаудов така и не става популярна. Заслужава обаче да се отбележи, че тя съдържа пряко обвинение затова, че атентатът през 1925 г. в църквата „Св. Неделя" е взел невинни човешки жертви (Арнаудов 1942а: 59). Не бива да се забравя и че през двадесетте и тридесетте години — времето, в което Арнаудов активно проучва различни аспекти от живота и делото на Раковски, — от личността на великия ни революционер се интересува и социалистическият трибун Георги Бакалов. Той определя като по-ценно документалното наследство от архива на Раковски и настоява за неговото издаване, заедно с всичките му литературни трудове в пълен обем, като гаранция за това буржоазията да не използва националните ни герои, и в частност Раковски, за свои мобилизационни цели (Бакалов 1924: 9; Бакалов 1934: 3—4). Бакалов отправя и някои директни нападки срещу Арнаудов, че не откривал класовото чувство у Раковски и затова издавал трудовете му със съкращения (Бакалов 1924: 12—13; Бакалов 1934: 28).

Парадоксален в това отношение е фактът, че тя не е била известна на екипа антрополози от БАН под ръководството на проф. Йордан Йорданов, изследвали в началото на осемдесетте години на XX в. на място в Котел костите на Раковски и по безспорен начин установили тяхната автентичност на базата на анализа на костния материал (срв. Йорданов 2002: 77—102)[2]. Така заключенията на забравената студия на Арнаудов за автентичността на тленните останки на националния герой, може би по ирония на съдбата, са всъщност препотвърдени.

Проучването на Арнаудов съдържа важни от методологическа гледна точка податки, като например как се изгражда „легендата за Раковски" (Арнаудов 1942а: 16); какви средства Арнаудов използва, за да докаже автентичността на костите; какви са разсъжденията му за това на кого принадлежат костите на Раковски, къде следва да се съхраняват и пр. Именно на тези няколко въпроса ще се спре настоящият текст.

1. МЪРТВОТО ТЯЛО И КУЛТЪТ КЪМ ГЕРОЯ

Написаното и стореното от Арнаудов относно тленните останки на Раковски далеч надхвърля методологията на „биографичното" и „феногафичното" изследване (т.е. на свързаната с потребностите на масовата психология „легенда" за великата личност). Стъпвайки върху теоретични разработки, аргументиращи необходимостта както от едното, така и от другото, Арнаудов умело и убедително очертава посмъртната биография на Раковски. Приносът

Освен това изказва съмнения относно автентичността на костите на Раковски (Арнаудов 1942: 61) и твърди, че буржоазията разбутва „в гробовете им крупни и едри 'светци' от далечната и близката история, за да се покажат на трудовите маси и на тяхната младеж образци: на такива, бъдете, родолюбци, а не безотечественици, строители, а не разрушители, всякакви чешити, но по никой начин комунисти". Вероятно тъкмо затова патосът на студията на Арнаудов — за щастливото избавление на костите в Св. Крал и за „евакуацията" им в Котел, която обаче се превръща в мощно мобилизиращо шествие през българските земи, е бил неудобен след 9 септември 1944 г. Показателно е също, че историографията ни от този период следва линията на издаване на архива и другите документи, свързани с Раковски, а проблемът за тленните му останки и за посмъртната му биография задълго остава встрани от научните интереси. Съвсем логично студията на Арнаудов, публикувана през 1942 г., така и не влиза в научно обращение и е практически забравена.

[2] След като в първото издание на цялостния си труд за Раковски от 1922 г. проф. Арнаудов спира до погребението му в Букурещ (Арнаудов 1922: 88), в края на второто издание на труда си за Раковски той със задоволство, но скромно отбелязва, че съгласно предсмъртната воля на великия покойник костите му са „положени в художествено изработен саркофаг в мавзолея на заслужилите котленци — стария [котленски] храм „Св. Петър и Павел" (Арнаудов 1942б: 95). Малко изненадващо в третото издание на същия труд на Арнаудов (Арнаудов 1969: 92) срещаме този текст с незначително на пръв поглед изменение. Тук вече се говори за „саркофаг, който се пази временно в мавзолея на заслужилите котленци, стария храм „Св. Петър и Павел". Очевидно идеята костите на Раковски да се препогребат в специален мавзолей вече е съществувала в края на шестдесетте години на XX в., но тя се реализира почти две десетилетия покъсно. Мавзолеят е построен на площад „Възраждане" в гр. Котел.

му се състои главно в представянето на едно цялостно феноменологично посмъртно изследване, което самият Арнаудов определя и „като показалец за времето и за средата". В него ученият обръща специално внимание на възпоменанието и почитта след смъртта като един от *„факторите, които допринасят най-много за възвеличаването на историческата личност и за създаване на легендарен ореол"* (Арнаудов 1942а: 3—15). В този смисъл работата му прераства в изследване на една много актуална днес, но изпреварила времето си през четиридесетте години на XX в. тема: темата за специалния мъртвец. Отношението към мъртвото тяло и към ролята на мъртвия в културата, макар и разработвано от българската наука преди Арнаудов, получава задълбочен анализ и цялостно осмисляне именно при него. Любопитно е например, че в края на тридесетте години на XX в. имаме първия опит за пълно и системно представяне на погребението при българите — този на Христо Вакарелски (Вакарелски 1939). Но докато Вакарелски поглежда към погребалните практики от гледна точка на традиционните представи за смъртта и мъртвеца, при Арнаудов фокус на изследването е специалният мъртвец и неговата роля в изграждането на националната идентичност, памет и история.

Отчитайки тщеславието на Раковски, който сам подхваща „легендата" за себе си, като оставя редица автобиографични трудове, декларации и завети, Арнаудов акцентира върху известността на Раковски като революционер и автор на „Горски пътник", върху волевата сила, с която Раковски въздейства магически на съвременниците си, върху големите му *„душевни напрежения в името на една обща народна задача, в която с право се съзира отказ от личен интерес и белег на нравствена мощ"* (Арнаудов 1942а: 18; 29—32). Наред с факторите, допринесли за славата на Раковски още приживе, Арнаудов отделя важно внимание на смъртта на Раковски във връзка с изграждането на „легендата" за него с ясното съзнание, че *„дойде ли смъртта на ценна сама по себе си личност, тутакси настъпва едно повишено настроение на преклонение и възторг, което влияе нататък и върху историческото схващане"* (Арнаудов 1942а: 11—12). Арнаудов подчертава колко съществен за изграждането на посмъртната слава на Раковски е фактът на трагичната му смърт и това, че дори и болен той работи всеотдайно за освобождението и независимостта на българския народ (Арнаудов 1942а: 24). Ученият отчита създаването на особената ситуация на нестабилност и объркване в революционното ни движение през 1867 г., изразена в тревогата от болестта на Раковски и посрещането на вестта за смъртта му като удар, както и това, че кончината му има важно значение за утвърждаването на традицията за Раковски като титан на революционната борба, „равен на който до 1867 г. изобщо не съществува" (Арнаудов 1942а: 35—36). Погребението на Раковски в Букурещ, на което присъстват хиляди българи, някои румънски сановници и представители на великите държави, има елементи, характерни за държавно погребение, макар в този момент да няма българска държава и държавна територия (Арнаудов 1942а: 12).

Особен символен смисъл и роля в изграждането на образа на Раковски като „специален мъртвец" има пренасянето на останките на Раковски у нас в навечерието на Съединението през 1885 г. — идея, породена от значимостта на култа към Раковски в новоосвободена България (изразен в повсеместното разпространение на портрета му, в създаването на литературни произведения за него и т.н.) и от съзнанието, че гробът му е оставен да тъне в забрава извън

пределите на родината (Арнаудов 1942а: 15—17; 38—39). Както отбелязва Арнаудов, починът за пренасянето на тленните останки е *„добивал двойния смисъл на пиетет към човека от миналото, на повторно и по-тържествено погребение, което трябва да надмине по внушителен замах стореното през 1867 в чужда страна и на засилване на патриотичното въодушевление за предстоящи важни събития*" (Арнаудов 1942а: 15). Всеки един детайл и дори наглед незначителна подробност имат своето важно място и значение в очертаване образа на великата личност. Педантично изчерпателен и прецизен, Арнаудов се спира подробно на подбудите и технологията на пренасянето на костите — на молбата за спомоществователство на сестрата на Раковски за издаване на неговите трудове; на решението на Русенското опълченско дружество от февруари 1885 г. да се позволи на комисия да изрови и пренесе костите на революционера; на настояването на сестра му Неша да се спази заветът му да бъде погребан в родния му град; на претенциите за собственост върху костите на Раковски; на детайлите при отварянето на гроба и намирането на костите и на тържествената церемония по пренасянето им; на посрещането им в София и пр. (Арнаудов 1942а: 45—55). По-късно, въпреки унинието във връзка с националните катастрофи и невъзможността да се стори достойното с костите на Раковски, ореолът около героя се доизгражда във връзка с 50-годишнината от смъртта му през 1917 г., с подготвеното издание за него и с организираното в Народния театър литературно утро по случай сто години от рождението му през 1921 г. (Арнаудов 1942а: 55—56).

Към цялата тази бляскава, дълга и многоетапна „легенда", идваща съвсем заслужено, като се имат предвид приносите на Раковски за националното ни освобождение, Арнаудов не пропуска да представи и някои от контрааргументите срещу подобно величаене (Арнаудов 1942а: 18—27). Оборвайки ги като продиктувани от неадекватна историческа оценка или от лично отношение към Раковски, Арнаудов настоява за тон на почитание към паметта и костите на великия мъртвец, съчетан с трезва оценка на историческата му значимост. Освен това, според учения почитането на паметта на специалните мъртви е свързано с една колективна потребност: неотстранимото желание да се зачетат смъртните останки на героя, да се издигат паметници и да се осветяват места, свързани с неговия живот, с което да се създадат примамливи цели за всенародно поклонение (Арнаудов 1942а: 28—29).

Със студията си и цялостното си участие в дискусиите около пренасянето на костите Арнаудов вписва Раковски в една „политическа икономия на безсмъртието" (Bauman 1992: 53), икономия, която придава на специалните мъртви в дадена общност съществуване по-дълго от живота и по-силно от смъртта. Имаща своите корени в митологично интерпретиране на мъртвия в архаичните култури и ярко изразена например в особеното място на светеца в християнската религия, тази политическа икономия има специфични форми на проява в епохата след Просвещението (или както твърди цитираният от Арнаудов Буркхард, още по времето на Ренесанса — Арнаудов 1942а: 8—9), когато голяма част от ролята и функциите на специалните мъртви биват поети от националните герои. Погледнат от една по-широка историческа перспектива, случаят на пренасянето на костите на Раковски като част от процеса на изграждането на култа към него не може да се разглежда като изключителен. Като се започне от повторните тържествени погребения на героите на Френската революция, препогребвания на национални поети като Т. Шевченко и П. П. Негош например

или тържественото пренасяне на костите на героите на националните революции в Европа, периодът от края на XVIII в. насам все повече бива свързан с едно повишено внимание към това костите на тези мъртви да бъдат пренесени в границите на националната държава и изложени за всенародно поклонение на специално избрано място[3].

Важно е да се отбележи в тази насока, че ангажираността на Арнаудов с националния култ към костите на Раковски, още повече в навечерието на Втората световна война и при нееднородното отношение към тяхната автентичност в обществото, има не само чисто научна, но и обществена значимост. Сама по себе си тя не е изненадваща. Не трябва да се забравят инициативите на Арнаудов по поставянето на паметни плочи на великите котленци през 1933 г.; личното му ангажиране в разговори със Св. Синод за изграждане костница на националните герои в криптата на храма „Ал. Невски" като място на полагане на заслужилите за „народ, държава и православие", където да бъдат положени и костите на Раковски; а също и включването му в тържествата и церемониите по пренасянето на костите на Раковски в Котел, последвали написването на студията. Всички те насочват към едно любопитно съвместяване у Арнаудов на общественика (активно ангажиран в дейности, свързани с „политическата икономия на безсмъртието") и на учения (разглеждащ явленията от обществения живот в предимно рефлексивна светлина). С това, както и със специфично избрания подход при извършването на постмортално изследване, с изчерпателността в откриването и боравенето на източници, с прецизността в позоваването и интерпретирането на доказателствения материал, с цялостното критично и рефлексивно отношение на Арнаудов към биографичния подход в тесния смисъл на думата студията запазва своето методологическо значение и днес.

2. „МЯСТО ЗА ОСПОРВАНЕ НА ПРОТОКОЛ И ПОКАЗАНИЯ НЯМА": АВТЕНТИЧНОСТТА НА ТЛЕННИТЕ ОСТАНКИ

Според Арнаудов съдбата на костите на специалните мъртви е неотменна част от постморталните биографии и към нея трябва също да се прилагат способите на биографичното и фенологичното изследване. В случая с Раковски акцентът определено е поставен върху събирането на доказателства за автентичността на неговите кости. Това е съвсем разбираемо, доколкото подобни реликви заслужават особена почит, но само когато са истински; или поне само тогава, когато съществуват всички основания да се вярва, че те наистина са такива. Автентичността на тленните останки на Раковски още през 1885 г. и неколкократно след това се поставя под съмнение. Плъзват слухове, че костите в специалното ковчеже не са на знаменития революционер (Арнаудов 1942а:

[3] Относно препогребванията на националните герои от края на XVIII в. насам вж. Rév 1995; Verdery 1999; Пипиди 2001: 252—7; Shostak 2002: 9—10; Wachtel (под печат). Относно антропологическите аспекти на повторното погребение и неговата роля за изграждане статуса на „специалните мъртви" вж. Hertz 1907; Bloch and Parry 1982; Huntington and Metcalf 1991.

54—57; 60—62)[4]. Всичко това дава основание на Арнаудов да се заеме с издирвания за доказването на автентичността на останките на Раковски и на възвръщането на помрачения от тези съмнения блясък на легендата за него. За целта той проследява детайлно перипетиите на костите и дебатите около тях. При това издирва огромно количество писмени данни, за да обори контрааргументите по отношение на тяхната автентичност.

Арнаудов представя протокола за откриването на гроба на Раковски (Арнаудов 1942а: 51—2)[5]; проучванията на Архива на Русенското опълченско дружество (Арнаудов 1942а: 67); исторически съчинения, мемоари и публикации, които описват аферата с ценните книжа (пренесени от Румъния в ковчежето с останките на Раковски), но не оспорват автентичността на костите, публикации, които се занимават със слуховете за тяхната неавтентичност (Арнаудов 1942а: 52—58); устни свидетелства и „показания" на очевидци от пресата, че през 1885 г. са разкопани действително костите на Раковски (Арнаудов 1942а: 58—59; 65—67); други публицистични произведения (Арнаудов 1942а: 66—67). Сред най-интересните материали са устните сведения, които самият Арнаудов събира от един от очевидците (русенеца Минчо Шишков, член на комисията по отваряне на гроба и прибирането на костите на Раковски) и които според него имат изключително висока доказателствена стойност. Получени след целенасочено разпитване по конкретната тема в ситуация на директен контакт с поборника, при което Арнаудов е могъл лично да се убеди в неговата искреност и дълбока съпричастност, тези сведения представляват своеобразна разказана история (Арнаудов 1942а: 67). Несъмнен интерес будят и приведените от Арнаудов многобройни публикувани в периодичния печат „показания" на хора, участвали при погребването на Раковски, при разкопаването на гроба му или при пренасянето на костите (Арнаудов 1942а: 58—59; 65—66). Изобилието от подобни текстове е породено от това, че след възникналите съмнения в автентичността на тленните останки на Раковски всеки поборник или просто патриот смята за особен свой дълг да напише и публикува спомените си, свър-

[4] Акад. Арнаудов старателно описва периодичното възобновяване и оборване на слуховете относно неавтентичността на костите на Раковски. Заслужава да се отбележи, че и след написването на студията интересът към тези слухове не спира изцяло и до голяма степен става причина за допълнителните проучвания на тленните останки на Раковски (Йорданов 2002: 98—99; Първанова 2003: 30—31).

[5] За да бъдем прецизни, следва да отбележим, че някои детайли в приведените от Йордан Йорданов кратки откъси от съхраняван в Котел протокол за откриването на гроба на Раковски (Йорданов 2002: 80, 99) не съвпадат с представения в тази студия пълен текст на протокола. Арнаудов отбелязва, че той се съхранява в Народната библиотека „Св. св. Кирил и Методий" и цитира съответстващата му сигнатура. По тези данни ние открихме ръкописния документ и установихме, че в студията е преписан дословно пълният му текст. Освен това, по скромното ни мнение на неспециалисти в областта на ръкописното документално наследство, ръкописът има всички качества на оригинален документ. Очевидно се налагат по-нататъшни проучвания, които да прецизират какъв е текстът на оригиналния протокол за откриването на гроба на Раковски и къде се съхранява той. Наличието на известни съдържателни разлики в начина, по който го цитират Арнаудов и Йорданов, в никакъв случай, разбира се, не омаловажават постиженията и на двамата учени и не поставят под съмнение съществените им приноси за проучването на тленните останки на Г. С. Раковски.

зани с тях. Арнаудов обстойно се спира и на публикациите за ширещите се в обществото клюки и слухове за костите на Раковски. Освен това ученият оборва убедително всички съществуващи контрааргументи относно автентичността на костите (Арнаудов 1942а: 52; 54—58).

Събирайки на едно място огромен брой свидетелства, анализирайки самите тях и моралния авторитет на създателите им, Арнаудов заявява категорично, че публикациите за това, че костите в ковчежето не са на Раковски, идват единствено от хора, които не са следили отблизо и в детайли пренасянето им. Ученият убедено твърди, че „показанията" на всички преки очевидци на церемониите по откриването на гроба и на пренасянето на костите свидетелстват, че не може да има никакво съмнение относно автентичността на останките. От своя страна, според Арнаудов това би трябвало да ускори изпълнението на предсмъртната воля на героя да бъде погребан в родния му град — *„да бъдат те [тленните останки] предадени за почтено погребение и съхранение на град Котел"* и *„да бъдат поставени, подобно на всички местни реликви със същото значение, в саркофаг при старата черква „Св. Петър и Павел", която би се превърнала така в мавзолей на великите котленци"* (Арнаудов 1942а: 67—68).

3. МЯСТОТО ЗА ВЕЧЕН ПОКОЙ

Парадоксално е, отбелязва Арнаудов, но *„костите на Раковски, станали след забвението си в чужбина изведнъж предмет на такова шумно внимание, намират отново своя покой в България, но за жалост не там, където би трябвало да бъдат"* (Арнаудов 1942а: 53). Още при пренасянето на костите от Букурещ сестрата на Раковски Неша в писмо до Русенското опълченско дружество посочва, че непосредствено преди смъртта си великият революционер е заявил пред нея волята си костите му да бъдат погребани в родния му град (Арнаудов 1942а: 48). След пренасянето им обаче те са оставени на съхранение в църквата „Св. Неделя" с намерението да бъдат положени в един национален пантеон. Макар и да разглежда този проблем някак мимоходом в своята студия, Арнаудов откроява различните гледни точки относно правото на собственост върху костите на Раковски и върху „легендата", на която те до голяма степен са градивен елемент. Такива са например претенциите на зетя на Раковски Н. Балкански, поддържал Раковски в последните му дни и после откупил гроба му (Арнаудов 1942а: 48—49); на сестра му Неша и на волята ѝ като пряк роднина (Арнаудов 1942а: 48); на опълченците, смятани в следосвобожденската епоха за идейни наследници на всички поборници за национално освобождение, които да пренесат костите (Арнаудов 1942а: 45—47); на нацията и на гражданството на редица български градове, които тържествено, заедно с княза, посрещат тленните останки през 1885 г. (Арнаудов 1942а: 50—53). Към тях може да се прибавят също идеята да бъдат погребани костите в национален пантеон-костница в храма „Ал. Невски", което така и не се случва (Арнаудов 1942а: 60); и правото на котленци — особено след като се разбира за завета на самия Раковски — да приберат и тачат костите в своя град (Арнаудов 1942а: 62—63). На всички тези права и виждания Арнаудов отдава необходимото внимание и отчита тяхната „свята длъжност". И все пак не спецификата на конкретния случай или самостойното право на всяка една от тези гледни

точки трябва да бъдат взимани предвид, а един по-глобален подход, който, отчитайки отделния случай, да се издига над него. Защото, както Арнаудов изтъква, костите на Раковски не са кости на обикновен простосмъртен и щателното удостоверяване на тяхната автентичност, заедно с грижата за тяхното правилно погребение и съхранение, са от съществено значение за живота и смисъла на социалното тяло, на общността и на нацията като тяхна историческа реализация (Арнаудов 1942а: 28–30).

В подкрепа на тази своя идея Арнаудов търси опора в примери от културната история на човечеството — например в опитите още през XIV в. в Италия да се издирят и пренесат костите и всякакви други реликви на знаменитости, за да им се построят гробници и за „усилията на много градове да се сдобият с тленните останки на поети като Данте и Петрарка или на прочути живописци и държавници, като почетна длъжност и гордост на населението". Забележително е, че основната част от своите примери Арнаудов черпи от Буркхард — автор, известен например със системно прокарвания възглед за държавата като „произведение на изкуството" и като проява на креативния дух на изключителни личности. Към примерите от световната история Арнаудов не пропуска да отбележи и такива, представляващи конкретния български принос в изграждане на образа и поддържане на паметта на специалните мъртви — разказа за пренасяне на мощите на Иван Рилски или полагането на Вазов в гроб насред София и уреждането на къща-музей в Сопот като обекти на всенародно поклонение; освещаването на паметници и паметни плочи на Софроний, Раковски, Бозвели, Кръстевич, П. Берон и други в Котел през 1933 г. и пр. (Арнаудов 1942а: 12–14).

Приемайки изцяло и безрезервно твърдението на сестрата Неша, че брат ѝ е желаел да бъде погребан в Котел, на последната страница на своя труд Арнаудов призовава този завет да бъде незабавно зачетен. Последвалият написването на студията церемониал по пренасянето на костите от София в Котел е не по-малко тържествен от този през 1885 г., когато те са пренесени от Букурещ в София. Вероятно поне за самия Арнаудов проблемът с извършването на достойното за костите на Раковски е изглеждал окончателно решен. В края на биографията си за него той спокойно и не без достолепие излага основните моменти от „живота" на тленните останки на Раковски (Арнаудов 1942б: 95). Страницата привидно се затваря.

След Втората световна война костите на Раковски биват задълго забравени, а студията на Арнаудов — която съдържа много повече от лансиране на неудобната след 1944 г. идея за щастливото оцеляване на костите след атентата в „Св. Неделя", си остава забравена и до днес. Кой губи и кой печели от това? Тезите на Арнаудов определено печелят: фактът, че други учени независимо от него и с друг способ доказват автентичността на костните останки на Раковски през осемдесетте години на XX в., потвърждава по неоспорим начин изводите на големия учен и качествата на изследването му. Губим обаче ние, защото все още не успяваме да се възползваме от възможността да съпоставим двете проучвания на тленните останки, всяко от които има своята ценност и специфика. Може би най-после е настъпило времето да ползваме приносните моменти както на едното, така и на другото изследване, за да проучим цялостно посмъртната биография на Раковски в периода след 1885 г.

ЛИТЕРАТУРА

Арнаудов 1922: Арнаудов, Михаил. Г. С. Раковски. Живот — произведения — идеи. С., 1922.

Арнаудов 1942а: Арнаудов, Михаил. Г. С. Раковски пред потомството. — *Отделен отпечатък от ГСУИИФ*. Т. 38 (1941—1942), 1942, 3— 68.

Арнаудов 1942б: Арнаудов, Михаил. Г. С. Раковски. Живот — дело — идеи. С., 1942 (второ издание).

Бакалов 1924: Бакалов, Георги. Нашите революционери. Раковски, Левски, Ботев. С., 1924.

Бакалов 1934: Бакалов, Георги. Г. С. Раковски. С., 1934.

Вакарелски 1939: Вакарелски, Христо. Понятия и представи за смъртта и душата. С., 1939.

Йорданов 2002: Йорданов, Йордан. За отечеството. Образи на видни дейци (второ преработено и допълнено издание). С., 2002.

Пипиди 2001: Пипиди, Андрей. Cadavres exquis: пренасянето на тленните останки от миналото в настоящето. — *История, разказ, памет*, 2001, 249—260.

Първанова 2003: Първанова, Мариана. Съединението спира процес срещу Коста Паница. — *Труд*, 16 август 2003, 30—31.

Bauman 1992: Bauman, Zygmund. Mortality, Immortality and Other Life Strategies. Standford, California, 1992.

Bloch 1982: Bloch, Maurice, and Johnatan Parry. eds., Death and the Regeneration of Life. Cambridge, 1982.

Hertz 1907: Hertz, Robert. Contribution a une étude sur la reprйsentation collective de la mort. — *Année Sociologique*, Vol. X, 1907, 48—137.

Huntington 1991: Huntington, Robert and Peter Metcalf. Celebrations of Death: the Anthropology of Mortuary Ritual. Cambridge, 1991.

Rév 1995: Rév, Istvan. Parallel Autopsies. — *Representations*, No 49, 1995, 15—39.

Shostak 2002: Shostak, Nataila. To Whom Does a Poet Belong. — *Spaces of Identity 2*, No 3—4, 2002, 7—18.

Verdery 1999: Verdery, Catherine. The Political Lives of Dead Bodies: Reburial and Post-socialist Change. New York, 1999.

Wachtel, Andrew, How to Use a Classic: Petar Petrović Njegoš in the 20th Century (под печат).

БЪЛГАРСКОТО КНИЖОВНО ДРУЖЕСТВО В ИЗСЛЕДВАНИЯТА НА МИХАИЛ АРНАУДОВ И УЧЕНИЦИТЕ МУ

Лидия Михова

През 1966 г. излиза книгата на М. Арнаудов „Българското книжовно дружество в Браила (1869—1876)". Това е първата книга за историята на БКД, предшествана, разбира се, от изследванията на поколения български учени като Ив. Д. Шишманов, А. Теодоров-Балан, Д. Стоянов, А. П. Стоилов, Ст. Чилингиров, Б. Пенев, Н. Трайков, А. Хаджиолов и други, както и от изданието с документи за историята на дружеството, подготвено от П. Миятев и Г. Димов (БКД 1958).

„Българското книжовно дружество в Браила" не е сред първите книги на учения, нито сред най-четените и цитираните (освен в по-специалните и конкретни разработки по въпроса, например в студията на В. Паскалева) (Паскалева 1971: 5—27). М. Арнаудов я пише и публикува, след като вече е създал основните си научни проекти. Затова може би книгата ***сговаря/оглежда*** и чрез своята структура, и в поднасянето на фактите, и в изводите **големите проекти** на своя автор.

В **първата глава** на труда **„Почини за научно-литературно общество"** М. Арнаудов изследва историята на създаването на литературно и научно общество в България, „сложено на национална основа". В тази част ученият постава изследването в ***широк европейски, балкански и славянски културен контекст.*** Той изтъква подтика *отвън* — от чужбина и посочва появата на подобни общества в почти всички европейски култури. В тази първа глава на труда ще открием най-ярко присъствието на проекта ***„Другите и Ние", „Европа и Българското възраждане"***. Арнаудов търси началото на идеята за книжовно сдружение още в годините около издаването на „Неделник", когато Софроний Врачански прибягва до съдействието на свои сънародници за публикуването на труда си. Спира се на прокарания проект за „модерно училище" във Фотиновото „Любословие", на статията на Г. Кръстевич за необходимостта от Академия и пр. По-късно, в своето задълбочено и прецизно изследване върху делото на Константин Фотинов, Н. Данова обогати с нови данни и представи цялостно непознатото до момента научно творчество на първия български журналист (Данова 1994). М. Арнаудов разглежда и проекта от 1852 г. за „Българска матица" на Константин Петкович и на Нешо Стоянович (арх. Натанаил), взел дейно участие и в уреждането на БКД. Съпоставя тази културна инициатива с появилите се сред другите славяни подобни общества. Коментира възникналите спорове за *мястото* (*седалището*), за задачите и целите на обществото. Обществото на Българската книжнина в Цариград според М. Арнаудов е първото научно общество, пряк предходник на БКД, а списание „Български книжици" (1858) е предходникът на „Периодическо списание" на

БКД. Изследователят откроява различния курс на „Български книжици", предопределен от сменящите се редактори: Иван Богоров (акцентиращ върху утилитарно-стопанските материали), Гаврил Кръстевич (проявяващ афинитет към историческото знание и моралните въпроси), Тодор Бурмов (антиуниатски настроен). Анализира причините за прекъсването на дейността на „Българска матица" и печатния ѝ орган и цитира казаното от Димитър Мутев по този повод: „Гдето пеят много петли, късно съвнува" (Арнаудов 1966: 41). Ученият умело ***съчетава културноисторическия и литературноисторическия подход***. Обръща внимание на онези литературни творби, които интерпретират художествено събитието. Не пропуска „елегичните или жлъчно-сатирични" „позиви" за българската книжнина от Васил Попович. Литературоведът насочва към една все още недообгледана територия, откроява интересен проблем, а именно: литературните интерпретации върху актуалния културен живот и върху актуалния литературен процес през Възраждането. Художествените интерпретации на реални факти и личности, върху злободневни теми на свой ред отпращат към характеристичното за възрожденската литература съвместяване на фактуално и фикционално, към въпросите за художествената индивидуализация и типизация, към възможностите за преосмисляне на представите за литература през епохата. (Проблеми, които привличат изследователите през последните десетилетия.)

М. Арнаудов откроява постепенността в развитието на идеите за „Българска книжовна община" — от мечтата на Раковски за „филологически лист" — през прогласената идея за самостоятелност и систематичност на просветата и образованието — до идеята за „управление на всички училища по България" (1864, „Българска пчела") и за уреждането на едно „централно училище". Авторът разглежда образователните възгледи на „скептика-философ" (както го определя) Ив. Селимински, за когото „първото точило на народите е историята и филологията" (Арнаудов 1966: 48—49). (Научното творчество и възгледи на Ив. Селимински са вещо изследвани и тълкувани в труда на Р. Димчева — Димчева 1986.)

Във **втората глава „Основаване на Българското книжовно дружество"** М. Арнаудов проследява скрупульозно историята на възникването на БКД, като паралелно с това представя житейския и творческия път на неговите създатели. В тази част ***историко-фактологичното изследване*** е съпътствано от направените ***психологически портрети*** на личностите, създали БКД. Ако в първата глава ученият прилага *културноисторическия* и *литературноисторическия метод* в изследването, то в тази част той въвежда и ***психологическия***. Авторът на „Психология на литературното творчество" коментира характерите и психологическите нагласи на Васил Д. Стоянов, на Марин Дринов и на Васил Друмев. Така например В. Д. Стоянов е определен като човек със сангвиничен темперамент, със слаба воля, затова и „писаното от него е случайно, повърхностно и разхвърляно". М. Арнаудов насочва към близостта в схващанията на Ив. Селимински и на В. Д. Стоянов за ролята на науката и за необходимостта от духовната подготовка на борещия се за свободата си народ (Арнаудов 1966: 54).

Изследователят специално се спира на срещата между В. Д. Стоянов и М. Дринов в Прага, където те обсъждат проекта за дружеството. Анализира отношенията Друмев — Нешо Бончев. Представя създаването и дейността на дружество „Напредък" във Виена, търсейки отново близости и различия с буде-

щото Българско книжовно дружество в Браила. В отделна подглава М. Арнаудов анализира идеите на Марин Дринов, като обръща специално внимание на неговото схващане, че главна опора на националното ни развитие са укрепването на „нравствените сили" на българина, а именно: *„езикът, вярата, народното образование, литературата и общественото мнение"*. Арнаудов подчертава високата научна култура на възрожденския книжовник, убедителността и методичността на разсъжденията му (Арнаудов 1966: 66—67).

Появилите се по-нови изследвания и публикации на архивни материали, разширяват съвременното знание за историята на възникването, за инициаторите на първото научно общество на българите. В. Паскалева, позовавайки се на солиден корпус от архивни материали, на предхождащи научни разработки, както и на изследването на М. Арнаудов, изтъква приносите на създателите на БКД. Подчертава високата научна култура на М. Дринов, задълбочеността в публикациите на В. Друмев, ерудицията на Н. Бончев — един от най-дейните сътрудници на „Периодическо списание".

След М. Арнаудов траен и последователен научен интерес към създателите на БКД има и в трудовете на неговия ученик и последовател Дочо Леков. Той е автор на монография за Васил Друмев (Леков 1976). Д. Леков преоткри за българската културна и литературна история книжовника Тодор Пеев (Леков 1978). През последното десетилетие се появиха две издания, представящи книжовната дейност на първия деловодител на БКД — В. Д. Стоянов. Вл. Пенчев обнародва непознати за българския читател публикации на В. Д. Стоянов в чешкия печат, които хвърлят нова светлина върху книжовника — деен популяризатор на българската култура и фолклор в чужбина (Пенчев 1996). През 2001 г. излезе двутомното издание на съчиненията на В. Д. Стоянов, подготвено от В. Бехиньова и Д. Леков. Изданието е сериозен принос за представянето на книжовното наследство на възрожденеца и на личността му (Леков, Бехиньова 2001).

М. Арнаудов отделя особено внимание в своя труд на избора на ***мястото*** за седалище на дружеството и на дискусиите по този въпрос. Първоначално инициаторите М. Дринов и В. Д. Стоянов се ориентират към Средец (София) и Солун, но възниква въпросът дали има достатъчно учени там за учено общество. Изследователят подробно запознава с разприте между „млади" и „стари", коментира обсъжданията на проекта в Букурещ, в Одеса и в Браила и антагонизма между одеските и букурещките българи, различията в мненията за седалище на дружеството. Зад подробната информация и фактология по тези въпроси стои интересът на учения към ***културната топография*** през епохата на Възраждането. Срещите и разминаванията във възгледите на възрожденските интелектуалци, пребиваващи във Виена, Букурещ, Браила, Одеса и т.н., по повод създаването на общобългарска научна общност отразяват общото и различията в духовните търсения на всеки един от тези културни центрове. Те маркират, макар и косвено, отношенията център—периферия и тяхната мобилност в периода на изграждане на новата българска култура и нейните институции. Така извънредно богатото на фактология и информация изследване на М. Арнаудов върху предисторията и създаването на една научна институция се превръща в основа и за бъдещи научни разработки върху културните центрове на българите през Възраждането.

М. Арнаудов специално подчертава, че идеята за общобългарско книжовно дружество възниква в различни средища на българската култура през

Възраждането. В. Стоянов е „бил убеден — пише той, че именно тук (в Браила) има най-благоприятни условия за откриване на дружеството при наличността на мнозина просветни и пожертвователни патриоти“ (Арнаудов 1966: 69). Независимо от почина на Васил Стоянов и Марин Дринов, идеята за общобългарско книжовно дружество, посочва М. Арнаудов, е имала защитници и сред други български културни дейци в Турско и в чужбина. Арнаудов обръща внимание на „Устава на Българската книжевна дружина“ (със седалище в Цариград, в която участват П. Р. Славейков, Н. Тъпчилещов, Ив. Найденов, Г. Груев, Мина Пашов и др.), който „отблизо напомня проекта на Васил Стоянов от 1867 г.“ (Арнаудов 1966: 73). Търси влиянието на подобни гръцки книжовни общества, например гръцкия „Силогос“. Открива сходства между сп. „Общ труд“ и замисленото от В. Д. Стоянов и М. Дринов „Периодическо списание“. М. Арнаудов изказва предположението, че Стоянов и Дринов са ползвали обстойния устав на Цариградската книжовна дружина от 1864 г., но са познавали и „Братски труд“ и неговата програма.

Проявявайки коректност и широта в научното дирене, М. Арнаудов успява да открои постепенността и приемствеността в почина за сформиране на научно дружество сред българите. Описва и анализира външните и вътрешните мотиви и подбуди. При това, без да подценява заслугите и оригиналността на идеята на инициаторите на БКД.

Литературният историк Арнаудов се проявява в наблюденията върху литературните интерпретации на образа на Христо Георгиев (прототип на Хаджи Ничо от едноименната Каравелова повест), върху образите във фейлетоните на Л. Каравелов и въобще върху присъствието на „темата БКД“ в литературната продукция на времето и особено в сатирично-хумористичния печат (в. „Тъпан“). Арнаудов оспорва твърдението на Н. Трайков, че Ботев е автор на драматичната сценка „Една седянка, или вечерен разговор между букурещката нотабилска тайфа“. В края на тази част М. Арнаудов подробно запознава с учредяването на Дружеството на 29 септември 1869 г. Прави и лаконична характеристика на създателите: Марин Дринов (председател) — по това време вече сериозен учен, Васил Друмев (член) — даровит писател, и Васил Д. Стоянов (деловодител) — пъргав организатор, защитник на българското национално дело в чешкия печат.

Третата глава на труда **„Дейност на Книжовното дружество от 1869 до 1872 г.“** — представя ***полемиките, разнородните дискусии*** около създаването и дейността на дружеството. Започнал с анализ на целите и задачите на дружеството, М. Арнаудов очертава трудностите и сложните отношения с одеските и букурещките първенци. Подробно са представени дискусиите и полемиките, отразени в печата и в частни писма със „старите“, недоволни, че дружеството не е тяхно „оръдие“, а също и с „младите“, недоволни от еволюционистките нагласи на действителните членове на БКД. (В. Паскалева коментира тези проблеми в студията си, очертавайки различията в идейните възгледи и на т.нар. „младите“ — Паскалева 1971: 10.) Изследователят разкрива *външните* и *вътрешните* трудности в дейността на първото българско научно дружество, перипетиите около издаването и разпространението на „Периодическо списание“, недооцененността на изнасяните сказки — „предходник на народните университети“, цитирайки Ст. Чилингиров, и пр. Интересни са коментарите на Арнаудов за Каравеловите критики и изобличения, за полемиките около статията на Нешо Бончев за училищата.

В тази си част книгата не само ***отразява полемиките на времето***, но самата тя влиза ***и участва в една полемика в българската историография***, представяща отношенията млади—стари, революционери—просветители. М. Арнаудов е сред онези изследователи на Българското възраждане, които се опитват да „примирят" в своите трудове разделянето и противопоставянето на възрожденските дейци на „революционери" и „еволюционисти". Неслучайно ученият не използва тези термини, а названията „млади" и „стари", които са били в обращение през епохата. М. Арнаудов се опитва да открои ролята на едните и другите за българския духовен и културен напредък и политическо освобождение. Посочва разногласията в „лагера" на „младите". Придържайки се към принципа за обективност в научното дирене, М. Арнаудов изтъква неточността и неоснователността на някои крайни критики, отправени от „революционерите" (Л. Каравелов, Хр. Ботев) към дейците на БКД и техните публикации. Научните позиции на М. Арнаудов намират своите последователи. В трудовете си Д. Леков също се обявява срещу „опростенческото" етикиране на възрожденските дейци като „революционери" или „просветители". Изследователят доуточнява и коригира някои наложени представи за личностите на двамата деловодители на БКД В. Д. Стоянов и Т. Пеев. Във въвеждащата студия към т. 1 на съчиненията на В. Д. Стоянов съставителите Д. Леков и В. Бехиньова очертават образа на дейния инициатор и организатор на БКД — В. Д. Стоянов, ролята му като популяризатор на българската култура и литература в Чехия, а също и идеите му за политическо освобождение на българите. Посочено е участието на В. Д. Стоянов в тайната организация „Побратим" в Прага, чиито членове са имали за цел да подкрепят българите в техните стремежи за свобода и просвета. „Защо на българите? Те са били за шестимата млади романтици — пише по-късно Йозеф Носек — най-предната стража на Стара планина, величествения Балкан, стража буйна, войнствена и честна... Чешките членове са били спечелени с пламъците на ораторството на един посланик на тази буйна стража." (Паскалева 1971). Този „посланик" е В. Д. Стоянов. Що се отнася до приемника на В. Д. Стоянов като деловодител на БКД — „чорбаджийският син" Тодор Пеев, то той е, както изтъква Д. Леков, не само педагог, талантлив драматург, журналист, но и революционер, най-близък съратник на Левски и Ботев (Леков 1978).

Глава четвърта е посветена на **„Периодическо списание"** и на дейността на дружеството от 1872 до 1876 г., когато деловодител става Т. Пеев. М. Арнаудов представя ***Периодическо списание като „огледало" на възрожденския културен и книжовен живот***. Ученият разглежда списанието като огледално отражение и на „липсите", и на „присъствията" във възрожденския книжовен живот. Анализира заслугите и слабостите на неговите създатели и сътрудници. Превес имат, както М. Арнаудов посочва, научните статии за сметка на чисто художествените материали, на записите на народно творчество и документи върху историята, езика. Списанието отговаря повече на замисъла за „Сборника". М. Арнаудов подробно коментира Дриновия проект за българския правопис и правоговор, предложен „безпретенциозно" и приет „авторитетно", статията му за о. Паисий Хилендарски, която дава не само „повод за преценка на миналото", но и „канава за една великолепна епическа легенда в литературата ни". Ученият подчертава *историческия поглед* у Дринов и *моралния патос* у Друмев, допълнени от *критическия усет* на трети талантлив сътрудник на списанието — Нешо Бончев. Спира се на Друмевите статии, на

заслугата и на „греха“ му при публикуването на „Мати Болгария“, на факта, че си позволява да „окастри най-произволно текста“, превръщайки се в негов „доброволен цензор“ (Арнаудов 1966: 219—220). Оценява високо обаче увода и коментара на В. Друмев към житието на Софроний, както и нравствено-физиономичната характеристика, която прави Друмев на Софроний. Специално изтъква указанията за влиянието на местната среда, умело подбраните историко-етнографски бележки. Открива близост между коментара на Друмев и бележките към поемата „Горски пътник“ на Раковски (Арнаудов 1966: 218—219).

В тази част на труда ***психологическите портрети отстъпват място на литературните***. Арнаудов откроява близостта в литературнокритическите възгледи на Хр. Ботев и Л. Каравелов, от една страна, и тези на Н. Бончев, от друга. Характеризирайки списанието от „птичи поглед“, Арнаудов го сравнява с другото най-сериозно предосвобожденско списание — „Читалище“. Изследователят изтъква по-високото научно равнище и относителното единство в съдържанието на „Периодическо списание“ (Арнаудов 1966: 231).

В края на своя труд М. Арнаудов обобщава основните причини за прекратяването на дейността на дружеството и изтъква: прибързаността при създаването му, твърде широката и амбициозна програма, липсата на достатъчно подготвени сътрудници, материалните затруднения, апатията сред „пръснатите писателски сили“, „непоправимият оптимизъм“ на действителните му членове, продължил и след Освобождението (Арнаудов 1966: 273—277). (М. Арнаудов припомня възмущението на К. Иречек от реакцията в Народното събрание през 1884 г., което с „глупав смях“ отхвърля искането на дружеството за помощ за самостоятелна сграда (Арнаудов 1966: 274).

След появата на монографията на М. Арнаудов, с основание определена от Д. Леков като „най-цялостното и ценно изследване за историята и дейността на Българското книжовно дружество“ (Леков 2001: 201), българската литературноисторическа наука се обогати с много конкретни и по-общи трудове, които хвърлят светлина върху дейността на БКД и предшестващите го инициативи и идеи, върху техните организатори. Тези изследвания до голяма степен допълват и потвърждават изводите и преценките на М. Арнаудов, а също така прецизират или коригират някои факти и констатации. В книгата си „Българското книжовно дружество в Браила (1869—1876)“ М. Арнаудов създаде модел за изследване на културна институция, и този модел, следван или преодоляван „отвътре“, присъства в немалко по-късни трудове върху българския културен и литературен живот.

Формирането и утвърждаването на новата за българина, различна от средновековната, общностна идентичност са пряко свързани с приобщаването към една нова културна и духовна среда. Какви са новите форми на културно участие и какви културни институции извикват те? Кои социални групи стоят зад тях? Как се създават модерните институции на българите? Изследването на М. Арнаудов имплицитно поставя и се опитва да отговори на тези въпроси, разглеждайки цялостно предисторията, възникването и функционирането на първата българска научна институция (жива и до днес) — Българското книжовно дружество. Интерпретирайки известни, малко известни и непроучени моменти в българската културна и литературна история, ученият успява да съвмести в този труд методите и постиженията в своите предишни научни разработки. М. Арнаудов ***съчетава*** възможностите на ***културно-историческото,*** на ***литературоведското изследване,*** на ***сравнителното***

литературознание и на ***психологическия метод***, сякаш за да потвърди приложимостта на големите си научни проекти. Този подход към културноисторическите и литературните факти, който днес бихме назовали *комплексен* (*интердисциплинарен*), отдавна вече е завоювал своите позиции в хуманитаристиката[1].

В заключителните думи на своя труд, както и в хода на цялото изследване върху БКД и неговите създатели, М. Арнаудов настоява на нещо особено важно, а именно: на необходимостта от точно наблюдение и обективност в изводите. Откроените „липси", недостатъци, не омаловажават направеното, „присъствията", заслугите на БКД за българската културна и духовна история. Препрочитайки изследването на М. Арнаудов, можем да открием едно ту скрито, ту явно желание за преодоляване на „самоподценяването" при неизбежното сравнение с европейското културно развитие, превърнало се през Възраждането в нов духовен ориентир за българите. Не можем да не уловим и стремежа на учения да изтъкне високия нравствен, морален критерий, водил създателите на първата българска научна организация. А един от големите уроци на отминалия вече XX в. е свързан именно с морала в науката.

ЛИТЕРАТУРА

БКД 1958: Документи за историята на Българското книжовно дружество в Браила. 1868—1876. Т. 1. Подбрали и подготвили за печат П. Миятев и Г. Димов. С., 1958.

Паскалева 1971: Паскалева, В. Българското книжовно дружество в Браила (1869—1876). — В: История на Българската академия на науките 1869—1969. С., 1971, 5—27.

Данова 1994: Данова, Н. Константин Георгиев Фотинов в културното и идейно-политическото развитие на Балканите през XIX век. С., 1994.

Арнаудов 1966: Арнаудов, М. Българското книжовно дружество в Браила (1869—1876). С., 1966, с. 41.

Димчева 1986: Димчева, Р. Из историята на Просвещението в България и Гърция през XVIII и XIX век. С., 1986.

Леков 1976: Леков, Д. Васил Друмев. Живот и дело. С., 1976.

Леков 1978: Леков, Д. Тодор Пеев. Страници от живота и съдбата на един възрожденец. С., 1978.

Пенчев 1996: Пенчев, Вл. Царство на зашеметяващата красота: Българи възрожденци в Чехия за нашия фолклор. С., 1996.

Стоянов 2001: Стоянов, Васил, Д. Съчинения. Т. 1 и 2. Съставители: Дочо Леков и Венцислава Бехиньова. С., 2001.

Леков 2001: Леков, Д. Литература, общество, култура. 2 изд. Пловдив, 2001, с. 201.

[1] Едно цяло поколение изследователи на българската възрожденска литература и култура следва именно този интердисциплинарен подход. (Вж. изследванията на Ил. Конев: Ние сред другите и те сред нас. С., 1972. Литературни взаимоотношения и литературен процес. С., 1974. Четиритомния му труд „Българското възраждане и Просвещението". (т. 1 — 1983, т. 2 — 1991, т. 3 — 1998, т. 4 — 2000). Вж. също трудовете на Д. Леков: Литература, общество, култура. С., 1982; Писател — творба — възприемател през Българското възраждане. С., 1988 и др.)

МОДЕЛИ НА ГЕРОИЧНОТО У БОТЕВ. „ХАДЖИ ДИМИТЪР“ И „ОБЕСВАНЕТО НА ВАСИЛ ЛЕВСКИ“

Григор Григоров

След края на структуралистическото господство в литературната теория все по-голямо изследователско внимание привлича проблемът за социалната функция на художественото произведение (Jauss 1978). Този обрат в научното мислене е свързан с нарастващия интерес към разглеждането на литературната творба като комуникативен акт със свой специфичен прагматичен аспект. В тази методологическа насока анализът на Ботевото творчество е изключително перспективен както за обновяването на прочита на шедьоврите на поета, така и за теоретичното осветляване на определени черти от диалога между литература и общество.

През 70-те години на XIX в. обществената функция на българската литература доминира над чисто естетическата. Основните аспекти на социалната приложност на литературата са два: участие в консолидационните процеси, свързани с изграждането на българската нация, и подчиняване на художествените търсения на революционната пропаганда. Първият аспект включва моделирането на общи митове и исторически спомени, които да предложат възможност за национална идентификация (Смит 2000: 26—27). Важна част от тази стратегия съставлява изграждането на пантеон на националните герои (Makolkin 1992: 20). От друга страна, посочването на примери за общностно значимо поведение е една от силните въздействени възможности на революционната пропаганда. По този начин конструирането на модели на героичното се оказва стратегически значимо и в двете насоки. Активен дял в така очертаните процеси заема и Ботевото творчество — и в най-голяма степен стихотворенията „Хаджи Димитър“ и „Обесването на Васил Левски“.

Досегашните анализи на „Хаджи Димитър“ установяват, че художествената организация на творбата се основава на раздвоение на семантично, композиционно, стилистично, жанрово и др. нива (Георгиев 1974; Георгиев 1989; Камбуров 1997). Тази цялостна раздвоеност се допълва и от смисловото колебание на стихотворението между топосите живот—смърт—безсмъртие. Раздвоението съпътства и досегашните прочити на текста: от днешна гледна точка изглежда невъзможен един краен „сигурен“ прочит дали героят умира или остава жив, както и дали съгражданото безсмъртие е физическо или информационно (в паметта на потомците). Текстът настоява, че героят е едновременно мъртъв в социалното пространство на жътвата („него жалеят“, „и певци песни за него пеят“) и в същото време жив във фантастичното пространство; безсмъртен в песните и жив „на Балкана“[1].

[1] Противоречието живот—смърт не се уравновесява в своята средищна точка; тъкмо обратно, то е изградено от аргументи с нееднаква тежест: на „свидетелското“

И нещо много съществено. Художественото раздвоение се основава на едно извънхудожествено противоречие — по време на създаването на произведението фактът (физическата смърт на Хаджи Димитър) и легендата (за телесното безсмъртие) са били равноправно представени в българските вестници)[2]. Така се очертават два полюса на четене — единият приема, че творбата е „коментар" на факта на смъртта на юнака, вторият — че тя е „коментар" на легендата, че той броди жив из Балкана, или дори вариант на самата легенда.

Двата възможни полюса на прочита оставят отпечатък и върху изграждането на образа на героя, който също се раздвоява между човешкото и демоничното. Единият прочит разпознава лирическия герой като личността Хаджи Димитър или като обобщен художествен образ на борец за свобода. Другият прочит тълкува образа като демон, близък не до историческата личност, а до епическата фигура на Крали Марко, чието безсмъртие е легендаризирано. Представата за демоничността на героя е подкрепена от множество следи в текста: установяването на роднинска връзка с орела и самодивите, присъствието му във фантастичното пространство, отделено от социалното чрез наречията „там" и „нейде" („там на Балкана" и „нейде в полето"), обкръжението от митологически персонажи, а и като художествена последица от антропоморфизацията на природата, която в цялостно раздвоения „Хаджи Димитър" предизвиква своята огледална реакция — демонизацията на юнака.

Изброяването на „информационни" раздвоения може да бъде продължено, но то е ненужно — важно е да се подчертае, че „Хаджи Димитър" кумулира художествени противоречия, без да ги снема, а запълването на информационните празноти и снемането на художествените противоречия остава единствено във властта на читателя[3]. Така се очертава въпросът: как голямата свобода на прочита, изглежда, не пречи на творбата да реализира своята социална функция? Един от ключовите подстъпи към разгадаването на този въпрос може да ни даде М. Арнаудов.

През 1934 г. Михаил Арнаудов издава едно от своите най-сериозни научни изследвания „Очерци по българския фолклор". В него, за пръв път в българската фолклористика, са събрани и интерпретирани цялостни сведения за обичая „ходене на росен" (Арнаудов 1996). Обичаят е разпространен във всички краища на българската етническа територия — на празника Възнесение Господне (Спасовден) неизлечимо болните пренощуват на определени поляни, обикновено на хълм или планина, на които нощем идват самодиви. Смята се, че в този ден на годината самодивите лекуват болните дори от нелечими

възклицание „Жив е той, жив е!" е противопоставено хипотетичното твърдение, отразено чрез бъдеще проспективно време: „Ще да загине и тоя юнак...", а по-сетнешният аргумент в полза на смъртта („Този, който падне в бой за свобода, той не умира" е издържан в сегашно историческо време и несвършен вид на глаголите и има характера не на твърдение по конкретен повод, а на максима, претендираща за общовалидност). Смятаме обаче, че текстът само ще загуби при опит за снемане на противоречията.

[2] Свидетелства за живия Хаджи Димитър дават в. „Народност" от 11.X.1868, в. „Свобода" от 8.I.1870 г., а в. „Дунавска заря" в няколко броя (от юни 1868 до втората половина на 1869 г.) публикува разкази на „очевидци" на Хаджи Димитър и на неговата чета (Бумбалов 1996: 165, бел. 115).

[3] Всеки текст учредява (и разчита на) различна степен на свобода на читателско тълкуване, както демонстрира това Изер (Iser 1990).

болести; единственото условие е пазенето на табуизирано мълчание — нарушаването на табуто се наказва със смърт. В българската литература мотивът е използван от Елин Пелин в неговия разказ „Спасова могила".

Със сигурност значителна част от читателите на поета през XIX в. са свързвали нощната картина в „Хаджи Димитър" с описания фолклорен обичай. Вероятно тази асоциативна връзка е имала голямо значение за прочита на творбата — тя произвежда нови художествени значения, свързани с ритуалното изцеление на ранения юнак, а добавя и щрих към мотива за безсмъртието на героя чрез потенциалната асоциация с възкресението на Исус, честване на празника Възнесение Господне, към който се отнася обичаят. В този контекст мотивът за съзнателно търсената смърт изпъква особено ярко — героят пожелава смъртта си не само словесно, но и чрез самия акт на нарушаване на табуто. В рамките на текста идеята, че проговарянето е равнозначно на смърт е подчертано чрез причинно-следствения противопоставителен съюз „пък": „Кажи ми, пък ми вземи душата". Това внушение е постигнато и по още един, по-сложен начин: два по два стиховете в строфата се припокриват до голяма степен семантично, което мотивира очакване за определена степен на тъждественост между началото на третия и на четвъртия стих („кажи ми" = „аз искам [...] да загина". Още повече, че семантично тъждествените двойки стихове в строфата са прекосени от анафората „кажи ми", която ги организира художествено, а следователно и обвързва смислово.

Струва си обаче да се запитаме за мястото на фолклорния текст в рамките на творбата от чисто композиционна (дори „синтактична") гледна точка — дали той задължително представлява развитие на наратива, или има характера на някакъв тип вметната част. Текстът като че ли и тук не ограничава свободата на читателско тълкуване.

Едната възможност е читателско разбиране, което да разглежда нощната картина като фолклорен „хипотекст", внедрен чрез съчинителна причинно-следствена връзка в творбата[4]. В рамките на този прочит сцената със самодивите може да бъде разглеждана като действително случваща се или като сънбълнуване на ранения юнак (вж. напр. Протохристова 1974: 29—30). В тази посока се движат почти всички научни тълкувания на текста.

Съществува една втора възможност, която не се радва на такава популярност, но също предизвиква интерес. Тя представлява тълкуването на нощната картина като някаква обособена част от текста, която няма връзка с наративното разгръщане на сюжета. Анализ в тази посока например предлага Цанко Младенов, който защитава любопитната хипотеза, че строфите между VI и XI са колаж от цитати на народни песни и представляват пояснение към стиха „и певци песни за него пеят" (Младенов 1999: 199—201). Съществува и друга възможност — нощната картина може да бъде интерпретирана като обособен „текст в текста", който от гледна точка на текста е значеща единица, а от гледна точка на читателя е „символична система", която повтаря текста на символно ниво и представлява „херменевтичен модел" за декодирането му (Rifaterre 1990: 54—55, 131). Подобен прочит намира подкрепа в контрастния паралел между дневна и нощна картина, между статика и динамика, между пе-

[4] Терминът „хипотекст" е зает от Женет (Genette 1982: 14), макар подобна хипертекстуална връзка да не откриваме в неговата класификация.

сента на жътварките в полето и на самодивите на Балкана, между действията на животните и на самодивите. Това тълкуване има за следствие представянето на борбата за свобода като предизвикателство към космическите стихии, което остава ненаказано.

Всички тези разнопосочни възможности за разбиране на текста не засягат модела на героичното, изграден върху мотива за съзнателно търсената смърт. Високата свобода на читателска активност води до реализизирането на различни варианти на героичността, но в нито един случай не я отменят. Героичното се оказва филтър на разбирането на текста — то е по думите на Тодоров „означено", а не „символизирано", т.е. то трябва да бъде разбрано, а не интерпретирано (Todorov 1978: 91). Моделът на героичното в „Хаджи Димитър" се гради именно върху търсенето на смъртта на всяка цена. Шаблонът *смъртта като път към безсмъртието* при Ботев обаче отново е раздвоен. Героят трябва да умре, за да постигне своето информационно безсмъртие, и да направи опит да умре и да не може да умре, за да остане физически безсмъртен.

Мотивът за съзнателно търсената смърт не трябва да ни учудва. Тя е част от идеологическата програма на Ботев. В статията, „Петрушан" посветена на същото събитие, авторът приписва на Хаджи-Димитровите четници думите: *„Ние си достигнахме целта, защото измираме, а вие още не сте, защото сте живи!..."* (Ботев 1958, 2: 44). И въпреки че мотивът е същият, сюжетът е преобърнат — в „Хаджи Димитър" героят не само че не умира, а и не може да умре. Това е още едно свидетелство, че Ботев има изключително висока чувствителност към специфичните последици на предаването на едно внушение в поезия или проза, в художествен или нехудожествен текст, а и изобщо към типа на комуникационните канали, чрез които социализира творбите си. Тук само ще напомним използването на подобно „преобърнато" художествено внушение, заето от „Към брата си" и внедрено в прозаичния контекст на „Наместо програма", на което обръща внимание Светлозар Цонев (Цонев 1976: 90):

„Към брата си"	„Наместо програма"
Нищо, нищо! Отзив няма	И глас искрен благороден,
на глас искрен благороден,	в сърца отзив ще намери,
пък и твойта й душа няма	той ще стане глас народен,
на глас божий — плач народен!	та врагът ще потрепери.

Ботев е съзнавал, че различията между поезия и проза са твърде важни и за да се привлече едно създадено поетично внушение, то не трябва да се цитира, а по-скоро да се „преведе". В този смисъл следва да разглеждаме различните редакции на Ботевите стихотворения не само като технически усъвършенствания, но и като приспособяване на текстовете към спецификата на медията, в която те се реализират, и към читателите, към които е отправена тя[5]. Така първата редакция на „Хаджи Димитър", озаглавена „В памет на Хаджи Димитра", дава предимство на прочита на творбата като „коментар" на факта на смъртта на юнака; третата, кодифицираната днес, редакция балансира между факта и

[5] В тази връзка е интересно наблюдението на Лотман: „Всеки текст се характеризира не само с кода и съобщението си, но също и с ориентацията си към определен тип колективна памет" (Лотман 1977: 56).

легендата. Този баланс в „Хаджи Димитър“ съпътства и подкрепя особеното раздвоение на антологията от поетични произведения, в която е внедрено произведението — книжката „Песни и стихотворения от Ботйова и Стамболова“ се самопредставя едновременно като стихосбирка и песнопойка. Според нас очертаните по-горе полюси на четене на творбата (безсмъртие в паметта на потомците и реално физическо безсмъртие) са предназначени за различен тип публика и за различно осъществяване на творбата в опозицията „писмено—устно“ слово.

При четенето на текста идентификацията на героя с реалния Хаджи Димитър остава относително силна, още повече за възрожденската публика, за която е характерна недиференцирана идентификация с текста. Писмената социализация на текста е насочена към онези, които четат, онези, които знаят факта за смъртта на войводата, и има за цел неговото полагане сред пантеона на загиналите герои. Тази комуникативна страна на текста е прекрасно интерпретирана: думите, с които започва произведението („Жив е той, жив е!“) — отбелязва Никола Георгиев, — „сякаш бързат да пресекат и отхвърлят някакво предварително негласно твърдение „той умря, той е мъртъв“, оттук „движението на творбата постъпателно преодолява определена съпротива“: от двукратното наблягане на живота в началото („Жив е той, жив е!“) тя достига „наймъчителната точка“, „антикулминацията“ („ще да загине и тоя юнак“), „за да се оттласне от нея в победен полет към безсмъртието“ („този, който падне в бой за свобода, той не умира“) (Георгиев 1974: 120).

„Хаджи Димитър“ се запява твърде скоро след отпечатването на стихотворението. Песента бързо получава широко разпространение сред революционните среди, което е по-скоро правило, отколкото изключение за Ботевата поезия. Бунтовните песни са един от ключовите инструменти на революционната пропаганда, което поставя под друг фокус въпроса за социалната функция на творбата. Устното битие показва значителни смислови различия спрямо писменото — ще се опитаме да изброим по-важните. При песенното изпълнение изчезва заглавието „Хаджи Димитър“ и по този начин се разколебава обвързването на произведението с конкретния факт на смъртта на войводата[6]. Още повече, че другият знак за тази връзка — името на Караджата в текста — не е еднозначно: ‘караджа’ на турски означава ‘сърна’, а в българската традиция то не е лично име, а титул на хайдутин. Името е познато на Балканите поне от XI в. (още Ана Комнина говори за скита Караджа във връзка с кумански нападения в Тракия) и е относително популярно в хайдушките песни. Прозвището Караджа е само един от многото псевдоними на Стефан Караджа, успоредно с Кючук Стефан, Стефан Пазвантчето, Стефан Търнин, Стефан Хилядния, Стефан Милионера и Устефан; в същото време хайдутинът Стефан Цонкин от Жеравна е наричан Кючук Караджа (Живков 1994: 26—27; Ненов 1999: 17, бел. 1). Ето защо и името „Караджата“ не припомня еднозначно подвига на четата на двамата войводи.

При песенно изпълнение изчезва възклицателната интонация в началното „Жив е той, жив е!“, а съобщителното изказване може да се интерпретира не

[6] Отпадането на заглавието е типичен белег на народнопесенната традиция. Като песни Ботевите стихотворения са били известни със заглавия на първите стихове: „Жив е той, жив е“, „Не плачи, майко, не тъжи“, „Кавал свири на поляна“, „Я надуй, дядо, кавала“, „Ти ли си, мале, тъй жално пела“ и т.н. (Койнаков 1977: 26).

само като противопоставяне на негласното „той умря", но и като начало на легендата за вечно живия юнак. Устното слово не прави разлика между главна и малка буква — Балканът в първия стих е разколебан между значението си като съществително собствено (Стара планина) и като съществително нарицателно, означаващо в контекста на своята публика неусвоеното, чуждото пространство. Така още в първия стих творбата според аудиторията и начина на осъществяването си придобива два коренно противоположни прочита, според които текстът се учредява като ода или балада (Георгиев 1989).

Двата типа социализация на текста имат различна аудитория и разчитат на различна идентификационна стратегия (Jauss 1978). Напечатаното във възрожденската преса стихотворение гради своя символен авторитет върху внушението, че писаното слово отразява обективна истина. Несъмнено за това спомага и фактът, че при първата си поява стихотворението не е подписано — по този начин то се представя като обезплътено от субективност ритуално слово. От своя страна, пеенето като символично действие осигурява тъждество на изживяването между индивида и всички останали членове на общността. По този начин пеенето изгражда общност, която признава значимостта на текста и съответно и на подвига на героя. Песента също е лишена от авторство, защото тя е „проекция на колективното „аз" в ярки събития" (Веселовский 1989: 213). По този начин Ботев изземва ролята не на „поет", а по-скоро на „певец" на общността според типологичната характеристика на Веселовски, а неговата песен се представя като „колективно субективно определение" (Веселовский 1989: 213).

От прагматична гледна точка „Хаджи Димитър" е рядко сполучливо произведение. Създадена в момент, когато в България съществуват едновременно едно активно четящо малцинство с „модерно" историческо мислене и едно нечетящо, но за сметка на това пеещо, мнозинство с фолклорни по тип памет и мислене, творбата намира своята пътека и към двете. Тя успява да пропагандира участие в борбата и чрез обещанието за присъствие в паметта на потомците, и чрез уверението, че борците за свобода са физически безсмъртни.

Четенето на творбата през фокуса на физическото безсмъртие е много разпространено през XIX в. и дори прекрачва в XX в. Свидетелство за него е корекцията на стиха „него жалеят" в „не го жалеят" в песнопойката на Г. П. Василев от 1881 г. Тази корекция е радушно възприета и препечатвана без прекъсване 25 години в песнопойките (Тодоров 1988: 181, 201). Логиката на корекцията е праволинейна: живият не може да бъде жален. Корективната намеса не остава обаче само в рамките на песнопойките, тя прави опит да получи и академично признание. През 1896 г. някой си В. М., горещ почитател на Ботевата поезия, се обърнал с писмо до редакцията на сп. „Мисъл", за да предложи тази поправка да бъде официално възприета и въпреки авторитетния отговор на Димитър Страшимиров, същото предложение е издигнато няколко години по-късно вече и в академичното „Периодично списание" (Страшимиров 1896: 53—55; Иванов 1902: 645—648).

Можем да обобщим. „Хаджи Димитър" на Ботев дава възможност за (поне) два типа прочита, всеки от които реализира определен вариант на един и същ модел на героичното. Първият от тях е свързан с героизма, проявен в борбата, който осигурява информационното безсмъртие на загиналия борец за свобода. Вторият се основава върху вечното повторение на желанието и невъз-

можността за смърт, доказващо реалното физическо безсмъртие на юнака. Беше направен опит да се докаже, че вариантността на модела на героичното зависи до голяма степен от вида на социализация на творбата, характера на аудиторията и предложената на читателите идентификационна стратегия. Остава да бъде разгледан още един специфичен канал за разпространение на текста, което ще е уместен повод да включим към анализа и „Обесването на Васил Левски".

През Възраждането православните календари са били една от най-разпространените и най-влиятелни медии (Михова 1995). Възможността да бъдат употребявани за революционна пропаганда е умело използвана от Ботев, който публикува разглежданите две стихотворения като съставна част от календарите за две поредни години. „Календар за 1875 г." е посветен на Хаджи Димитър. В горната средна част на календара е отпечатана снимка на войводата, а под нея е публикувана втората редакция на посветеното му стихотворение. Едновременно като пояснение към изображението и заглавие на стихотворението (но по-близо до образа) стои текстът „Хаджи Димитър Асенйов". Отляво и отдясно на текста и изображението е разположен същинският календар, в който Ботев е добавил някои неканонични светци, сред които мъченика Васил Левски и великомъченика Хаджи Димитър.

Досега не е открит нито един брой от Ботевия „Календар за 1876 г." Той е бил посветен на Васил Левски и в него за пръв път е било отпечатано стихотворението „Обесването на Васил Левски". То вероятно е носело заглавие „Дякон Васил Левски", разположено по същия начин между образа и поетичното произведение. Ненамирането на календара провокира и дълъг научен спор за автентичния текст на стихотворението[7].

Евристичната интерпретация на Радосвет Коларов доказва, че „Обесването на Васил Левски" е „трансформация на семантичната система" на „Хаджи Димитър" (Коларов 1978: 61). Полагането на стихотворенията в обрамяващия контекст на православния календар подсеща, че освен вътрешнотекстови паралели между тях могат да бъдат търсени и функционални (извънтекстови) прилики, напр. сходства в тяхната прагматична функция и идентификационна стратегия. От гледна точка на средата, в която са публикувани, определени художествени черти на двете творби изпъкват значително по-ярко. Най-съществената сред тях е, че двата текста се самопредставят функционално като поетични „жития". Процесът е двупосочен: присъствието на героите сред православните светци мотивира разбирането на текстовете като „жития"; в същото време стихотворенията оправдават канонизацията в календара.

[7] Днес познаваме стихотворението в редакцията, в която то е отпечатано от Захари Стоянов. Не е ясно дали той е разполагал с екземпляр от календара и дали си е позволил редакторски поправки. За научния спор по този повод вж. Тодоров 1988: 196—197, 215—220, 306—307. Струва си да се отбележи, че при отхвърления шестстрофен вариант на стихотворението се оформя съществена разлика при неговото писмено/устно възприемане в един от ключовите стихове: „виси на него. . . Със страшна сила". В тази редакция при четене „страшна сила" се свързва с пеенето на зимата, а при пеене — с висенето на тялото, поради използването на анжамбмана. На ключовата роля на този стих в стихотворението обръщат внимание много изследователи, вж. напр. Якобсон 1961: 10.

Макар да се представят функционално като „жития", двата текста твърде много се изплъзват от характерната им жанрова структура. Спрямо традицията на християнските жития, започващи ab ovo, преминаващи често през лутанията между доброто и злото и завършващи с мъченическа смърт, двете творби се отличават изключително силно със своето фокусиране в един-единствен миг от гледна точка на живота на героя — момента около (преди/след) смъртта, който увенчава делото. По този начин се постига внушението, че тази картина е достатъчно представителна и за живота на героя, че тя е връх, кулминация на една позиция, отстоявана без колебание.

Една от характеристиките на жанра житие е наличието на чудо[8]. Контекстуалното обкръжение на двете стихотворения изостря читателското внимание в тази посока. В този аспект избраният от поета хронологически момент преди/след смъртта на двамата герои може да бъде тълкуван според определенията на Лосев като чудо: това е мигът на съвпадение на реалния живот с идеала за живот, на „идеална въплътеност на отвлечената идея" на личността, мигът, в който „личността в своето историческо развитие, изведнъж, макар и само за минута, изразява и изпълнява изцяло своя първообраз" (Лосев 1991: 145, 146). От тази гледна точка двете творби представят абсолютния успех в начинанието на героите: борецът Хаджи Димитър вечно ще продължава да се бори, а пропагандаторът Левски вече е умрял, за да привлече „другите да мрът: за едного триста, а за двама хилядо". Подобно четене е уместно предвид календарната канонизация на двамата герои, а и тълкува обявяването на Хаджи Димитър за великомъченик и свеждането на Левски „само" до мъченик.

Чудото може да се търси в още една посока — в житията то е свързано обикновено с нетленните мощи на героя. Дали безсмъртието на юнака в „Хаджи Димитър" и стихът „виси на него със страшна сила" функционират като чудо, е въпрос на интерпретация, а вероятно и на свръхинтерпретация. Друга една анализационна позиция изглежда по-обнадеждаваща: чудото не е представено в текста, то е част от текста, аспект от реализацията на текста, защото засяга особената позиция на лирическия герой спрямо лирическия говорител[9]. Във всяко от двете стихотворения тя е различна, но, както ще видим, отново е подчинена на един и същ принцип.

В „Хаджи Димитър" се наблюдава абсолютна свобода на лирическия герой от диктата на лирическия говорител. Изказването на героя „аз искам, сестро, тук да загина!" сякаш обезценява смисловите отсенки и колебания в плоскостта между живот, смърт и безсмъртие, в които се е движил лирическият говорител. Оказва се като че ли твърденията на лирическия говорител за предстоящата смърт („ще да загине и тоя юнак") са хипотетични, факултативни, тъй като единствено и само лирическият герой има правото на решение за своя живот/смърт. Това изплъзване на лирическия герой от опеката на лирическия говорител, неговата възможност да противоречи на словото, в рамките на което е вплетен, носи неоценими художествени внушения за неговата сила. Но и нещо повече — оказва се, че словото на юнака е в надпоставена по-

[8] С теоретичните си постановки тук е полезна една разработка върху Вазов, вж. Панов 1998.

[9] Тук и надолу продължаваме в някакъв смисъл една насока на анализ, която започва от Кьосев (Кьосев 1998).

зиция спрямо това на лирическия говорител, то отразява някакво по-висше, универсално слово, с което говорителят следва да се съобрази. Метафорично казано, словото на националния герой надмогва словото на поета[10]. Тази констатирана надпозиция на героя над говорителя е свидетелство за чудото — приобщаването на Хаджи Димитър към кръга на мъчениците-светци в някакъв смисъл още в разгръщането на текста.

В последната Ботева творба чрез една семантична манипулация се постига противоположен резултат, но на базата на същия принцип. Тук ще работим с откъси и от двата известни варианта на стихотворението:

О, Майко моя, родино света!	О, майко моя, родино мила,
/.../	/.../
И твоят *един* син, Българио"	и твой един син, Българийо"
(в. „Нова България",	(Ботеви съчинения, под ред.
бр. 22 от 12 авг. 1876 г.)	на Захари Стоянов, 1888 г.)

В художествената творба всяка фигура въздейства и със своето буквално значение — ето защо в един от възможните пластове на творбата образите на лирическия говорител и на лирическия герой се припокриват, тъй като с обръщението „майко" към родината може да се обръща само единственият ѝ син. В първата редакция този смисъл е подчертан чрез членуваната форма „твоят" и числителното „един", което е набрано в курсив. В редакцията на Захари Стоянов единствен е само едно от възможните значения на „един", но това значение е равноправно с другото (един от многото). В рамките на този прочит се забелязва припокриване на лирическия говорител и лирическия герой, едно демонично „оживяване" на героя, който сякаш изземва функциите на говорителя и описва собствената си смърт (срв. единственото минало време в текста „аз видях"). Паралелът с „Хаджи Димитър" още повече подкрепя такова разчитане: разгледаното по-горе разминаване между герой и говорител тук е преобърнато до припокриване. Нещо повече: „демоничната" природа на героя и в двата случая се обляга върху припознаване по роднинска линия: по линията брат—сестра в „Хаджи Димитър" и син—майка в „Обесването на Васил Левски". Огледалността на двете стихотворения може да бъде демонстрирана чрез предложеното вече в изследванията схематично опростяване на посланията: „Той не умира!" — „Той е мъртъв!" (Коларов 1978: 64). Настоящият анализ би добавил към второто изречение „..., но възкръсва!" и би насочил към един текст, който открива известни аргументи в защита на тази хипотеза (Григоров 2006).

При сравнението на двете творби отчетливо изпъкват различните модели на героичното, чрез които са конструирани образите на героите. Можем да наречем модела, прокаран в „Хаджи Димитър", митологически. Той акцентира върху момента на протичането на събитието, който се репродуцира непрекъснато: лирическото време продължава едно денонощие, но смислово се разши-

[10] Разбираме пожелаването на смъртта в неговия най-буквален смисъл; насилствено манипулативна изглежда екзистенциална интерпретация от типа „героят е принуден да умре, поради което иска сам смъртта си, за да постави своята свободна воля отвъд принудата", чрез която Бродски прочита християнската притча за обръщането на другата буза.

рява до безкрайност и съдържа внушението за вечна и изначална повторяемост. Като следствие се наблюдава и смислово „експлодиране" на пространството — Балканът и полето се превръщат в символи на цялата родина. Тази матрица на героичното включва припознаването на подвига през образа на епическия Крали Марко (Иванов 1902: 647) или на митологическия богоборец Прометей (Златанов 1998: 68). Така очертаният модел има за своя комуникационна стратегия консолидацията на общността на базата на еднаквото разбиране на случващото се, на изграждането на обща колективна памет.

Моделът на героичното в „Обесването на Васил Левски" е легендарен. Той представя не процеса на случването, а вече случилото се събитие, което има своите последици в настоящето. Представянето на подвига като еднократно случил се на определено място подлага времето и пространството на неимоверно свиване[11]. Манипулациите с времето и пространството, реализирани и в двете стихотворения, имат обаче едно и също следствие — израстването на образа на героя до мащаба на родината. Поетическата сакрализация на героя е постигната чрез употребата на матрицата за кръстната смърт на Исус (Коларов 1978: 67—68; Пелева 1988: 18—19). По този начин легендарният модел на героичното представя едно събитие, случило се в миналото, което изисква реално повторение, имитация.

Така направеният анализ очертава основните идеологически послания на двете стихотворения — тяхната консолидационна и революционно-пропагандистка функция се изгражда посредством две различни комуникационни и идентификационни художествени стратегии. „Хаджи Димитър" се представя като особен тип ритуално слово, което отразява вечността на подвига и героичното, продължаващи и в настоящето, а „Обесването на Васил Левски" — като свидетелско показание („аз видях") за извършеността на подвига и нуждата от неговото преподновяване.

ЛИТЕРАТУРА

Арнаудов 1996: Арнаудов, Михаил. При извора на самодивите. — В: Михаил Арнаудов. Очерци по българския фолклор. Т. 2., С., 1996, 537—545.

Ботев 1958: Ботев, Христо. Събрани съчинения в два тома. С., 1958.

Бумбалов 1996: Бумбалов, Любен. „Хаджи Димитър" на Ботев. Феноменология на българската душевност. С., 1996.

Веселовский 1989: Веселовский, Александр. Три главы из исторической поэтики. — Александр Веселовский. Историческая поэтика. Москва, 1989, 155—298.

Георгиев 1974: Георгиев, Никола. Ботевата балада „Хаджи Димитър" (опит за разбор). — *Литературна мисъл*, 1974, № 4, 115—137.

Георгиев 1989: Георгиев, Никола. Жанр, херменевтика и един прочит на „Хаджи Димитър". — *Език и литература*, 1989, № 5, 3—21.

Григоров 2006: Григоров, Григор. Послесмъртният „живот" на героите. — *Годишник на Асоциация Онгъл*. Т. 5. 2006 (под печат).

[11] Радосвет Коларов отчита „смаляване образа на отечеството", противоположно на разширеното до родината пространство в „Хаджи Димитър" (Коларов 1978: 73). Друга методологическа пътека изтъква различните принципи (диалектичен и кумулативен) в двете творби при организирането на пространството около общ митологичен център (Бумбалов 1996: 178).

Живков 1994: Живков, Т. Ив. Между бита и пантеона. — Владимир Демирев, Николай Ников. Блажена гора зелена. Хаджи Димитър и Стефан Караджа в българската фолклорна традиция. С., 1994, 3—31.
Златанов 1998: Златанов, Благовест. Нация и литература в точката на „Балкана". — Българският канон? Кризата на литературното наследство. С., 1998, 50—83.
Иванов 1902: Иванов, П. Трябва ли да жалим за тия, които паднат в бой за свобода или трябва песни да пеем за тях? — *Периодическо списание на Българското книжовно дружество*, 62, 1902, 645—648.
Камбуров 1997: Камбуров, Димитър. Сърце и разум у Ботев и Никола Георгиев. — Анархистът-законодател. С., 1997, 267—298.
Койнаков 1977: Койнаков, Иван. В подвиг, в песен и слово. Ботевата поезия и българският фолклор. Пловдив, 1977.
Коларов 1978: Коларов, Радосвет. „Обесването на Васил Левски" и поетиката на Ботев (опит за още една интерпретация). — *Литературна мисъл*, 1978, № 1, 60—84.
Кьосев 1988: Кьосев, Александър. Речев жест и метафоричност в поезията на Христо Ботев. — *Литературна история*, 1988, № 17, 17—25.
Лосев 1991: Лосев, Алексей. Диалектика мифа. — Алексей Лосев. Философия. Мифология. Культура. Москва, 1991, 22—186.
Лотман 1977: Лотман, Юрий. Текст и структура аудитории. — *Труды по знаковым системам*. Т. IX. Тарту, 1977, 55—61.
Михова 1995: Михова, Лидия. Българските календари. Пловдив, 1995.
Младенов 1999: Младенов, Цанко. Ботевият „Хаджи Димитър" и неговите интерпретации. — Българската мяра за литературата. Т. 3. С., 1999, 179—213.
Ненов 1999: Ненов, Николай. Българската хайдушка епика. С., 1999.
Панов 1998: Панов, Александър. Одата като легенда. — Александър Панов. Културни проблеми на българското литературно развитие. С., 1998, 40—79.
Пелева 1988: Пелева, Инна. Трансформации на общочовешки културни модели в поезията на Христо Ботев. — *Литературна мисъл*, 1988, № 1, 9—20.
Протохристова 1974: Протохристова, Клео. Принципи на изображение в поезията на Ботев. — *Литературна мисъл*, 1974, № 1, 24—32.
Смит 2000: Смит, Антъни. Националната идентичност. С., 2000.
Страшимиров 1896: Страшимиров, Димитър. Жив е той, жив е. — *Мисъл*, 6, 1896, № 1, 53—55.
Тодоров 1988: Тодоров, Илия. Над Ботевия стих. С., 1988.
Цонев 1976: Цонев, Светлозар. Христо Ботев. Поезия и правда. С., 1976.
Якобсон 1961: Якобсон, Роман. Структурата на последното Ботево стихотворение. — *Език и литература*, 1961, № 2, 1—14.
Genette 1982: Genette, Gerard. Palimpsestes. La littérature au second degré. — Paris, 1982.
Iser 1990: Iser, Wolfgang. The Implied Reader. Baltimore, 1990.
Jauss 1978: Jauss, Hans-Robert. Petite apologie de l'expérience esthétique. — Hans-Robert Jauss. Pour une esthétique de la réception. Paris, 1978, 123—157.
Makolkin 1992: Makolkin, Anna. Name, Hero, Icon. Semiotics of Nationalism through Heroic Biography. Berlin and New York, 1992.
Rifaterre 1990: Rifaterre, Michael. Fictional Truth. Baltimore and London, 1990.
Todorov 1978: Todorov, Cvetan. Les genres du discours. Paris, 1978.

МИХАИЛ АРНАУДОВ, НЕГОВИТЕ ЛИТЕРАТУРНИ АНКЕТИ И ТВОРЧЕСКИЯТ ПРОЦЕС

Искра Арнаудова

Ако разлистим страниците на анкетите[1] на Михаил Арнаудов, при тях ще открием ясно следвана и внушителна структурна цялост. И при неговите изследвания, които документират показанията на трима български поети, негови съвременници, изпъква много отчетливо неговата изключително добра подготовка за този непознат у нас през 1911 г. изследователски метод. И като спазя хронологията на проведените срещи на Арнаудов за тези литературни анкети, ще посоча на първо място анкетата му с Пейо Яворов, след това тази с Пенчо Славейков и накрая с Кирил Христов. Мисля, че и сега психографските анкети на Михаил Арнаудов с тези български писатели остават конкретно свързани и безспорно високо оценявани като неизчерпаем извор за научните изследвания на литературното творчество и на духовния хоризонт на тези големи български творци.

Но целта ми днес не е само да изтъкна, че тези негови психографски анкети са първите, които са били извършени в България и че едва с тях се поставя началото на поредицата от такива проучвания у нас. Защото след първите анкети на Арнаудов се нареждат по-късно и тези на професорите Иван Шишманов и Спиридон Казанджиев и на писателя Димо Минев, за да изброя само някои от класическите примери в тази област. Бих искала да посоча преди всичко този изследователски метод на Михаил Арнаудов при разглеждане на творчеството на бележити писатели, приложен все пак твърде епизодично от него през 1911 г., както и няколко години след това. Изобщо целта ми е да насоча вниманието ви към една конкретна необходимост и тази необходимост е да се определи едно по-централно място както на тези психографски анкети, така и на неговите фолклорни анкети в цялостната постройка на научните изследвания на Арнаудов.

И ако говорим за Михаил Арнаудов, наш дълг е веднага да изтъкнем също и традицията, която той се стреми да утвърди в българската литературна наука. Навсякъде, без всякакво съмнение, неговите интерпретации и изводи черпят своята сила от автентичното боравене с литературния или истори-

[1] Към психографията на Яворов. Съобщения на поета и наблюдения. — В: Год. СУ Историко-филол. фак., № 12, 1915—1916; Към биографията на Кирил Христов. Как създава Кирил Христов. — В: Юбилеен сборник Кирил Христов, 1938. Пълният текст в сп. „Литературна мисъл", IX, 1965, № 2, 73—99 и X, 1966, № 12, 115—148; Из спомените на Пенчо Славейков. — В: „Пряпорец", № 122, 1912, 1—2, както и — Из живота и творчеството на Пенчо Славейков (Изповеди и показания на поета). — В: Съвременник, I, 1921, № 1, 18—34.

ческия факт, когато се разглеждат културни процеси, когато се правят личностни характеристики или когато се изследва народностната песенна стихия.

Ето защо не би трябвало да се премълчава безпокойството на голяма част от съвременниците ни от пълното пренебрежение, и дори неприязън, с които се отнасят днес към литературния документ някои журналисти и „тълкуватели" на родното ни литературно минало. И във връзка с това може да се постави и тревожният въпрос за отговорността на посветените в тези процеси. И за да подкрепя казаното от мен, само ще спомена за едно официално писмо на писателя Елин Пелин от 1944 г.[2] То е свързано със съдбата на изтъкнати български академици, защото Елин Пелин пише това писмо и го оповестява по време на тъй наречения „народен съд". Михаил Арнаудов беше открил този документ в архива на Академията, когато работеше върху книгата си за „Българското книжовно дружество" и за това писмо на Елин Пелин той говореше с голямо огорчение. Статия за Арнаудов, в която това писмо трябваше да присъства, въпреки настояването ми в началото на тази година, не намери място на страниците на един седмичник, защото според някои журналисти там можела да дискредитира писателя.

Но да се върнем на Михаил Арнаудов. Той започва, както сам определя, „целенасочените" си беседи с Пейо Яворов на 25 юни 1911 г. и тези беседи протичат в шест срещи, навярно до 3 юли, защото на 4 и 5 юли той съобщава за своите две срещи с Пенчо Славейков. В тези свои психографски анкети от 1911 г. Михаил Арнаудов е мислел да включи и „показанията" на младия поет Кирил Христов, но това той не осъществява тогава, поради факта, че не се е чувствал все още достатъчно близък с поета, за да може да разкрие той откровено пред него своите спомени и своите самонаблюдения. Освен това събитията в България, лекциите му в Университета, работата в Семинара към катедрата и особено заниманията с обредните нестинарски игри и проучванията на обичая Герман, както и изследванията му върху фолклорните студии на Раковски, показват насоките на неговите научни интереси в този период.

Михаил Арнаудов започва „системно" да проучва и анализира огромно количество научна литература, когато е едва двайсет и три годишен, но мисля, че бихме могли да твърдим, все пак в известен смисъл условно, че само десет години по-късно, през 1911 г. младият учен вече е оформил окончателно конкретните си познания и научни изводи в различните области на хуманитаристиката — история, философия, литература, психология, фолклор, езикознание. Той вече е подредил научните, духовните и нравствените измерения на собствената си личностна същност в една стройна система. А тази система и сега несъмнено респектира със своята динамична цялост, която се намира в постоянно развитие.

И във връзка с това бихме могли да твърдим, че психографските анкети от 1911 г., както и теренните анкетни проучвания[3] на народното песенно богатст-

[2] В Архива на БАН — архивна единица 727 на Фонд 1 к, № на описа 2, с. б. Писмо на Елин Пелин до председателя на БАН, изпратено с дата 22.X.1944. В него Елин Пелин призовава да се свика извънредно общо събрание и то „смело и решително да проведе чистката в Академията" (т.е. на академиците, изправени пред т.нар. „народен съд", над които е надвиснала заплахата да бъдат осъдени на смърт — бел.м., И. А.).

[3] Фолклор от Еленско. Наблюдения и материали. — В: Сборник за народни умотворения, наука и книжнина, 27, 1913.

во на Еленския край година след това, представляват важен етап в изследователския метод на Арнаудов, който анализира творческия процес. Затова тези анкети заемат централно място в по-общата структура на изследователските му търсения върху теорията на творческия процес.

Именно с помощта на изводите от тези свои непосредствени наблюдения върху творческия процес по време на проведените анкети Михаил Арнаудов изгражда през всичките десетилетия на своята научна работа фолклорните си изследвания, монографиите си върху бележити дейци и писатели. А окончателните си възгледи върху въпросите на творчеството той излага в теоретичната си разработка „Психология на литературното творчество", която в първата си редакция се появява в Годишника на Софийския университет само четири години след това[4].

Още в годините на своята специализация в Германия, през 1898 и 1899 г., Арнаудов усвоява метода на „самостоятелната работа". Той започва по собствени признания да използва наученото с повече „умелост" и „система", а интересите му все повече се съсредоточават върху немската литература, като Гьоте става неговият „идол" — идол на „дълга", на „честта" и на „достойнството", както по-късно споделя самият той[5].

Двайсет и три годишен, през 1901 г., Михаил Арнаудов разглежда различните хипотези върху произхода на изкуството и се спира на тези, които изследват конкретно поезията и музиката[6]. Въпреки хаоса, който царува в различните теоретични постановки, Арнаудов определено утвърждава в студията си, публикувана същата година в „Българска сбирка", теорията на Карл Бюхер и отбелязва, че основен елемент на „психофизиологическите рефлекси" остава ритъмът и отхвърля категорично всякакви метафизически спекулации.

Няколко години по-късно, през 1908 г., Арнаудов може вече да съобщи на проф. Шишманов, че за него най-интересната област за изследване остава „Поетиката", т.е. теорията на поетическото творчество и литературните видове и лекциите му определено разглеждат въпроси, свързани с принципите на литературната наука[7].

В малката студия на Арнаудов „Вертер и Гьоте"[8], публикувана същата година, можем да открием първите му заключения върху „външната и вътрешна история" на поетическия продукт. Тази студия представя своя автор, заедно с изследването му върху народните приказки, пред професорския съвет, за да получи той университетското си звание. Арнаудов очертава двете гледища

[4] Развой на литературната психология. Исторически очерк. — В: Год. на СУ Историко-филол. фак., XII, 1915—1916.

[5] На 24 януари 1978 г. акад. Михаил Арнаудов сподели пред мен, по-малко от месец преди смъртта си, следното: „Аз съм типът на един човек, който е знаел защо живее. За философията на живота съм ученик на Гьоте. Ако не беше Гьоте, не бих бил аз. Животът не ми е давал тези елементи. Изпълнявам една мисия, един дълг. Избрах Гьоте за идол, идол на дълга, на честта, на достойнството".

[6] Икономически принцип във въпроса за произхода на поезията. — В: Българска сбирка, г. VIII, 1901, № 8, 545—553; № 9, 623—629.

[7] Във Фонд „Проф. Арнаудов", писмо на М. Арнаудов до проф. Иван Шишманов от 29 април 1908.

[8] Вертер и Гьоте. Критичен етюд. С., печ. В. поща, 1908.

при анализа па поетическото творение на Гьоте и проследява процеса на неговото възникване. Изводът му е, че ако „биографично-генетическият" и „естетическият" метод не се прилагат „педантично" и „тесногръдо", те ще се допълват взаимно и ще могат да обяснят психиката и смисъла на поетическото творение.

Тази задача, както той сам я дефинира, „толкова трудна", а именно чрез факти и наблюдения да се определят стадиите, през които минава едно поетическо произведение, Арнаудов знае, че е поставена на „дневен ред" отскоро в световната научна литература. Той е сигурен, че за да бъде решена тази задача, е необходима „търпелива филологическа работа". А тази филологическа работа обхваща изучаването на поетическото творчество на даден автор, неговия живот, бележките му на самонаблюдение, дневниците, писмата. Самият Гьоте, когото Арнаудов постоянно изучава, оставя теоретични анализи върху този литературно-психологически проблем и с това определено подпомага научните търсения, които едва тогава започват.

В това научно изложение върху Гьотевия „Вертер" Арнаудов повдига въпроси, малко известни до този момент в България. Затова ние бихме искали да отнесем тази негова студия, както и другата, от 1901 г., която вече споменахме, към едно друго подобно изследване от 1900 г. върху „Буда и будизма". Навсякъде Арнаудов иска да разкаже на българите, за да чуят те било за индийската философия и вяра, било за едно знаменито произведение на немската литература.

Навярно Арнаудов е имал подсъзнателно вътрешна потребност да се занимава със „занемареното" и непроученото и така той прави своите съвременници участници в общия процес на европейското познание. Изобщо науката за творческия процес прави тъкмо тогава, в началото на века, своите първи опити за самостоятелен живот, а науката за душата, въпреки голямото си забавяне, започва да се занимава с творческия процес като форма на човешката изява. Фактологическият „капитал" е необходим, защото той на практика мотивира съществуването на тази наука, и този капитал обхваща именно мемоари, писма, анкети, биографични данни за творците.

В писмото си от 25 февруари 1909 г. Михаил Арнаудов съобщава на проф. Шишманов, че първият дял от неговия университетски курс върху теория на поезията ще „почива" главно върху сравнителния анализ на поетически произведения и на „показания на писатели" за процеса на самото творчество. Той дори твърди, че този дял приблизително се „покрива" с т.нар. „поетика", която вече е преподавал предишния семестър. Своята идея да спре вниманието си върху основите на литературната наука, успоредно с лекциите си върху литературата на древна Индия, върху историята и методите на известни фолклорни студии, както и лекциите си върху Гьоте и неговите съвременници, Арнаудов не намира за особено „оригинална", но държи да подчертае, че тази идея е изработена „независимо от чужди схващания".

Университетската учебна дисциплина „Поетика" е въведена от Арнаудов в Университета с неговото постъпване там и тя е съвсем нова дори и за Европа. Тя засилва все повече влиянието си тъкмо тогава с анкетите, провеждани със знаменити писатели и художници. И през 1910 г. от Париж Арнаудов вече е готов да „критикува" в лекциите си някои известни „теории и принципи" за генезиса на гениалната личност. За първи път, във връзка с гениалната личност на българска почва, той споделя от Париж с проф. Шишманов убежде-

нието си, че за поезията „българският класик" вече се е появил и този класик е Пейо Яворов, въпреки че Арнаудов съвсем не е долавял тогава подобно мнение по въпроса от страна на „родните пророци на художествената култура", както определя той литературните критици. Арнаудов е пленен от езиковия усет на поета, от неговата „психологическа" проницателност, от оригиналната му концепция, от националните теми, от ясно обрисувания философски и житейски мироглед.

През 1910 г. Арнаудов трупа „фишове" относно факти и преценки за световни писатели. Тези факти се отнасят до тяхната житейска история, впечатления, творческа фантазия. Затова в студията си „Поетът като наблюдател" от 1911 г.[9], годината, когато извършва и анкетите си с Яворов и Славейков, Арнаудов вече може да твърди, че показанията на художниците представляват голям „научен интерес", тъй като те съдържат „искрената изповед" върху процесите, станали в „глъбините на съзнанието", а там непосветеният не може да проникне сам.

Когато представя резултатите от фолклорната си анкета в Еленска околия през 1912 г. и от срещите си с народни певци и особено тези със Стояна Драгостинова и Васил Димов, също от този непознат за фолклористиката край на България, Арнаудов убедено споделя, че фолклорните студии биха били не само непълни в съществени точки, но дори и погрешни без този „по-грижлив разпит". Новите материали, поетическите ресурси, инстинктивната реакция на самите певци дават на Арнаудов основание за цяла поредица от научни съображения върху характера на народната песен и нейното потекло. Той дори записва наскоро създадена песен от Стояна Драгостинова — „Момък умира в чужбина", и е убеден, че това, което се извършва в настоящето, служи за решаване на „гатанката" за генезиса на народното песенно творчество[10].

Отново през 1912 г. на страниците на в. „Пряпорец" Арнаудов се спира на значението на анкетата, когато по повод смъртта на Пенчо Славейков публикува част от материала на анкетата с поета. И там той посочва голямата полза, която могат съвременните писатели да принесат при решаване на „гатанката" за същността на творческия процес и за генезиса на поетическото произведение. Тези анкети предпазват също така изследователя и от непълни теоретични изводи и преценки.

Вярвам, че все пак бихме могли да определим този период от няколко години, и особено 1911 г., като средоточие в усилията на Арнаудов да проникне в дълбоките и сложни процеси на творческия акт. Всичко написано и анализирано в тези първи научни студии, а и изводите му от проведените анкети, показват една неудържима потребност на Арнаудов да осмисли научно удивлението си от „творческото вдъхновение", така трудно за обяснение и така старателно забулено в тайнственост. Неговите психографски и фолклорни анкети представляват необходимата сигурна основа, върху която ще се проясни съзнанието му, за да уточни той своите изследователски методи и да систематизира своите научни убеждения, които след това неизменно ще следва в разностранната си научна работа.

[9] Поетът като наблюдател. — В: Знание, I, 1911, № 2, 99—107.
[10] Фолклор от Еленско. СБНУНК, г. 27 (1913), 21—23.

ЗА КОРЕСПОНДЕНЦИЯТА НА МИХАИЛ АРНАУДОВ

Румен Шивачев

В епистоларния фонд на българската литература кореспонденцията на Михаил Арнаудов, заради богатата си съдържателност, би следвало да заема едно от централните места. Наистина неговите писма не само не са проучени, но не са и публикувани, за да се заяви с категоричност подобно становище. Цитати от писма на Михаил Арнаудов са печатани само от Кръстьо Генов във в. „Отечествен фронт" (6.X.1978 г.) и от Петър Динеков в книгата му „Литература и култура" през 1982 г. Причината за епистоларно непознатия още учен е лесно обяснима — 25 години от кончината му не са толкова голям период, за да се почувстват осезателно интересът и потребността от подобно специално проучване. Това като че ли се отнася и за другите български интелектуалци и учени от по-ново време, което според мен е напълно естествено както в културноисторически, така и в социалнопсихологически аспект. Просто трябва да минат около две десетилетия, посветени главно на представителното творчество (като най-важно) и на спомените, каквито за Михаил Арнаудов има немалко публикувани, за да се актуализира фигурата на учения в неговата по-мащабна личностна свързаност със собственото му дело и да се премине към по-друг тип изследвания, вече с по-тесен и по-конкретен, но не по-малко сложен и интересен характер. С други думи — в автентичната личностна цялостност, доколкото тя е осветлена от наличната и известна архивна документация. За този привидно дълъг, но всъщност обективно обусловен, период за включване на епистоларното наследство в кръга на научните интереси ще изтъкна като съществен фактор и сложния процес на така наричаното „фондообразуване". Той не може да протича бързо, а се ограничава според мен в рамките средно на 1—1,5 поколения, тъй като в съществената си част обикновено е пряко свързан с наследниците, а в по-тесен смисъл с адресатите.

В замяна на всичко това, отвъд тези 25 години стои цял век изключително интензивен и продуктивен интелектуален живот, понесъл превратностите на няколко епохи. Михаил Арнаудов има щастието не само да свидетелства за тях чрез личното, общественото и научното си присъствие, но и да се впише в епохата на „строителите на съвременна България" комплексно в нейната пълнота — именно и чрез огромния си дял в епистоларната ни литературна история. Запознавайки се, дори частично, с трудоемката и изискваща многостранно проучване кореспонденция на Михаил Арнаудов, мисля, че без нея портретът му на универсален учен хуманитарист е непълноценен. Не биха могли да бъдат проникнати и обяснени много от мотивите на неговите позиции, основанията на неговите полемики, които обуславят както развитието и личните му характеристики на учен, така и произтичащите от тях линии и влияния върху самата

българска хуманитаристика. Доколкото обществената макроконюнктура и така наричаният „дух на времето" предполагат диференцирани интереси към личността въобще, епистоларният портрет функционира като корелативен медиатор между чисто литературоведските и теоретическите интерпретации на трудовете на учения, от една страна, и неговите лични, субективно обусловени концепции, постигащи валидност и актуалност в обективно протичащия научен процес и провокиращи тези интерпретации, от друга страна.

Както неслучайно споменах, Михаил Арнаудов има щастието да пребивава сред духовно-интелектуалната плеяда на националните строители и чрез писмата си. Той навлиза в следосвобожденското ни културно строителство в едно особено време. Това е време на интензивен писмовен живот, когато България е образно казано залята от писма, от пощенски и илюстровани карти, от гъсто изписани визитки, че даже и от тясно частни депеши, които днес имат значението на носители на конкретна културноисторическа информация. Това е време, когато писмовните връзки са задължителен атрибут на познанствата между интелектуалците, независимо през каква близост, трайност, интензитет, през какви състояния преминават техните отношения. Макар и непредставителен и специфичен, епистоларният жанр пребивава в българската текстовост реално, значимо и интензивно, упражнява определени индиректни влияния и върху жанровата система на новата ни, следосвобожденска литература. Дори „славният българин" Бай Ганьо е въвлечен от автора си в специфичната наративност и сюжетност на епистоларността. Изразено условно и може би дискусионно с езика на летоброенето, това са годините от 1890-а до 1920—1925-а, когато следвоенните катаклизми рефлектират върху условията на българския духовен и интелектуален живот и променят и съдържателността, и проблематиката, а по всяка вероятност и интензивността на епистоларната ни литература. Михаил Арнаудов преживява всички тези условни деления. Нещо повече, неговият жизнен път завършва само около десетилетие преди появата на виртуалните пространства, на екраницата вербалност, на електронната поща и от тази гледна точка неговата около 80-годишна кореспонденция добива особена стойност.

Като универсален учен — хуманитарист и културолог, Михаил Арнаудов кореспондира с множество български и чуждестранни интелектуалци и специалисти от всички области на познанието и живота. Регистърът на неговите адресати е изключително разнообразен — писатели, критици, политици, художници, учени, университети, академии, комитети. Ст. Романски, Ст. Младенов, К. Мутафов, Ненко Балкански, Ал. Бурмов, К. Христов, А. Страшимиров, Т. Траянов, Г. Константинов, Ас. Златаров, Роже Бернар, Едуард Бойл, Енрико Дамяни, Андре Мазон и много други.

Особен интерес би представлявала кореспонденцията на Михаил Арнаудов с Иван Шишманов, на която в рамките на този кратък и обобщаващ текст ще отделя повече внимание.

Според наличната информация началото ѝ поставя Михаил Арнаудов с писмо, писано на 28.XI.1898 г. в Липиска (Лайпциг). Ив. Шишманов, който, освен всичко друго, е най-активният просветен деец по това време, вече е забелязал дарбите на бъдещия учен, съдействал е за следването му в Германия и е публикувал положителен отзив за първото му изследване „Обща характеристика на народната поезия" в сп. „Извор" (3, 1895). Обръщайки се към Шишманов с „Многоуважаемий Господин Професоре", Михаил Арнаудов изразява дълбо-

ката си признателност и задълженост към „всичко онуй, което аз Ви дължа като на учител мой и съветник". С това или подобно обръщение започват и много от писмата му в по-късния и улегнал етап на приятелството им. Младият тогава изследовател запазва в писмата си до смъртта на Шишманов, а и през целия си живот, своя пиетет към човека, изиграл решаваща роля за оформянето си на учен, дори когато полемизира с него. Още в това първо писмо е зададена една от важните теми както на кореспонденцията между двамата, така и на научните интереси на Михаил Арнаудов — темата за будизма и индуизма. Излагайки подробно концепциите за бъдещото си изследване „Буда и будизмът", Михаил Арнаудов заявява, че прави това, и то в съвсем популярна форма, защото у нас нищо не се знае нито за будизма, нито за хилядолетната индийска култура. Действително тази тематика у нас за пръв път се поставя проблемно от Михаил Арнаудов с публикуването на „Буда и будизмът" в сп. „Български преглед" (8—10, 1900) и по-късно в сп. „Мисъл" (1—5, 1902), както и на рецензията за индийската повест „Нал и Дамаянти", излязла през 1902 г. Колкото е вдъхновен от лекциите (вече не само по индийска култура — език, литература, философия), които слуша в Лайпциг и за които подробно информира своя „съветник", толкова Михаил Арнаудов е респектиран от самия авторитет на Шишманов, по отношение на бъдещата си дисертация „Българските народни приказки". Въпреки ясните ранни интереси към темата, тази дисертация възниква сякаш случайно — той се оплаква, че това е неизчерпаема тема, загатва за по-дисертабилни проблеми, че той няма нито една книга по въпроса и моли Шишманов да му заеме книги и да му посочи заглавия. Но това притеснение е впоследствие преодоляно, а народните приказки — като дял от комплексната „народоука" — поддържат постоянен интерес в научните му занимания.

Подобно на д-р Кръстев и Боян Пенев, Михаил Арнаудов не е възхитен от учителството както в провинцията, така и в столицата. Той пише тревожно писмо до своя интелектуален наставник на 21.IX.1900 г. от Видин, където е назначен в Мъжката гимназия: „*С това писмо ида да Ви се оплача от тоя Видин, да Ви кажа, че дълбоко го ненавиждам и че ми дохожда безутешна мисъл да напусна и него, и „катедрата", та каквото ще да става... Несносното в даденя случай е просто: във Видин не може да се живее. В хигиеническо отношение градът е отвратителен и вреден за слаби натури... На второ място, мъчно може да се докарва хармония между задълженията училищни, които ми грабят много време, и склонността ми към по-други, отколкото училищните, занимания, на каквито съм се посвещавал досега. Среден път трудно може да се намери.*" Подобно отношение Михаил Арнаудов изразява и след преместването си в „Централната мъжка гимназия", както се нарича тогава Първа мъжка гимназия в София и където той учителства две години (1901—1903). Чувствайки се повече амбициозен ученик, отколкото неамбициозен даже учител, с ясно изразени изследователски склонности, той настойчиво моли Шишманов да му съдейства отново да замине за Германия.

В тия начални години писмовната връзка между Шишманов и Михаил Арнаудов е особено интензивна. Шишманов, макар и изключително ангажиран в многото области на културния, научния и обществения живот, е от ония хора, за които определено може да се каже, че обичат да пишат писма, а продължаването на кореспонденцията им, от негова страна, свидетелства, че той не се е излъгал нито в своето откритие, нито в своя ученик.

В огромната по обем преписка между него и Михаил Арнаудов наред с научната проблематика се преплитат и проблемите на обществения живот, на политиката и литературната критика. Особено силно Михаил Арнаудов преживява университетската криза от 1907 г. Той непрекъснато информира Шишманов за нейния ход, раздвижването и застоя ѝ и сам се определя за „шишмановист", заедно с Л. Милетич и Ст. Чилингиров. Михаил Арнаудов подробно аргументира позициите си изобщо и в полза на Шишманов, върху когото кризата рефлектира, а през 1909 г. публикува и отделна статия по този въпрос.

По същото време в пощенска карта от 28.XII.1907 г. Михаил Арнаудов споделя и идеите си за издаване на „едно ново списание „Критика", които така и не се осъществяват. Забележителни са неговите критични изказвания за Елин Пелин, които се доближават до тези на Б. Пенев, изразени в статиите на последния през 1906 и 1907 г. за литературата и творците около „Българан". В пощенска карта до Шишманов от 4.III.1909 г. Михаил Арнаудов споделя по конкретен повод: *„Изпращам Ви днес по поръка на Елин Пелин и от негово име първия брой на новото списание „Слънчоглед". Не съм възхитен нито от прозата на Елин Пелина, нито от стиховете на Балабанова, нито от критиката на Кьорчева и не знам, не разбирам кое е карало тия господа да захващат списание. – Разказът на Елин Пелин ми се вижда дори прямо безвкусен и булеварден. Жалко, че тоя талантец се самоуби тъй скоро!..."* Самоубийството, разбира се, не се случва, но изказването е индикация по-скоро за различните възгледи и нагласи на Б. Пенев и Михаил Арнаудов за литературното творчество изобщо, чието средоточие в конкретния случай е ранното творчество на Ел. Пелин. И двамата еднакво чувстват неустановения още талант на бъдещия класик, но единият излага директно критическото си отношение към творбите му, а другият заема позицията си въз основа на предварителните си позитивистки възгледи за националното художествено творчество.

Интересни са и различията във външнополитическите възгледи между Михаил Арнаудов и Б. Пенев по време на Балканската война и след нея. В писмо от Виена Михаил Арнаудов изразява през септември 1913 г. своето положително мнение за доброто отношение на австрийците и австрийската журналистика към България, докато през февруари същата година в писмо до Сп. Казанджиев Б. Пенев подкрепя с множество цитати възмущението си специално от „Neue freie Presse", която оплаква страдащата Турция от агресивния „негър" България. Разбира се, през тези седем месеца между написването на двете писма са настъпили доста промени във военната политика на България и Австрия, но Б. Пенев не променя и по-късно своето отношение към австрийските медии, както и Михаил Арнаудов.

За разлика от Б. Пенев, д-р Кръстев, Пенчо Славейков и други свои съвременници, Михаил Арнаудов избягва да пише и праща пощенски и илюстровани карти. Той ги използва предимно по конкретен делови повод, добавяйки обикновено свои мнения и мисли, а също и при краткотрайно или инцидентно възникнала преписка. В писмовната си връзка с Шишманов Михаил Арнаудов предпочита белия лист, за да може да разгърне мислите си, да се „изкаже". Макар че в писмо до него от 2.V.1909 г. изрично заявява *„не да дам на всичко това епистоларна форма, да поверявам на книга всичко, що ме мами и занимава – за това съм неспособен"*, писмата му са всъщност дълги. В текстовете им се вплита всякаква проблематика, вместват се всякакви настроения, в които се държи сметка главно за емоционалните тоналности. В

замяна на това изказът им е концентриран, аналитичността — сбита, а по тясно частните и битовите теми Михаил Арнаудов говори сякаш издалече, „не му отпуска края“ и не се разпростира, както това правят и П. Ю. Тодоров, и д-р Кръстев, и Б. Пенев, и др. Никаква фамилиарност, никакви описателни вживявания в емоциите на всекидневието, никакви забавни или интимни сюжетни свободи не съпътстват приятелството между двамата. Формулировката, която би била най-точна за отношенията между тях, въз основа на дългогодишната им преписка, е „професионално приятелство“. Колкото и тривиално да изглежда на пръв поглед, това е приятелство, защото е професионално, но в условията на професионалните отношения се поражда и поддържа самото приятелство. Затова епистоларният стил на Михаил Арнаудов, вече не само в кореспонденцията му с Шишманов, може да се определи като интелектуално делови. В смисъл, че коментарите отстъпват пред интелектуалната съсредоточеност, тушираща, но не и обезцветяваща всяка емоция; че младият учен е завладян от възможностите за осъзнаване на света около него чрез задълбочаване (интенциониране) на зададената от всяко писмо проблематика, която сам Михаил Арнаудов да развие и сподели. Това особено се отнася за проблемите около психологията на творчеството, които почти не липсват от писмата му до Шишманов.

В края на този общ преглед на преписката между Михаил Арнаудов и Ив. Шишманов е необходимо да отбележа и активността на последния в нея. Това е една равностойна и балансирана кореспонденция, макар че Михаил Арнаудов запазва учтивата форма през целия й близо 30-годишен период. Освен че се интересува от развитието на своя „ученик“, Шишманов споделя и своите лични професионални и обществени интереси. В писмата си той коментира както общата им работа в Университета, така и сътрудничеството им в сп. „Българска мисъл“, споделя впечатленията си от събитията и личностите в научния и културния живот в София и страната, отзовава се на анкетата на Михаил Арнаудов защо и как е станал (и) фолклорист.

Ще си позволя да завърша с един по-общ проблем. Кореспонденцията на Михаил Арнаудов (вече не само с Шишманов) открива въпроса за съществуването на огромни масиви от писма, които все още стоят непознати за специалисти и интересуващи се неспециалисти. Може определено да се каже, че те възсъздават изключително витална, интересна и реалистична картина на духовния и интелектуален живот у нас в края на XIX и първите десетилетия на XX в. Нещо повече, оживотворявайки я, те внасят съществени корекции във втвърдените ни представи за събитията и хората от онова време. Михаил Арнаудов надживява няколко ключови периода в нашето обществено развитие. Надживявайки даже доживотната си присъда от така наречения „народен съд“, неговата писмовна активност като че ли не намалява, но рефлектира върху духа и характера на кореспонденцията му. Вече ги няма много от връстниците и съвременниците, с които така ползотворно, както с Шишманов, да си пише. А и телефонизацията постепенно измества настроенията му за писма. Вече редовно той изпраща пощенски и особено илюстровани карти, с каквито се насища пазарът. Кореспонденцията му навлиза в друг период, различаващ се от този на преписката му с Ив. Шишманов и по форма, и по съдържание.

ШИШМАНОВ И АРНАУДОВ. ПОГЛЕД ВЪРХУ ЕДНА КОРЕСПОНДЕНЦИЯ

Васил Балевски

Ще разкажа спомена си за моята първа, и то съвсем случайна проява като автор.

Бях в седми клас на Русенската гимназия, имах непълни седемнадесет години и правех зрелостен изпит в края на юни 1895 г. На писмения изпит по български език учителят ни Никола Бобчев, възпитаник на Харковския и на Лайпцигския университет, беше предложил темата „Обща характеристика на народната поезия". Трябва да кажа, че Бобчев преподаваше предмета си (българска и обща литература) с голяма вещина и с настървено красноречие и че аз бях се предал с увлечение на този предмет. Бях чел доста книги и статии по литература и особено страстно се занимавах с българското народно творчество, повлиян главно от студиите на професор Иван Шишманов и на прочутия украйно-руски историк и фолклорист Михаил Драгоманов, печатани в познатия „Сборник за народни умотворения", издаван от просветното министерство. Според това аз успях да развия темата си доста подробно и с голяма лесnота. Ръкописът, подписан с дата 5 юни 1895 г., предадох с надежда, че няма да бъда зле оценен от изпитната комисия.

Три месеца след завършване на гимназията аз заминах за София с намерение да постъпя студент по славянска филология в университета (тогава само Висше училище). Щом почнаха лекциите, аз очаквах с нетърпение да чуя професорите Шишманов, Матов, Милетич и Цонев, които за мене имаха голям авторитет. Предадох се усилено и на четене, като се ползвах главно от руската научна литература, в която тогава блестяха имената на Александър Веселовски, Александър Потебня и Александър Пипин. Тези трима Александровци станаха голямото ми пътеводно съзвездие. В края на една своя лекция през ноември 1895 г. Шишманов, преди да слезе от катедрата, се обърна най-неочаквано към слушателите с въпроса: „Познава ли някой от вас Михаил Арнаудов от Русе?" Смутен от тези думи и като не разбирах какъв смисъл крият те, аз станах и крайно стеснителен, какъвто бях, казах тихо: „Аз съм Михаил Арнаудов." Професорът, изглеждайки ме приветливо, каза: „Елате, искам да се запозная с вас". Напуснах чина си (бях седнал в дъното на аудиторията, тогава на ул. „Московска") и доближих катедрата. Професорът, усмихнат благосклонно, ми заяви: „Четох работата ви в списание „Извор" и искам да поговоря с вас по нея. Заповядайте у дома, аз живея на улица „Неофит Рилски". И добавяйки още няколко думи, които вече не помня, съобщи ми адреса си и номера. Учуден немалко от това внимание към един съвършено непознат младеж от провинцията, аз отидох на определения час у професора. Той ме посрещна твърде вежливо и заговори тутак-

си за статията ми в списанието, екземпляр от което ми предаде. Така аз узнах, че съм станал вече автор. Моят прекрасен и мил учител по литература, както после ми стана ясно, предал писмената ми работа, без да търси съгласието ми, на редактора на списанието Ц. Трифонов. Статията беше отпечатана в ноемврийската книжка на списанието (г. V, кн. 1, 124–129).

Не мога да възпроизведа всичко, което чух тогава от Шишманов, защото то беше и дълга анкета върху семейното ми положение и образованието ми дотогава, и напътствие върху онова, което трябва да правя, за да се предам успешно на новите си задачи. Трогнат от моето простодушие и моя искрен ентусиазъм за работа, професорът ми даде куп съвети какво да чета и как да работя, като изрично пожела да го навестявам в дома му и използвам по воля частната му библиотека. Той ме канеше освен това често на трапезата си, където имаше възможност да контролира моите занимания и където аз имах щастието да се ползвам и от мъдрите съвети на госпожа Лидия Шишманова, високообразована жена, дъщеря на професор Драгоманов. Не стига всичко това, Шишманов бе написал дълга рецензия за моята статия и тя излезе в януарската книга на голямото професорско списание „Български преглед" (г. III, кн. 1, 147–149). Разборът на моята работа, твърде подробен и с одобрение на застъпените от мен гледища, той приключваше със знаменателното пожелание „ще ми се да вярвам, че името на младия автор ще го срещаме с време често под научни трудове. Първият опит е насърчителен." Когато аз прочетох тези редове, смутих се немалко от смелата прогноза, която ми възлагаше тежки задължения и която даде повод на моите другари за добродушни закачки. Самият Шишманов стана предмет на иронично подмятане във вестник „Мир" от редактора Пеев-Плачков, който недоумяваше как могат да се правят такива препоръки за един неопитен и непознат студент.

Две години по-късно аз се явих втори път в печата, този път с някаква по-голяма увереност, но все пак предпазливо. Напечатах именно в списанието „Читалищен преглед" малкото си изследване „Произход и родина на старобългарския език" (кн. юли–август, 1897 г., 861–865). Работата ми, извършена по поръка на професор Милетич, който също бе взел присърце моето старание и явно възлагаше надежди на мене, беше подписана само с инициалите М. П. А., понеже не исках да проявя никакво честолюбие с подобен, твърде скромен в моите очи опит. Професор Шишманов обаче, следейки зорко моето развитие, беше се вече дотолкова убедил в моите добри възможности и намерения, че ме предвиждаше като бъдещ свой помощник в университета. По негова препоръка аз заминах на специализация в чужбина, за да се запозная по-основно с източните древни езици и литератури[1].

Започвам с тези спомени на Михаил Арнаудов, защото в тях е описано началото на една трайна връзка между двете големи имена на българското литературознание. От моя публикация[2] за първите писма от страна на Шишманов до

[1] Ив. Шишманов, д-р Кръстев, Б. Пенев в спомените на съвременниците си. Под ред. на проф. Г. Димов. С., 1983, БП, 47–49.

[2] Балевски, В. Кореспонденцията между Иван Д. Шишманов и Михаил Арнаудов — първи европеистични изяви на българската литературна наука. — В: Иван Д. Шишманов — форумът. Шишманови четения. Книга 1. С., Карина-М, 2005, 257–263.

Арнаудов са видни големите заслуги и невероятната дейност на Ив. Д. Шишманов за интелектуалното и научното развитие на младия Арнаудов.

След бурните събития във връзка със закриването на Университета през 1907 г. Иван Д. Шишманов подава оставка като министър и заминава за Швейцария, където остава до 1909 г. През този „изгнанически" за Шишманов период ролите като че ли са разменени. Арнаудов е поддиректор на Народната библиотека, макар и само за три месеца, а от 1908 до 1913 г. е редовен доцент по всеобща литературна история при Софийския университет (встъпителната му лекция е „Значението на индийската литература"). Писмата, които Шишманов пише до Арнаудов в периода 1908–1909 г., имат друг тон, друго настроение и други нюанси.

* * *

D-r Pons d'Arac
12 февруари 1908
Женева

Господина Д-р М. Арнаудову
учител
София, бул. Патриарх Евтимий 94

Любезни г-н Арнаудов,

Пиша наместо жена си, която лежи от силна инфлуенца. Но, ще си призная, че нарушавам собствено едно свое твърдо решение: да не Ви отговарям вече, защото се убедих, че е напразно. Вие или сте най-разсеяният човек на света, oder der nachlässigste[3].

Пращам Ви цели коли, излагам в тях своите възгледи за Вашата наука, като смятам, че мнението и опитът на учителя Ви не могат да Ви бъдат безразлични, толкова повече, че обичате в последно време да се занимавате с проблемите на партийната политика; задавам Ви най-сетне приятелски, конкретни въпроси, aber umsonst[4]. Господинчо обича да чете (а кой го знае, може и да не обича!), но да отговаря? Не, не! Добре! Ще усвоим и ние същата практика. Защото бъдете убеден, mein junger Freund, че аз не Ви пиша само за забава или zum Zeitwertreib[5]. Исках да имам в София едно доверено лице, което да ме държи в течение на най-важните политико-обществени въпроси. Мислех, че това лице ще бъдете Вие (значи une espèce de confident?). Виждам, че не сте създаден за подобна роля. Жаль. Но какво да се прави. La plus belle fille de France ne peut donner plus qu'elle n'a[6].

Вас Ви не бива даже за изпълнение на една съвършено невинна просба, като тая напр.: да ми изпращате отвреме навреме „Пряпорец", когато има интересни статии в него, какво остава за по-сложни въпроси! Така между другото аз изказах в последното си писмо някои съмнения с цел да предизвикам Вашите възражения. Дълбоко (дипломатическо!?) мълчание. Толкова за Вас, драги мой. Очевидно Вие нямате никаква нужда да споделяте мислите си с

[3] Или сте най-немарливият (нем.).
[4] Но напразно (нем.).
[5] Да си убивам времето (нем.).
[6] И най-хубавото френско момиче, не може да ти даде това, което няма (фр.).

едного, комуто никога не е било безразлично в каква посока се развивате. Преставам, за да не попадна в ролята на Качкарева. И тъй със здраве!

Искаше ми се наистина да Ви задам някои въпроси по решенията на Университетската и учителската криза, по управлението на театъра und dergleicheer mehr[7]. Но, a quoi bon[8].

Поздрав Вам и на г-жа Арнаудова
Ваш
Шишманов

* * *

9 март 1908
(На плика)
Д-ру М. Арнаудову
Поддиректор на
Нар. Библиотека

Драги г-н Арнаудов,

Препоръчвам Ви приносителя Райчев, студент по право и нещо повече — един от нашите надеждни списатели.

Той има нужда от всякакви опътвания.

Помогнете му да се ориентира в **новата среда**, създадена „след възтържествуването на демократическите принципи".

Райчев е един от тези момци, които имат куража на своето мнение и на които човек може да се довери. Неговата нравствена чистота и устойчивост не подлежат на съмнение. При това Райчев е отърсил значително грубостта, която отличава нашите новейши генерации. Той представлява един по-тънък тип, далеч от Алековия Тартарен. Аз знам, че Вие, като мене, не мразите културните хора.

Ваш Шишманов

* * *

2 април 1908
(Писмото няма печат и марка)

Любезни г-н Арнаудов,

В едно минало писмо Ви препоръчах приносителя, младия български писател Райчева, **убеден, че ще се постараете да му намерите някоя малка работа, която да го освободи от най-елементарните грижи за насъщния**.

Виждам, че демократическото правителство продължава моята „културна политика", като назначава талантливи списатели на места, които могат да заемат с полза за своето развитие и с полза за страната. Ако се спазва известна мяра и пълна справедливост в тая практика, налагаща се от временните условия на нашата в много отношения първобитна култура, — аз ще се радвам, че Мушанов върви в моите стъпки. Той добре е направил, че е дал и Вам едно място в библиотеката, гдето ще намерите охол и за своите научни занятия.

[7] И други подобни (нем.).
[8] Както и да е (фр.).

Това мисля, няма да Ви попречи сериозно да поработите за самата библиотека. В туй отношение като опитен би могъл да Ви услужи Аргиров.

Но тоя път аз нямам намерение да се занимавам с Вас. Главната ми грижа е, да намеря една малка работица за Райчева.

Дайте ми своето съгласие и бъдете убеден, че няма да сте се потрудил за един незаслужаващ.

Ваш Ив. Шишманов

За летните семестри се преместваме в Цюрих. Искам Мила да учи немски. Адрес: Poste restante / Poste centrale

* * *

30 октомври 1908
(Пощенска картичка с изглед от градския театър на Цюрих)

Господину Д-ру М. Арнаудову
доцент в Университета
София
ул. Славянска

(Текст на лицевата страна):
Колко прилича на нашия! Архитектът и на двата е Хелмер.

(Текст на гърба):
Любезни г-н Арнаудов,
Току-що узнах от колегата Милетич, че сте чел първата си лекция **„бляскаво“**. Моите най-сърдечни честитки. Quod erat demonstrandum. Нека се уверят, че не съм препоръчвал недостоен и неспособен човек.

Ваш
Шишманов

(Отстрани има допълнителен текст като винетка):
Опишете ми впечатленията си от своя академически maiden Sprech[9]?

* * *

23 март 1909
(Картичка)

Любезни г-н Арнаудов, бъдете тъй добър да благодарите от моя страна Елину-Пелину за „Слънчоглед“ и да му пожелаете успех.

Ваш Шишманов

* * *

23 май 1909
Цюрих

Господину
Д-ру Мих. Арнаудову
доцент София
ул. Славянска 14

[9] Дебют (нем.).

Драги ми г. Арнаудов,

Последното Ви писмо ми доказа „ein für allemal“[10] (извинете, гдето цитувам, без да покажа извора!), че сте **Sohlechthin unverbesserlich**[11]. Не помагат ни бащински увещания, ни приятелски укори, ни убийствени сърдни. Was thun[12]? Имам очевидно работа с един вид идиосинкразия, против която няма лек. Даже най-силните средства се оказват тук бездейни. Щом е тъй, щом и последният ми енергичен опит да разбия Вашата чернилофобия не можа да даде желаните резултати, резигнацията се налага и заедно с нея „пощаааа...дата“.

Бог с Вами. До когато се надявах още, че злото лежи в някакъв непоправим порок от морален характер, имаше смисъл да се сърдя и дърля. Щом се касае почти за физиологическо отвращение, стъпва в правото си Спинозовското разглеждане на нещата. Sub specie aeternitatis.

Прочее до скорошна лична среща. Михалчев (— когото тъй бих желал да видя наш колега!) не Ви е съобщил нищо неверно. Мисля наистина да се завърна към края на септември и да Ви отменя, ако не предпочитате една зима да поработите с мене. Че се приближава впрочем времето да се завърна, можете да видите от начинаващите се вече задевки в някои български „обществени органи“.

[...] А аз мислех, че за известни хора отдавна съм станал индифирентен. Weil ungefährlich[13]. Lachte ich mich über meine Wenigkeit getäuscht haben[14]?

Две години не им стигнаха, да ме забравят! Каква нещастна памет! Die Leute dauern mich für [...][15].

Nun Genug[16] [...] Guten.

Поздравете сърдечно сестра си.

Ваш Шишманов

Жена ми в този момент седи на другата маса и Ви отговаря. Тя е съобразно със своята по-импулсивна натура — много по-дълбоко възмутена от мене. След прочитането на плитко-хитро-интригантското интервю, целта на което е ясна: **да ме изложи на три фланга** — пред интелигенцията, демократите и Царя — аз не мога да не скърбя отново, че не се намери ни един приятел в София, да ми съобщи поне съдържанието на перфидната мистификация, за да мога да я опровергая на време. Аз във всеки случай не бих останал индиферентен.

Днес пращам телеграфическо опровержение. О, проблясък! Вече мирише дори в Цюрихската ми стая — на Софийска nourriture morale![17]

Да, да — наближава време да се върна!

[10] Веднъж завинаги (нем.).
[11] До дъно непоправим (нем.).
[12] Какво да се прави? (нем.).
[13] Понеже съм безопасен (нем.).
[14] Да се смея ли на заблужденията относно моята скромна особа? (нем.).
[15] Хората си спомнят за мен.
[16] Засега достатъчно (нем.).
[17] Морална среда.

БИБЛИОТЕКА „БЪЛГАРСКИ ПИСАТЕЛИ“ – МЕЖДУ ИСТОРИЯТА И ЛИТЕРАТУРАТА

Албена Вачева

„Библиотека „Български писатели“. Живот — творчество — идеи“ е един мащабен по своя характер проект, имащ за цел „*да посочи в едно системно изложение напредъка на идеи, форми и стил, разнообразието на таланти и темпераменти, влиянието на среда и на исторически условия при последователната смяна на няколко поколения български писатели*“. От достатъчно краткия и лаконичен предговор става ясно още, че до 1929 г., когато започва публикуването на шестте тома, „*пълна и методична история на новата българска литература не е написана*“. Пак според този предговор — една от целите на „Библиотеката“ се изразява в стремежа да се представи на читателите „*сумата на онова, което може да се знае за толкова представители на българския творчески гений в течение на век и половина*“, като за целта „*посвещава 40 монографии на най-видни български писатели*“ (Арнаудов 1929).

Разнообразието в методите и стила на изложението е едно от оправданите „неудобства“, пред които е изправен редакторът на изданието. Този предговор обаче кореспондира с едно по-раншно изследване на проф. Михаил Арнаудов. Става дума за статията „Канонът на българската литература“, която излиза през 1922 г. в сп. „Пролом“ (Арнаудов 1922: 493—501). Без да е пряко отнесена към разглеждания проект, точно в нея могат да се открият основанията на изследователските търсения, теоретично обосноваващи методологическите принципи, залегнали при съставянето на „Библиотеката“.

В статията си за канона Арнаудов, правейки обзор на литературното наследство, пише по повод съществуващите дотогава истории на българската литература: „*В основата на тая схема аз бих положил – както се прави и другаде с успех – един културно-исторически принцип: смяната на поколенията*“. Анализирайки казаното, се забелязва прилагането на един твърде интересен методологически похват, който заляга и в основата на съставянето на „Библиотеката“ — тъй като миналото не предоставя достатъчно текстове за изучаване на литературните жанрове, форми, тенденции, шесттомникът се изгражда на хронологичен (поколенчески) принцип, като отделните статии са всъщност поредица от биографични изследвания. Разбира се, това е една от важните, но далеч не единствена аргументация в тази посока, но на този въпрос ще отделя повече внимание по-долу. Тук е важно да се упомене, че в историята, която издава Иван Радославов през 1935 г., както и тази на Боян Пенев, издадена под редакцията на Борис Йоцов (в периода 1930—1936), са използвани различни от методологическа гледна точка подходи. Онова, на което редакторът на „Библиотеката“ акцентира, може да се обясни с казаното от Феликс Водик за „двойствения“ характер на историята на литературата. Тази

двойственост се изразява, от една страна, в хронологическото следване на естествената поколенческа смяна на авторите, която отчита, разбира се, и натрупването на художествени текстове, от друга — представлява история на литературните рецепции, на приобщаване на този тезаурус към читателите съобразно променящите се ценности и очаквания (Водик 1976: 2). Казано иначе, литературната история не представя описание в застинал вид на наследството от миналото, а е динамична ценностна кореспонденция между това минало и настоящето; процес на валидизация, който в една или друга степен се предопределя от културния и лингвистичен контекст, знанието и епистемологичните възможности на науката, в които се ситуира животът на литературния историк (Валдес и Хътчън 1994) и неговото желание и възможност да се съобрази с тези фактори, предопределящи критериите, по които настоящето „чете" миналото. Онова, което е валидно за историческото изследване изобщо, може да се приложи и към историческия прочит на литературните реалности: „*историческото изследване е родено не толкова от необходимостта да се установят определени случили се събития, колкото от желанието да се детерминира какво означават те за определена група, общество или културните концепции на неговите настоящи задачи и бъдещи проекти*" (Лакапра 1986: 487). Именно тези концепции на настоящето са с ключова роля при разчитането на миналото от историята, за да се превърне (това минало) в историческо. Историческо, защото му се придават значения, посредством преподреждане на състояли се факти и събития. Казано иначе, историята може да се разглежда в известна степен като интерпретационен избор при разчитане на миналото.

В защита на метода на „Библиотеката" Арнаудов изтъква целите, които си поставя изданието, като подчертава, че 40-те включени „монографии" могат, в своето единство, да послужат за разбирането на „*основните насоки на обществения живот и нравствените домогвания на народа ни*"; да изяснят „*прогреса му от тъма към светлина, и от ограничение и робство към свобода и широки простори на мисълта и изкуството*". Безспорно, така поставени, целите аргументират и мотивират необходимостта от реализацията на подобен проект въпреки рисковете, пред които е изправен. Голямата цел е, която мотивира, както се изтъква в редакционния предговор, пропускането на „*някои личности и факти от второстепенно значение*", а така също и честото нарушаване на „*континюитета на общото развитие*". Тази цел оправдава един интересен в литературоведско отношение пропуск — не са отчетени онези „по-незначителни" детайли, които са маркери на еволюционността в литературното развитие.

В опита да бъдат разчетени тези ключови не само от методологическа гледна точка понятия, възникват няколко въпроса. Единият от тях е за критерия, по който едни или други личности се определят като имащи „второстепенно значение", невключени в „Библиотеката", и респективно — тези, които са „най-видните български писатели", чиито портретни характеристики я изграждат. И още по-конкретно зададен въпросът — дали този критерий е епистемологично, от литературна гледна точка, аргументиран, или неговото определяне зависи от други фактори.

Формулата „живот — творчество — идеи" допълва заглавието и в своята цялост шесттомното издание е наименувано „Библиотека „Български писатели". Живот — творчество — идеи". Отбелязвам това, тъй като именно тази втора част е изключително показателна. На нея акцентира и Димитър Кръстев в

изследването си „Канон и/или агон. Литературноисторическите (ре)конструкции". Едно от споделените от автора наблюдения е, че след излизането на шестте тома на „Библиотеката" „*тази формула [...] се възприема охотно от българското литературознание*" и издава близост с „*позитивисткото изискване за съчетаване на биографично повествование с филологически анализ*" (Кръстев 2003: 438). По мое мнение не този литературноисторически план въвежда в „употреба" упоменатата формула, а самият проект на Арнаудов е своеобразна рефлексия на нейното приложение. Позволявам си подобна смяна на оптиката не само защото самият Арнаудов издава множество изследвания, употребявайки точно тази формула (и преди, и след „Библиотеката"), а и защото смятам, че така разгледана, историята разкрива по-ясно използвания съставителски подход — да се изведе литературното, художественото като еманация на цялостното обществено-историческо развитие, като най-висше духовно проявление на човешката мисъл. И, връщам се в началото, именно през „доказаните" в рамките на едно поколение имена да се изведе и легитимира съществуването на българска литература, чрез която да се определи „по-достойно място на народа ни между другите европейски народи" (Арнаудов 1929).

За да илюстрирам казаното, ще се позова на статията на Арнаудов за литературния канон, където се споделя наблюдението, че в съществуващите дотогава истории преобладават дидактическите, а не „законните културно-исторически и естетически гледища". Без изрично да се упоменава обаче, в името на общата цел, която изпълнява „Библиотеката", „естетическите гледища" отстъпват първостепенно място на „културно-историческите" при нейното съставяне. В упоменатата статия Михаил Арнаудов пише: „*Конфузията е особено голяма, когато за класификация и преценка бъдат привлечени дейци от рода на стария Славейков, Раковски, Любен Каравелов, К. Величков — да не говорим за Паисия, Бозвели, К. Миладинов и други лица, значителни като будители или борци на Възраждането ни, но слаби като непосредствени писателски дарби*". Няколко години по-късно първите три тома на шесттомника са съставени именно от по-горе изброените автори. Имайки предвид това, се връщам на казаното от Димитър Кръстев за филологическия прочит на биографичното повествование, отразено в „живот — творчество — идеи", за да добавя, че нейните по-сетнешни проявления все пак не постигат онази степен на биографичен есенциализъм, която постига изследователският проект на акад. Арнаудов. (Нещо повече, може дори да се регистрира едно изключение, „Българска литература. 1880—1930" на Иван Радославов, която споделя различна методологическа перспектива.)

Причините за поставянето на акцент върху биографиите на писателите, върху онези житейски факти, които формират характера на един или друг творец, могат да бъдат търсени в различни посоки. Към една от тях, която условно може да се приеме за литературно дисциплиниране на културното минало, насочва казаното от Валери Стефанов, който твърди, че „*биографията е инвентаризация на всички генеративни моменти, тя е апологетизация на силите, благоприятствали раждането на писателя*" (Стефанов 1995: 47). Подобно схващане дава основание да се разгледа връзката между *автора* и *текста*, на която модерната епоха отделя голямо внимание. Аргументация в тази посока би дало разглеждането на ролята на авторството и на отношението, което литературната теория и критика формират към художествения текст под влияние на западноевропейския рационализъм и индивидуализъм

през призмата на *писателя* като личност. Накратко: разбирането на художествения текст е „зависимо“ от писателя, доколкото именно неговата личност е средоточие на дискретния код на писането и текста и за декодирането му е наложително познаването на социалните, историческите и психологическите условия на средата (според компаративно-историческия инструментариум). Казано иначе, пълното познаване на биографичното минало на писателя, неговия манталитет и психология, както и всички взаимовръзки, социални роли и поведение, са условие за разбиране на неговите художествени текстове. (В този ред на мисли, именно чрез насищането с биографични данни на отделните „монографии“ и самата си структурна организираност „Библиотеката“ се вписва в литературния процес по начин, за който са в сила думите на Н. Георгиев по друг повод, посредством „*изграждане на концептуални построения и значения в литературата*“ (Георгиев 2000), а не чрез анализ на конкретни текстове. В подкрепа на извода за важността, която се отдава на пълното биографично изследване, може да се приведе и фактът, че броят на авторите, които участват в съставянето на изданието, е 18, като по този начин „всяка личност е по-старателно проучена в живот, дело, характер и влияние“. Библиографската справка показва, че в по-голямата си част те имат по-раншни разработки или публикации с оглед обекта на изследователския им интерес.

Навлизането в дебрите на литературната теория би хвърлило допълнителна светлина върху ролята на автора като носител на знанието, като средоточие на смисъла. Разгледана през по-късните литературноисторически идеи, довели до формирането на постмодернистични прочити на ролята на автора, може да се каже, че създателите на „Библиотека „Български писатели“ поставят акцент върху биографизма именно като рефлексия от разбирането за важността на индивидуално-личностните и социално-психологическите аспекти на тази роля (Можейко 2002: 16). Интересна посока на разсъждение може да се открие и в опитите за разбиране на литературните факти от миналото през призмата на зависимостта създаване/възприемане на литературното произведение, които акцентират не върху създаване на една (единна) история, а върху истории на литературата. Тяхната същност е опитът за разбиране на многообразен набор от дискурсивни комуникативни практики, които предопределят създаването и рецепцията на литературните факти. Споменавам всичко това, тъй като то има методологическа важност при изясняването на основните тенденции, формиращи логиката на литературното поле, които рефлектират върху характера на методологията на плана „Библиотека „Български писатели“. Живот — творчество — идеи“.

За изясняването на въпроса за рецепцията на текста би спомогнало и изследването на ролята на литературния критик. И докато за Арнаудов важността на ролята на писателя не подлежи на съмнение, то той вижда литературните критици в ролята на посредници между самия художествен текст и „широката публика“. И още по-категорично, казано с думите на самия Арнаудов — на „съдии-критици“, които в качеството си на специалисти ще „разкрият значението и смисъла на дадено произведение“, ползата или безполезността от съществуването му (Арнаудов 1931: 32). От казаното (а могат да се приведат и много други примери в тази посока) става ясно, че във времето на модерността литературоведът получава ролята на посредник между текста и читателя, предвид на това, че притежава вече специализиран тип познание. Като такъв той се явява и определящ за разбирането на художествените търсения и ин-

венции на текста, доколкото му е подвластно знанието за търсене и откриване на истината, издигнато в култ от рационалистките проекти. Ако трябва да обобщя — „Библиотека „Български писатели" е в пълно съзвучие с една от водещите през епохата на ранната модерност критически постановки, според която разбирането на художествения текст от страна на широката читателска публика се предопределя от разбирането на авторските интенции — комуникация, осъществена с посредничеството на литературния изследовател. Подобен извод би могъл да намери допълнителна аргументация и при аналитичните прочити на други литературноисторически проекти.

Друга причина, която обуславя акцента върху биографизма, може да бъде потърсена в по-широкия контекст на битието на литературата в модерната епоха. Разглеждайки литературноисторическия проект на Боян Пенев, Бойко Пенчев акцентира на неговото схващане, че разглеждането на ролята на дейността на второстепенни писатели е изключително важно, тъй като именно те дават възможност да се проследи еволюционността на процесите. Изводът, който прави Пенчев, в резултат на задълбочените наблюдения върху идеите на Боян Пенев, че подобна стратегия „задава хомогенността на полето", е твърде важен. Излизайки от „частния" случай на Боян-Пеневата история, изследователят прави опит да намери проекциите на този тип „модус на мислене" с оглед на цялостното литературно развитие. По тази причина смятам, че следващото наблюдение би могло да се разгледа и от гледна точка на кореспонденцията със съвременните прочити на „Библиотека „Български писатели". *„Хомогенното поле легитимира една нова научна общност със свой език, в който са заложени определени смислови и ценностни предзададености"* (Пенчев 1996: 112).

Тази хомогенизация е твърде сложен и неоднозначен процес. Нещо повече, изграждането на вътрешната логика на литературното поле често пъти се формира от противоречиви тенденции и срещи. Без да навлизам в детайлно разглеждане на тези процеси, ще се спра само на онази роля на литературното поле, която му отрежда изграждането на националната култура. Нейното национално узаконяване се формира въз основа на няколко фактора, чийто краен резултат трябва да бъде припознаването на тази култура в кореспонденцията ѝ с ценностните норми, политическите и идеологическите концепти на други национални култури. В тази връзка „Библиотека „Български писатели" прави точно такъв опит.

В търсене на мястото ѝ при определяне на националноформиращата роля на литературата Александър Кьосев заключава, че тя има поне две възможни проекции. Първата от тях се реализира от възможността на литературата да предложи на консолидиращото се множество от хора „[...] *модел на съвместност и съвместеност в модерна, хомогенна и празна темпоралност*", докато втората кореспондира със *„сюжетопораждащата способност на литературата"* (Кьосев 1999). Въвлечена в процесите на национално конструиране, литературата, като семиотична система от втори ред, става необходимото легитимационно условие на нацията[1].

В този ред на мисли проектът на акад. Арнаудов е твърде показателен. „Най-видните български писатели" (според предговора), включени в „Библио-

[1] Повече по този въпрос вж. Вачева (Вачева 2003).

теката", изграждат своего рода пантеон от избрани имена. „Класическият дискурс", който се конструира по този начин, свързва в единно цяло творец и произведение. Този дискурс според Кьосев свързва *„онтологично Народа и Литературата, [чрез него] светът на нацията намира ценностно основание, устойчивост, идентичност и трайност, осигурява си престижни емблеми за Чуждия поглед и модели за културно съществуване именно в Произведенията на Словото – в 'притежанието' на тяхната Вечност, Величие, Слава, Видимост за Другите*" (Кьосев 1999). През тази призма биографичното портретиране, положено в основата на „Библиотека „Български писатели", е преодоляно, с оглед на неговите тясно литературни импликации, от направения подбор на ***исторически*** значими имена. Припознавайки този набор от имена за свои, литературната критика го превръща във вторичен от литературна гледна точка код, с помощта на който обаче тя се припознава като част от националната идеологическа програма. Според тази програма една от функциите на литературата е да се включи в изграждането на единен ***литературен*** език, който да осъществява комуникацията между колективните и индивидуалните идентичности в хомогенното цяло на „въображаемата общност", каквато е нацията, по определението на Андерсън. От своя страна, този език трябва да съдържа в себе си потенциала, който да го превърне в градивен материал за изграждане на „големия наратив" (Лиотар 1996), какъвто може да представлява една модерна история на литературата. Именно тук се появява една от най-големите и сложни задачи пред историка: той трябва да преведе, образно казано, модуса, предположил съществуването на литературните факти в миналото, на съвременния език на литературата. Връщайки се към времето, в което се реализира проектът на акад. Арнаудов, определено от него като „епоха на европеизация" — задачата, която стои пред историка на литературата, е да спомогне за разбирането на културноисторическото минало. Неговият код трябва да стане част от съвременния език на нацията, който да „разкаже" националното по един по-дълбок начин, а не с езика на „външно-етнографската живопис" (Арнаудов 1922). И тук се проявява една твърде важна особеност, която също е споделена в статията за литературния канон: този език трябва да съумее да осъвмести националното (като културноисторическо) и индивидуалното (като стремеж към вътрешна индивидуална свобода)[2].

В контекста на тези разсъждения, връщайки се към въпроса за методологията, може да се каже, че „Библиотека „Български писатели". Живот — творчество — идеи" прави успешен опит не просто да легитимира със средствата на литературното познание кода на наследената традиционна култура, а да го преведе на съвременния език на нацията. В теоретичния си опит за разбиране на литературните истории Лиърсън стига до заключението, че литературноисторическите съчинения са изправени пред риска, предположен от дилемата „анахронизъм — историзъм", да изпаднат в състояние на описателност и да

[2] В подкрепа на казаното може да се приведе една формула, изведена от разсъжденията на Ролан Барт (Барт 1989), която звучи по следния начин: колкото повече се увеличава броят на тези, които работят с езика в условията на националната държава, толкова повече се разширява функцията на литературата. Тази формула е резултат от неговото разбиране за стремежа на нацията, едно типично модерно образувание, да установи единен културен код, предоставяйки възможност на повече хора да усвоят нейния език.

останат в сферата на каноничното преповтаряне и утвърждаване на едни или други идеи и текстове. Основание за подобно твърдение той намира в изследванията на Фуко, според които авторството се дефинира като дискурсивна функция, като текстово присъствие, опосредстващо определен дискурс и неговата социална среда, а не като екстрадискурсивно легитимиране и принудителна власт (Лиърсън 1999: 4). Казаното провокира разсъждения в посока, която би могла да доведе до интересни заключения. За настоящия анализ ще отбележа още веднъж акцента, който поставя редакторът на „Библиотеката" — да се изведе на преден план дейността на най-видните представители на „българския творчески гений". По този начин, използвайки епистемологичните възможности, които предоставят литературната теория и критика, изследователят успява да изпълни един проект, който далеч надхвърля тясно литературните цели. Класифицирането и дори йерархизирането на автори и оттук на текстове, което „Библиотеката" реализира, е практически опит да се съобрази с установения след 20-те години език (и дори самата да се превърне в език)[3] и по този начин да изведе интереса към миналото от архивността, предположена от чисто етнографското застинало описание. А риск от невъзможност това да се осъществи наистина съществува, не само поради факта, че самият редактор има подчертан интерес към старината и фолклора. Важно е да се отбележи обаче още един факт, който не позволява това да се случи — проектът се реализира във време, когато напрежението между „свое и чуждо" (имам предвид отражението му в изкуството) е твърде изостряно, особено след появата на модерното движение „родно изкуство" през 20-те години, преформулирало въпросите за отношението към собствената култура, към традициите от миналото по нов начин[4]. Все пак условията, предполагащи този тип риск, практически предопределят и шанса, от който редакторът успява да се възползва. Погледнато през призмата на множеството кодове, изграждащи контекста, може би е основателно твърдението, че извеждайки на преден план онези личности, които са *„най-верният показалец за ръста на общественото самосъзнание и на културните интереси в кръга на етническото цяло"*, Арнаудов успява да избегне анахронизма в „Библиотеката" и да предложи един подчертано исторически прочит на културното минало. Прочит, който, отчитайки необходимостите на времето и контекста на реализация на историята, да надхвърли направеното дотогава в областта на литературните истории; който да разчете културното наследство по начин, диалогизиращ и вписващ се в изискванията на модерната епоха.

* * *

Предвид характера си литературната история представлява мултидисциплинарно изследване, което притежава известни особености, сравнено с тясно историческото или тясно литературното такова. Разглеждайки „Библиотека „Български писатели", се вижда, че един от основните въпроси, пред които се изправя този проект, е свързан с оценката на текста — кой е онзи литературен факт, който има „правото" да стане част от литературната история и по какви критерии се определя неговата значимост. Че това е същностен

[3] Вж. Хранова (Хранова 1995: 9—10).
[4] По-подробно по този въпрос вж. Аврамов (Аврамов 1993).

проблем, става ясно, ако сравним идеите, изложени от Арнаудов в „Канонът на българската литература“, и онова, което реализира по-късно издадената история. Според него противоречията, пред които би се изправил такъв един проект (история на литературата), са следните: от една страна — с оглед на миналото — са *„дейците, които са значителните будители или борци на Възраждането, но са* ***слаби*** *като непосредствени* ***писателски дарби***“; от друга страна: *„конфузията достига върха си, кога оставим миналото и влезем в последната фаза на литературния живот, за да определим мястото на прозаици и лирици от наши дни [...] Тук —* пише Арнаудов *— като че ли* ***отсъства всяка ориентация*** *и като че ли има само схващания на отделни групи и кръгове, загрижени да подслонят* ***под стряхата на историята*** *своите любимци и да отстранят или да омаловажат господата от противния лагер*“ (Арнаудов 1922) (в целия параграф п. м., А. В.).

Преди да анализирам казаното, ще посоча едно несъответствие, което забелязва Иван Радев в съдържанието на „Библиотеката“ и което се изразява, обобщено казано, в невключването на автори като Николай Лилиев, Теодор Траянов, Йордан Йовков и много други. В тази връзка безспорно основателен е изводът, направен от Радев, че с оглед на *„явленията от последната четвърт на XIX и началото на XX в.* [задачата, която си поставя „Български писатели“] *фактически е неизпълнена*“ (Радев 1990: 270). С известна условност като несъответствие може да се определи (ако съпоставим идеите в „Канонът на българската литература“ и „Библиотека „Български писатели“) и отношението към други автори: Захари Стоянов, Тодор Влайков, Цанко Церковски, Г. П. Стаматов, които са включени в историята, но тяхното творчество не е разгледано в статията за канона. Всичко това дава основание да се зададе въпросът до каква степен историите на литературата са част от канона на литературата. В известен смисъл отговор на този въпрос дава Арнаудов, когато се затруднява да определи *„какво от прозата на заслужили белетристи като Антон Страшимиров, Елин Пелин, Петко Тодоров и неколцина по-млади съвременници би заело почетно място в канона*“. Изхождайки от това, може да се заключи, че с оглед на литературата Арнаудов схваща канона като набор от текстове, които са „паметници на поетическото изкуство“. Историята обаче, така както тя е реализирана през 1929—1930 г., има друга задача — да представи миналото в неговото единство, да систематизира „напредъка на идеи, форми и стил“, а не да участва в изграждането на самия канон[5]. Наред с набора от текстове тя трябва да посочи имената на творците и да йерархизира талантите.

Осъществявайки тази си задача, историята употребява онези „програмни“ за епохата понятия и схеми, които са ключови за съвременното (от гледна точка на написването ѝ) разбиране на миналото, и успешно се включва в позитивистично мотивираното създаване на „хоризонт на миналото“ (по думите на Бродел). В статията си за канона Арнаудов няколко пъти споменава, че това не е по силите само на литературната история — напротив, подобен прочит тряб-

[5] В подкрепа на подобно наблюдение може да се посочи и изводът, направен от Н. Аретов: „Ако изключим някакви, не съвсем ясни конюнктурни или лични причини, явно поредицата на Арнаудов се опира на едно по-широко разбиране за литературата, което също днес като че ли набира сили и привърженици“. Вж. Аретов (Аретов 2003).

ва и може да се осъществи с помощта на литературната критика, чиято задача е да подреди и йерархизира „своето време“, да „отсъди“ (както вече се спомена по-горе) ползата или безполезността от съществуването на едно или друго произведение. И още — самият Арнаудов прави няколко пъти уговорката за една бъдеща история на литературата, която ще съумее да разчете настоящето, като включи някои от неговите по-млади съвременници, *опирайки* се на почетното място, което биха заели в канона. От друга страна, ако е вярно казаното, че „литературата е легитимационно условие“ на нацията (Кьосев 1999), то изводът, че не литературната история изгражда канона, а самата тя е продукт на онези процеси и тенденции, които формират канона в условията на националното културно кодифициране, не е лишен от основание. Като прави опит да дисциплинира в себе си тези процеси, тя използва епистемологичните достижения на настоящето, за да историзира литературното минало и да го представи като единно и монолитно. В този ред на мисли историята е свидетелство не толкова за онова, което е минало, а за потребностите на настоящето — за онова, което то изпитва като необходимост от минало. Казано с думите на Перкинс, „*принципът на свързаност (при такъв тип проекти) лежи не в отношението на отделните части към съдържанието, а по-скоро в* ***компаративната концептуализация*** и ***литературноисторическата парадигма***, *които в единството си определят общата методология*“ (Перкинс 1991: 1). Обглеждането на методологията на други, и по-рано, и по-късно създадените български литературни истории (поне до петдесетте години на века), дава допълнителни аргументи в подкрепа на подобно твърдение.

В заключение може да се добави, че „Библиотека „Български писатели. Живот — творчество — идеи“, разгледана през призмата на съвременното литературознание, е едно не толкова архивно издание (и поради това ценно за литературната наука), колкото е текст, провокация за разбиране на цялостния контекст на времето, за идеологията на историята и историята на литературата.

ЛИТЕРАТУРА

Аврамов 1993: Аврамов, Димитър. Диалог между две изкуства. С., Бълг. писател, 1993.

Аретов 2003: Аретов, Николай. Михаил Арнаудов и динамиката на българската литературна историография. — Библиотека „Български писатели“. Живот — творчество — идеи. 2. изд. Варна: LiterNet, 29.10.2003<http:www.literneт.bg/publish8/naretov/marnaudov.htm> (10. 11. 2003).

Арнаудов 1922: Арнаудов, Михаил. Канонът в българската литература. — *Пролом, I*, № 16—17, 15.11.1922.

Арнаудов 1929: Арнаудов, Михаил. Предговор. — Библиотека „Български писатели“. Живот — творчество — идеи. Михаил Арнаудов — редактор. С., Факел, 1929.

Арнаудов 1931: Арнаудов, Михаил. За литературната критика. — *Българска мисъл*, VI, 1931, № 7—8.

Барт 1989: Барт, Ролан. Избранные работы: Семиотика. Поэтика. Съст. Г. Косиков. Москва: Прогрес, 1989.

Валдес, Хътчън 1994: Valdeés, Mario and Hutcheon, Linda. Rethinking Literary History — Comparatively. — American Council of Learned Societies. Occasional Paper) Nr. 27. On-line publication (2000) http://www.acls.org/op27.htm (25.10.2003).

Вачева 2003: Вачева, Албена. Под знака на модерността. С., Полис, 2002.

Водик 1976: Vodick, Felix. Die Struktur der literarischen Entwicklung. Mьnchen, Fink, 1976. Цитирано по: Leerssen, Joep. For a Post-Foucaldian Literary History: A Test-Case from the Gaelic Tradition. — Configurations, Nr.7, 1999.

Георгиев 2000: Георгиев, Никола. Тезиси по историята на новата българска литература. — Георгиев, Никола. Мнения и съмнения (По дирите на едно литературно чергарство). С., Лит. вестник, 1999.

Кръстев 2003: Кръстев, Димитър. Канон и/или агон. Литературноисторически (ре)конструкции. — Култура и критика. Ч. III: Краят на модерността? Съставители — А. Вачева, Г. Чобанов. Варна, LiterNet, 2003.

Кьосев 1999: Кьосев, Александър. Позитивизъм, романтически метафори, институционални метафизики. Учебниците по литературна история и конструирането на националната идентичност. — *Литературна мисъл*, 1999, № 2.

Лакапра 1986: LaCapra, Dominick. Historical Pluralism. — Critical Inquiry 12.3.1986. Цитирано по: Valdeés and Hutcheon 1994: Valdeés, Mario and Hutcheon, Linda. Rethinking Literary History — Comparatively. — American Council of Learned Societies. Occasional Paper Nr. 27. On-line Publication (2000) < http://www.acls.org/op27htm> (15.10.2003).

Лиотар 1996: Лиотар, Жан-Франсоа. Постмодерната ситуация. С., Наука и изкуство, 1996.

Лиърсън 1999: Leerssen, Joep. For a Post-Foucaldian Literary History: A Test-Case from the Gaelic Tradition. — *Configurations*, Nr. 7, 1999.

Можейко 2002: Можейко, М. А. — История философии. Энциклопедия. Минск, Интерпрессервис, 2002.

Хранова 1995: Хранова, Албена. Литературният човек и неговите български езици. Пловдив, Изд. на ПУ, 1995.

Пенчев 1996: Пенчев, Бойко. Формирането на полето (някои генеалогически аспекти на литературноисторическия проект на Боян Пенев). — *Литературата*, № 1(5), 1996.

Перкинс 1991: Perkins, David. Is Literary History possible? Baltimore, Johns Hopkins UP, 1992.

Радев 1990: Радев, Иван. Библиотека „Български писатели" — колективна рецепция на естетическия ни развой до 20-те години на XX век. — Радев, Иван. Критическа вечерня. С., Бълг. писател, 1990.

Стефанов 1995: Стефанов, Валери. Литературната институция. С., Анубис, 1995.

МИХАИЛ АРНАУДОВ – КИРИЛ ХРИСТОВ. И ЗА НЕОСЪЩЕСТВЕНИЯ ДИАЛОГ

Славчо Иванов

Дори след монографията на акад. Михаил Арнаудов за Кирил Христов от 1967 г. диалогът с нашата символистика: *pro et contra* цикъла „Intermezzo" (1906) остава неизведен и труден за довършване. Нашата наука за символизма – според Т. Жечев обговаряна и днес главно от трима: Р. Ликова, С. Хаджикосев и Ст. Илиев (Жечев 1990: 285), цели две десетилетия (не)загрижена за самата себе си, продължава тайнствено да мълчи по въпроса – дали и как този цикъл приобщава към родния символизъм и какъв е този *спиритуалистичен реализъм* у К. Христов, за който говори П. Росен например (ПЛ 1997: 37). Сякаш заявката на академика в цяла негова монография за *литературно гледане* на „Intermezzo" остава липсваща, бъдна грижа на литературознанието ни. Защото я няма диалогизиращата приемственост в символистиката ни.

Сред основните причини можем да посочим незаглъхващата тенденция за противопоставяния (вече недотам драстични!?) между символизъм и реализъм. Те бяха пречката и досега науката за символизма да бъде не относително *самостоен* дял от литературознанието ни, а обхождаща неколцина автори *критика*. Към тази констатация прибавяме всеизвестните лъкатушни позиции на самия Кирил Христов за символизма. Веднъж той квалифицира символистичната школа като „дива", а се оказва, че дълбоко я уважава, след като бързо след това заявява, че в стихотворения от този цикъл вижда онази „*контролируема* интуиция", която генерира дори „Царски сонети" (Арнаудов 1967: 269). Затова включва символистичния си цикъл и тук.

Извървял собствени пътища – след психографията за Яворов (1916) и след издаването на епохалната „Психология на литературното творчество" (1931), през 1967 г., представяйки творческата самобитност на този наистина невероятно капризен К. Христов (Цанев 1977: 460–479), 90-годишният учен се домогва до балансирани и прецизни оценки за символизма на „Intermezzo", а и за неговия създател. Арнаудов отсъжда, че „следовникът на Вазов" желаел да се легитимира и като символист, за да убеди всеки: тъкмо „със средствата на тази дива школа може да се направи нещо". Изследвачът успява да види този цикъл като развоен, междинен, *граничен етап* от авторовата ориентация към интровертна художествена оптика. Като още един кръстопът на поета. Този извод на интерпретатора е нещо базисно, за да изгради Св. Игов тезата си, че Славейков, не Кирил Христов е българският *лидер на модернизма;* че символистичният цикъл „Intermezzo" представя още един кръстопът за Кирил Христов (Игов 1990: 168–169). Говори се, макар и плахо, че амбицията на поета да се представи като символист е била *и плодоносна* за художника (Иванов 2001: 116–136). Зачинател на модернизма с цикъла си „Intermezzo" Кирил

Христов наистина не става. Но краткотрайното школуване на поета при Р. Демел, Ст. Георге и Рилке го преобразява така, че след 1906 г. той става по-аналитичен и критичен към *поета у себе си*, като овладява „прежните си емоционални избухвания, познати ни от „Прости!", „Черните очи" и „Виелица" (Арнаудов 1967: 276). Поетът след своя символистичен цикъл, забелязва Арнаудов, започва да се сбогува със „стари и евтини рими и епитети". Символизмът, подчертава М. Арнаудов, не пречи — напротив, помага на К. Христов да изгради своята „ясна рефлексия за неизповедимите неща на битието" (Арнаудов 1967: 273). За първи път в нашата символистика се говори за такова специфично въздействие на символизма при овладяването на „грубата натуралистична емоция", вследствие на което личното „аз" не профанира истината. И мотивът за жената, подчертава този представител на нашата символистика, след „Intermezzo" става нещо съвсем ново — не онова, което той е бил „в младежките му работи". Пръв в науката за символизма Арнаудов говори за аза като „творец на красотата и величието" за символиста К. Христов, който после достигал *яснота* на идеите си благодарение на „херметичната сбитост на конфликта" (Арнаудов 1967: 269).

И в тази своя зряла творческа възраст акад. Арнаудов продължава да гледа на символизма и като на „литературна епидемия" — наложила се обаче от Франция и в цяла Европа като *възраждащ катарзис* — вследствие на острата реакция срещу позитивизма в поезията. У нас, окръгля съжденията си Арнаудов, символизмът се изразява и в бунт колкото срещу „баналния натурализъм", толкова срещу „анемията" (Арнаудов 1967: 121). Заявеният от Траянов, и „най-талантливо застъпен от Яворов символизъм" у нас (Арнаудов 1967: 119), според учения се налага, защото е вопиюща вече нуждата не от *канон*, не и от неразбираемостта (позната и у Демел), а от обновена стилистика, чиято посока да е от *описателността* към *внушението* (Маларме). Ученият е убеден, че талантливите ни поети К. Христов, П. К. Яворов и Д. Дебелянов (както в поезията на французина Маларме) избягват *предметния* свят, за да се настроят към „идеализма и романтизма" и със своя индивидуализъм, понякога примесен с „показен мистицизъм", да изместват в периферията вече *„всичко патриотическо*, социално..., създадено по правилата на „традиционната поетика". Всъщност Арнаудов откроява закономерната смяна на парадигмата, за която говорят после Хаджикосев, Ликова и Ст. Илиев.

Академикът напомня, че К. Христов е приел с възторг, като явление „дивния химн" на Траянов „Новий ден", но Арнаудов същевременно цитира писмо на К. Христов от 1907 г. до „българския Рихард Демел", в което (забелязал в поезията му и *„чисто физиологическото*") той предупреждава и автора на дивното „Новий ден": *„Поразителната диспропорция между красотата на отделните части и на цялото те погубва*" (Арнаудов 1967: 120).

Арнаудов си позволява да цитира един доста дълъг епистоларен текст на К. Христов, в който той упреква някои свои събратя, които през първото десетилетие на XX в., следвайки „фарватери на символизма", епигонски подражават на водачите. Поради което се обезличават: *„Нито в мотивите, нито в средствата имаше сенчица от българска мисъл, българско чувство, български език. Всичко онова, което можеше да даде цена на едно литературно дело — именно неповторимите особености на българската душа и на българския език — изчезна временно в поезията ни*" (Арнаудов 1967: 120).

Арнаудов възприема безусловно мнението на своя анкетиран поет, че символизмът не бива да е нагласа „по терк" (естетически канон), че форми, движения и асоцации стават абстрактни и студени, когато ти си версификатор. На доста страници от своята монография за К. Христов ученият говори и за *„пленителна новост* на символистичната школа", понеже тя *явно* „обогатява с нови елементи поетическия език", и най-важното — защото тя поставя край на „баналния натурализъм и на анемията в лириката". Поезията на добрите символисти за нашия представител на науката за символизма не е анемична. Напротив, тя се бори срещу безчувствеността. Това продължава да прави К. Христов по нов начин след 1906 година.

Пръв Арнаудов у нас говори за нов романтизъм, за неоромантизъм, който при новите условия се противопоставя на тъмната, на неясната, мъглявата мисъл. Музикалността на фразата и на поетическия език, издирването на скрития „зад", отвъд и извън предмета смисъл; внушението, не наративното извеждане в текст (Арнаудов 1967: 265—266) — това сякаш е водещото в поетиката на символизма, което цени М. Арнаудов и около което днес се обединяват много представители на родната ни символистика. Почти всички днес също единодушно приемат тезата на учения, че шаблоните на символизма (като оригиналничене) са кокетство, което стандартизира като в униформа и обезличава стила на поета. Арнаудов с това изглежда обяснява и Вазовата позиция спрямо такива млади наши поети, изказана в предговора му към „Легенди при Царевец" (1910). Колкото ученият и поетът да не отричат ролята на символизма за обогатяването на поетическия език и стилистиката на родната ни словесност, на музиката в поезията, колкото и те да ценят „Мисъл" и неговите апели за нови хоризонти пред художественото творчество, двамата се отделят дори от „първия ешелон" през първото десетилетие на XX в. — Кирил Христов се скарва с д-р Кръстев, със Славейков и с Яворов дори. Така доцентът в катедрата по всеобща литературна история в Софийския университет не смогва да довърши нито анкетата със Славейков, нито да издаде замислената монография за жреца-воин (Д. Дебелянов).

И в двете си психографии основоположникът на родната ни символистика подчертава, че символизмът, приет от другаде, води поезията ни „до изпразване", лишавайки я от нейната национална самобитност, а автора — от истинска стилистична автономия. Той подготвя, прочее, концепцията на Георги Цанев за „Мисъл" като „родилен дом на българския символизъм", много преди да я възприемат така Р. Ликова, С. Хаджикосев и Ст. Илиев, преди Хаджикосев да заговори за онази негова „одисея", която съотнася към европейското посредством някакъв *наш национален принос*. Арнаудов обаче още през 1967 г. предвижда, че роднят ни символизъм ще бъде приютен в лоното на Итака като н а ш е си дете — весело и палаво, с ново чувство за родината, за себе си и за големия свят, внедрен „в тебе самия".

Нашият учен, видният познавач на европейския символизъм, се опира и върху документи, и върху устни твърдения на своя анкетиран приятел, за да изрече в монографичната си психография за „певеца на своя живот" (Кр. Куюмджиев) през 1967 г. оценка за същността на символистичния цикъл „Intermezzo — „изява на неговата *стихийна* художествена дарба". Напомняме това, защото като интерпретация, знаем, цикълът на К. Христов и сега убягва на нашата съвременна символистика. В предхождащата IV глава на монографията си (за прелома в естетиката на К. Христов, свързан с „Intermezzo")

Арнаудов твърде подробно (редом с „Аз“) анализира тъкмо онези четири недотам популярни едноактни драми в стихове на поета, в които открито звучи подканата да се навлиза още по-уверено в ерата на субективизма, подкана за отдалечаване на художника от примитивизма у безличната тълпа. За да може да се субективизира и индивидуализира неговият лирически човек. Представата за този мост към символистичния цикъл е нужна на литератора Арнаудов, за да мотивира той по-категорично решимостта у Вазовия приятел да *обновява* своето творчество, да не се опасява и той самият, че е консервативен (Арнаудов 1967: 121) — идейно-тематично, интонационно, естетически. Ученият-изследвач е забелязал, че дори след „Вечерни сенки“ поетът продължава *да описва и рисува*, че го няма винаги внушението за *пейзаж на душата* от Бодлеров тип. Затова той си позволява да мисли, че ако „Скрижали“ въвеждат като към *нов етап* към „Царски сонети“, то е, защото Кирил Христов „*е следвал популярната и тогава препоръка на Ст. Маларме: „Да се именува един предмет, значи да се отстранят три четвърти от поетическата наслада... Не да се именува, а да се внуши предметът е нашата мечта*“ (Арнаудов 1967: 266). Така според Арнаудов нашият поет смогва да се възвръща към себе си, изпълнявайки заявката, изречена в програмното „Аз“, с което се открива Антологията на Дебелянов и Д. Подвързачов от 1910 г.:

„Аз *цялост съм* — богатство без предел!“ (к. м., С. И.).

Наблюденията на академика върху някои стихотворения от символистичния цикъл на Кирил Христов „Intermezzo“ говорят за хармонични съжителства между символни и реалистични образи — залог за новия тип творчески инвенции у автора на „Царски сонети“ и „Слънчогледи“.

Дори за критиците Никола Атанасов-Айдемиров и Кр. Куюмджиев са убегнали анализационните наблюдения върху поетиката на цикъла „Intermezzo“, че и на отделни творби в него. Предпазливи са спрямо този цикъл Хаджикосев, Ликова, Илиев. М. Арнаудов анализира петте композиции на символиста в „Intermezzo“, като откроява в него новите настроения на поета. Той говори за *кабалистичния* език, за *сибилистката* и загадъчната мистична тишина, затвърждаващи впечатления за един „з в у к самотен“, който насища с енергия и словесна живопис фразата (Арнаудов 1967: 266). Основание на нашия интерпретатор на символистична поезия да постави „Intermezzo“ дори до символистичното творчество на Яворов и Дебелянов му дава това, че след 1906 г. този поет рядко именува видимото, че настойчиво той търси *внушението* за него. Интерпретаторът издирва негови „антитези и смели символи“, които по самобитен път представят съвместявания между реално, личноспоменно и фиктивно. Той открива не бодлеровски, а кирилхристовски *съответствия* в „Пасха“, говори за такъв символистичен експресионизъм в „Скрижали на въжделението“, който не погубва яснотата. Арнаудов всъщност подхваща идеята за нашето си, българско, личностно-субективно усвояване на уроците на символизма, които индивидуализират, като обновяват поетическата стилистика на автора — както това става с Кирил Христов след 1906 г. Явно е, че и тук авторът не се отдалечава от методологията си, позната ни от „Психология на литературното творчество“ (Арнаудов 1931: 557—558, 186—188).

В психографията си за Кирил Христов пионерът на българската символистика навлиза сред тайниците на една темпераментна поетическа личност, успявайки да разчете неин пореден кръстопът, свързани с увлечение (макар не трайно) по символизма. За изследователя *граничното* „Intermezzo“ на поета е

само част от творчество, маркер на някаква авторова оличностяваща, андрогинизираща „*цялост без предел*", която се постига единствено и вътре в себе си, в образа на аза. Цикълът, често изплъзвал се от погледа на изследвачите на лирическия свят на К. Христов (свързван главно с мотива-девиз „Жени и вино!"), легитимира още едно лице — на модерно търсещ се художник, който уверено придвижва себе си към „Царски сонети" — към нещото, в което Н. Атанасов основателно твърди, че няма „нито един театрален жест, нито един фалшив тон" (Атанасов 1916: 116). К. Христов, също като представител на четворката „Мисъл", желае в нашата литература самият човек да се превръща в свят (Хайдегер), като талантът не се отграничава от текущото — за да може уловеното време да се превръща в праг на вечността. Така гледа на „Intermezzo" акад. Арнаудов главно за да го конституира като прелюдия към „Царски сонети".

И с монографията си за Кирил Христов, и с проникновените си аналитични изследвания върху „Intermezzo" Арнаудов твърди, че този поет, и като символист par excellence, също както П. П. Славейков желае да поведе родната ни литература по нови пътища, които да я разграничават (невъзможно е да я отделят докрай) от възрожденската поетическа традиция. Славейков е културологичният акт, мостът към модерната литература, първият семафор за авангардните новости. Арнаудов отправя поглед към поетиката на „Скрижали на възделението" като *предвестник* на „Царски сонети" — високо оценявания от мнозина негов цикъл. Тъкмо стихотворения от там Радой Ралин включва в томчето, което за Св. Игов е „сред най-доброто в нашата литература" (Игов 1990: 171). С анализа си на „Intermezzo" ученият има за цел да покаже, че пътят на новата ни литература от края на XIX и началото на XX в. представлява не време отминало, а време сегашно, което проецира извечен и бъден „сбор на духовете" (Иво Андрич), който ще представя някакво друго време — разположено неизвестно къде, може би там, където според Карл Ясперс действително *изчезва* всякакво време. Затова (най-вероятно!) диалогът между един от основоположниците на родната ни символистика — М. Арнаудов, и неговите последователи (спрямо Кирил-Христовия цикъл „Intermezzo") остава незавършен, продължава да е апел за теоретична литературна раздумка, която, без страхове *приобщаваща* към символизма, да обогатява и нюансира налагащата се теза за неговата национална специфика.

Редом с психографията на Арнаудов за Яворов от 1961 г., монографията му за Кирил Христов също убеждава, че трудно биха се изяснили въпросите за появата и утвърждаването на символистичната вълна в нашата литература от началото на XX в. без мъчително-трагичните превъплъщения на нашите поети. Цяла студия на Арнаудов в труда му за К. Христов говори, че „обясненията" за ненавременната поява на символизма у нас единствено под влияние на Европа изглеждат, най-меко казано, наивни и неубедителни. Защото трансплантацията е възможна само ако има необходимите благодатни условия за това — социокултурни и творческо-личностни, ако някакви недефинируеми сили остойностят с нови смисли някои от кръстопътищата на художника. Арнаудов е първият, който вгражда един символистичен цикъл в логиката на *цялото Кирил Христов*, т.е. сторва това, което едва в наши дни направи с Яворов яворознанието. И трудът на Арнаудов за поета К. Христов учи, че след като историята само отчасти може да представи авторите-герои от своите *посоки*, цена необяснима *ще имат* монографиите. Талантливите монографии — като та-

зи на Арнаудов, която провокира символистиката ни за диалог. А диалогът си остава проекция в някакво хипотетично бъдещо време.

И все пак... диалогът продължава. Не у нас обаче.

В една своя юбилейна студия за поезията на Яворов Стр. Попов осъществява някои проникновени наблюдения, дошли под въздействието на книгата на Мишел Декоден „Кризата в символистичните стойности 1895—1914", издадена в Париж през 1960 г. В своя още непреведен у нас труд френският литератор проследява *еволюцията* на френския символизъм през 90-те години на XIX в. Защото това е реален факт: каноните на стария символизъм от 1885 г. започват да се рушат — най-напред от натурализма, краткотрайна школа, нанесла първите удари на символизма в края на века, и след това — от неосимволизма, чиито скрижали намираме в двата манифеста: на Робер дьо Суза и на Танкред дьо Визан — теоретическа програма, която обединява *новите* явления на символизма в едно естетическо и философско течение. Ненапразно с готовност се възприема интуитивизмът на А. Бергсон, а от Ницше проникват само онези идеи, които противоречат на камерната приглушеност на символизма от 1885 г. Сега вече, в началото на новия век, живият живот прави успешни опити да обхване поетическия свят на художника, съгласувайки се със субективната негова реалност. И това доказват след Верлен Гюстав Кан, Моклер, Метерлинк, Виеле Грифен, Фр. Жам и други. Френският поет от началото на века прави опит за едно *двойно* примирение: с традицията на поетическото мислене, от една страна, със съвременния свят и живот, от друга.

Какво конкретно значение има това за изясняване на някои особености на българския символизъм? Казахме вече, че чрез теорията за *литературните влияния* е твърде наивно да се обясни появата у нас в началото на века на символистичната вълна. Естествено с нея, не, но и с нея. Потвърждава се едно (мое) твърдение, като акцентува особено на последното „условие". Проследявайки *кръстопътната криза* както в психическия свят на Яворов, така и в духа на „*безвремието*" у нас след краха на Илинденското въстание (а това в последна сметка е главната причина за появата на тази болезнена чувствителност в нашата литература), той търси и онези живителни струи на френския неосимволизъм, познати у нас не само на Яворов. Защото по време появата на символизма у нас съвпада с *неосимволизма* във Франция (1905 г.) и тъкмо тези нови открития оттам се възприемат от нашите символисти. Достатъчно е да погледнем антологията „Съвременни поети" на Ван Бевер и Пол Леотод, за да видим кои поети са представени. Заедно с Рембо и Верлен тук намираме лирическите откровения на Рене Гил, Фр. Жам, М. Метерлинк, Алб. Самен, П. Валери и други. А това е книга, която Яворов си набавя от Франция и сам отбелязва в нея имената на Фр. Жам, Е. Верхарен, М. Метерлинк, докато П. Верлен, изглежда, не кореспондира с неговата душевност. Яворов наистина търпи влияние от френските символисти (както прочее и всички поети от европейски и световен мащаб на времето), но епигонството никога не му е било присъщо. Да, той „преписва" от чуждото, но прави това като пчелата, която от цветния прашец произвежда мед. Затова е негово (и само негово!) дело „Безсъници" и „Прозрения" — това вглъбяване в душевните (и душни!) лабиринти на човека (както у Георге и Демел за К. Христов). Метерлинковото влияние е едва ли не очевидно. Но сътвореното лирическо слово е Яворово. Такова е това слово и у най-талантливите ни нови поети: К. Христов, Т. Траянов, Н. Лилиев и Д. Дебелянов — мисли М. Арнаудов.

Елементарно (и погрешно) е да „доказваме“ границата между българския и европейския символизъм, или пък приземеността на модерния наш *национален дух*. В изповедността на нашия символистичен изказ намираме както внушения за наложения от векове етнокосмос (Т. Траянов), така и за интелектуално-психологическите прозрения — открития на новите времена, каквито съглежда Арнаудов в развойния символистичен цикъл на К. Христов „Intermezzo“.

Ето защо диалогът наистина ще продължава, след Арнаудов той си остава неосъществен докрай.

ЛИТЕРАТУРА

Жечев 1990: Жечев, Т. Въведение в новата българска литература. 1990, с. 285.
Периодика и литература. Т. 3. София, 1997, с. 37.
Арнаудов 1967: Арнаудов, М. Кирил Христов. Живот и творчество. 1967, с. 269.
Цанев 1977: Цанев, Г. Срещи с миналото. 1977, 460—479.
Куюмджиев 1974: Куюмджиев, К. Певец на своя живот. Книга за Кирил Христов, 1974.
Игов 1990: Игов, С. История на българската литература 1878—1944. 1990, 168—169.
Иванов 2001: Иванов, С. Още един кръстопът за Кирил Христов. — ... От век на век, Поезията пред очите на две столетия. 2001, 116—136.
Арнаудов 1931: Арнаудов, М. Психология на литературното творчество. 1931, 557—558, 186—188.
Атанасов 1916: Атанасов, Н. Силуети на българските писатели. 1916, с. 116.

МИСЛОВНОРЕЧЕВАТА ДЕЙНОСТ НА МИХАИЛ АРНАУДОВ КАТО БЪЛГАРСКИ УЧЕН ХУМАНИТАРИСТ

Руси Русев

Дълголетен и плодотворен е пътят на Михаил Арнаудов в науката. Когато обглеждаме в хронологичен ред неговите публикации (Гечева 2000), те ни респектират както със своето количество, така и с жанровото и тематичното си многообразие. Научното творчество на акад. Арнаудов е красноречиво свидетелство не само за пословичното трудолюбие на видния ни учен, но и за неговия неугасващ през годините стремеж към мисловноречева самореализация. Арнаудов се изявява в най-различни жанрове на научния стил — матуритетна работа, дисертационни трудове, монографии, студии, статии, научни доклади и съобщения, рецензии, отзиви, бележки, обзори, литературни портрети, очерци, предговори. По този начин той дава своя съществен принос в жанровото и езиково-стилистичното развитие и обогатяване на българската научна реч.

Следва да се отбележи още преводаческата и редакторската дейност на Михаил Арнаудов. Той превежда от немски, английски, френски, руски и унгарски и редактира периодични издания, сборници, отделни трудове. Освен това Арнаудов е автор и на осем разказа, които публикува в периодичния печат под псевдонимите П. Фабрициус, Петер Фабрициус и Пиер Фабрициус.

Написаното от Михаил Арнаудов е в областта на литературознанието, фолклора, етнографията, езикознанието, културологията, историята, социологията, народопсихологията, образованието, театъра, книгоиздаването, музикалния живот, политиката, военното дело, художествената литература. И все пак, научните усилия и дирения на Арнаудов са насочени в три основни направления: български и сравнителен фолклор, Българско възраждане (история и култура) и литературна наука (обща и българска) (Арнаудов 1940), в които той прави най-значимите си научни приноси. Тази ориентация на учения и дългогодишната му и всеотдайна изследователска дейност не са случайни.

Известно е, че Михаил Арнаудов е открит за българската наука от проф. Иван Шишманов. Мъдър и прозорлив човек, Шишманов е видял у младия Арнаудов бъдещия ревностен служител в храма на науката, който професорът, заедно със свои съмишленици, търпеливо и далновидно е съграждал в България.

Проф. Шишманов е гледал на Михаил Арнаудов като на свой следовник. В едно писмо до него той пише: „... *Трябва ли да Ви кажа, че от всички мои ученици Вие ми станахте скоро най-мил... Може би симпатиите ми да бяха предизвикани и от общността на научните ни интереси, – от Вашата любов за етнографията, фолклора и сравнителната литературна история! Нищо не съединява две души тъй тесно като тъждествеността на умствените занятия, – Както и да е, знам, че когато заминахте за Липиска, макар и по моите съвети, аз усетих една празнина около себе си. След смъртта на*

Матов аз бях останал сирак... В тоя нов период, който заживях след смъртта на Матов, аз имах обаче едно силно нравственно удовлетворение, то е да видя, че неговите и моите идеи няма да отидат залудо и че се нараждат млади сили, способни да ни заместят и надминат един ден. Кого мисля на първо място тук, Вие знаете, па съм Ви го казвал и неведнъж, преди да заминете за Липиска. – Това съзнание, че положеният от нас труд няма да остане без полза, се усилваше след всеки мой разговор с Вас, особено като виждах как систематично Вие залягахте да си дотъкмите туй, що Ви липсваше или бяхте закъснели да си усвоите. Полека-лека интересът ми за Вас взе характер на една искрена, другарска наклонност. Струваше ми се, че във Вас ми се ражда един млад бъдещ сътрудник и от туй гледище моите чувства ми диктуваха да Ви не изпущам от очи и да направя всичко, да Ви привържа към себе си" (Арнаудова 1977: 30–31). Арнаудов действително следва заветите на своя учител с обич и преданост през целия си живот.

Показателно е, че проф. Шишманов работи в трите научни направления, за които стана вече дума и към които той, както видяхме, насочва внимателно любознателния младеж с безспорна дарба на изследовател в сферата на хуманитаристиката. Можем да допуснем, че с примера и уроците си Иван Шишманов е моделирал целенасочено, в конкретния случай и изобщо, личността на българския учен хуманитарист. Защото ако проектираме посочените научни направления върху личностите на двамата колоси в нашата наука, проекцията получава номинативно следния израз: българин — гражданин — европеец. Оформилото се триединство се утвърждава като личностна характеристика на Михаил Арнаудов, обуславяща нравствено-хуманната позиция, която той заема спрямо народа и родината си, обществото и човека, спрямо Европа. Триединството дава и онова самочувствие на творческата индивидуалност на Арнаудов, благодарение на което тя споделя свободно себе си в плуралистичното пространство на европейската култура. Ето защо една от отличителните черти на мисловноречевата дейност на акад. Арнаудов е нейната подчертана диалогичност. Тя се постига по различни начини, включително и чрез интензивно цитиране.

„Психология на литературното творчество" е трудът, който ни дава найярка представа за Арнаудов като цитиращ автор в интересуващия ни аспект. Многото цитати в тази монография са преки и косвени, те се различават по обем, езиков код и типа на прототекста, от който са взети. Посредством тях Михаил Арнаудов изгражда полифонично текстово пространство, в което се чуват много гласове, изразяващи различни смислово-ценностни позиции и оценки. В научния разговор са въвлечени литературоведи, езиковеди, естетици, психолози, лекари, историци, философи, социолози, писатели, поети, художници, композитори, математици. Те са с различна национална принадлежност — българи, французи, англичани, германци, руснаци, гърци, италианци, норвежци, австрийци, румънци, швейцарци. Техните гледни точки влизат в различни логико-семантични отношения помежду си — на тъждество, потвърждение, отрицание, съпоставяне, противопоставяне, аналогия, допълване, подобие, оспорване, възражение, изключване, опровержение. „Своето", авторовото, слово е равноправно и равнопоставено на „чуждото" слово. От такава комуникативно-прагматична позиция Арнаудов се включва активно в диалога, който много често преминава в полилог, без да се стъписва от авторитети. Той коментира другите мнения, схващания и теории, съгласява се с тях, потвърждава

истинността им, възприема ги, за да обоснове и разясни собствените си концепции. И обратно — оспорва ги, подлага ги на добре аргументирана критика, опровергава ги, но винаги като спазва научната етика и проявявайки търпимост към гледните точки на другите. Така мисловноречевата дейност на Михаил Арнаудов демонстрира субективността на българския език и онази култура на речево общуване, която междукултурната комуникация изисква.

Акад. Арнаудов е екстравертен мисловен тип, т.е. той ориентира интелектуалната си дейност както по обективни факти, така и по определени идеи (Юнг 1995: 399). Срв.: „*...исках да изграждам винаги моето голямо верую върху реални факти и върху мнения или теории, които намирах в книгите на най-добрите автори*“ (Арнаудова 1977: 124). Този тип когнитивна активност и културният контекст, в който той се реализира, образоваността и ерудицията на Арнаудов обуславят неговата ориентация на учен към използването на три основни изследователски метода — емпиричния, културно-историческия и сравнителния. Общата насоченост на мисловния процес играе активна роля в изграждането на широката фактологична основа на научното изложение в трудовете на Михаил Арнаудов, както и при пораждането на пространни исторически прегледи и критични обзори на теории, схващания, мнения, изследвания.

Арнаудов не е учен революционер, който генерира нови теории. Той е по-скоро реформатор в науката, учен просветител и будител на своя народ, който се стреми „да издигне престижа на българската култура, като я приобщи към самите европейски течения в хуманитарните науки“ (Арнаудова 1977: 88). Неговият ум се отличава с широта и дълбочина, с последователност и гъвкавост, със самостоятелност и критичност. Тези индивидуално-психологически качества заедно със социокултурните нагласи и езиковата компетентност на Арнаудов оказват съществено влияние върху стила на неговото научно мислене, а така също и върху стила на изразяване на мисловността му.

По-горе обърнахме внимание върху някои особености на критическия подход, прилаган от Михаил Арнаудов. Ще продължим с констатацията, че критичността на научното мислене на Арнаудов свидетелства за неговия постоянен стремеж към истината. Концептът „истина“ е един от най-важните компоненти, изграждащи ядрото на ценностната система на учения, който заявява: „*Навсякъде съм прилагал методи и концепции, в които съм догонвал едно строго реалистично и закономерно разбиране на нещата. Скъпял съм само за истината и за справедливостта, което не изключва, разбира се, някои субективни преценки и неоправдани илюзии, от едно друго критическо гледище. Но което честно съм мислил и силно чувствувал, не съм утаявал ни най-малко*“ (Арнаудова 1977: 111). Тези думи показват, че критичността е знак за самостоятелността и творческия характер на научното мислене на Арнаудов, за това, че критичното отношение към вижданията на другите е преди всичко израз на морала и нравствеността на личността. Михаил Арнаудов е реалист в науката, който не робува на предпоставени идеи. Той критикува винаги от позициите на здравия разум, като се опира на колкото се може повече факти, както и на най-новите научни постижения. Именно от тези позиции, запазвайки свободата на мисълта си, идеологическата ѝ необремененост, Арнаудов полемизира, приема и утвърждава, отрича и отхвърля, коригира и допълва теории, мнения и схващания. Неговото здравомислие отразява светлата страна на прагматизма на българина. Критиката на Арнаудов е компетентна и

адмиративна. Той познава в детайли теоретичните постановки и виждания, които критикува. Затова съумява да се ориентира бързо в съответната проблемна ситуация, след което да разкрие и обоснове последователно неистинността на тезиси, твърдения и теоретични постановки, недостатъчността на основанията, неубедителността на аргументите и/или непрецизно осъществените доказателства. Характерно за Михаил Арнаудов е, че когато критикува чуждата мисъл, той посочва и силните, и слабите ѝ страни; изтъква допуснатите грешки, но отбелязва и ценното, до което е достигнал съответният субект на познанието. Срв.: „*Несъмнено така доктринерски не може да бъде схваната задачата на изкуството. Хебел прави грешка, като издига до норма на творчеството своя личен идеал за едно типично изображение на нещата. Но той е прав, като указва на един от възможните способи за възсъздаване на света и хората, като сочи на онези по-широки перспективи, които могат да бъдат разкрити в областта на идеите или на образите и настроенията чрез характерни специални случаи. Тъкмо в това се състои дейността на онзи род въображение, което можем да наречем „символическо въображение“ или което води към един „символичен реализъм“; „Трябва да се признае: в тези идеи на Хердер има много мъгла и грешки и те не решават ни най-малко голямата проблема. Тяхното значение лежи по-скоро в отрицанието, отколкото в положително дадените решения. Но все пак те насочват изследването в една посока, където същината на поетическия стил можеше да се намери по-правилно; те повдигат именно въпроса за силата на словото, за енергията на думите, взети не като мъртви знаци за нагледи, а като нещо живо за душата. При художественото създаване и при репродукцията се касае главно за „проникване“, а не за „картини“: ето нещо ново и съществено. Но че между чисто психологическата енергия на внушението и енергията (дейността) като предмет на изображението няма нищо общо, това Хердер не можеше да схване с достатъчно ясновидство*“ (Арнаудов 1978: 310, 567).

Мисленето на акад. Арнаудов е задълбочено, то обхваща изследваните обекти, явления и процеси в тяхната многоаспектност, стремейки се към изчерпателност при обособяването и характеристиката на признаците и свойствата им. Въпреки дълбочината, широтата и сложността на авторовата мисъл научните текстове се възприемат без особени затруднения. Нещо повече — те се отличават с висока степен на четивност[1], която се обуславя от следните по-важни фактори:

Първо. Арнаудов никога не сяда да пише, без да си е изяснил подробно същността на обекта на изследване и без да е набелязал плана, по който ще построи текстовото цяло. Пред Искра Арнаудова той споделя: „*Предварително ми е ясен целият план на книгата и това, което не е напълно установено, то се отнася само до по-голямото или по-малкото богатство на съдържанието по глави. Обикновено става нужда от разширението на ед-*

[1] Показателни са думите на Фани Попова-Мутафова: „Мнозина са писали и още много тепърва ще пишат за големия учен, за вдъхновения литературовед, чиито академични творби се четат като роман, с увлечението, с което четем мемоарните записки на Захари Стоянов. — Вж. Попова-Мутафова, Фани. Спомен за проф. Михаил Арнаудов (Из непубликувана мемоарна книга на Фани Попова-Мутафова) — В: *Език и литература*, 1998, № 5—6, с. 152.

на глава, ако обилният материал не може да бъде вместен изцяло в нея“ (Арнаудова 1977: 117). Ученият изгражда композицията на всеки свой текст, независимо какъв е той по жанр и колко е обемен, с комуникативно-прагматичната цел да постигне прегледност, системност и яснота на изложението[2]. Осъществяването на тази цел става по различни начини, но най-вече посредством силната разчлененост на текстовото пространство в съдържателен и формално-структурен план и с интензивното акумулиране на информация, на езикови и текстови единици.

Второ. Една от доминиращите семантични стратегии в текстопораждащия процес у Арнаудов е „да бъда ясен“. „*Най-важното за мен — твърди ученият — е винаги да ми бъде ясно, да няма мъгла ни в главата, ни в израза ми. Всяка рефлексия, за да бъде схваната правилно и ясно от читателя, трябва да намери един конкретен израз*“ (Арнаудова 1977: 116). Посочената стратегия се реализира на логико-смисловото равнище на текстовете чрез семантичните ходове „обяснение“, „разяснение“, „пояснение“, „уточнение“, „конкретизиране“, „допълване на информацията“, „подчертаване на съобщеното“.

Авторовата мисловност се изразява предимно с усложнени изречения — прости, сложни съчинени и сложни съставни — и посредством сложни съставни изречения с повече подчинени — съподчинени (еднородни и разнородни) и/или последователно подчинени изречения. Усложняването на различните типове предикативни единици става и чрез множество еднородни, обособени и присъединени части, причастни и деепричастни конструкции, вметнати думи и изрази. Широко се употребяват изречения, които съдържат съчетания от няколко вида усложнения. Срв.: „*В противоположност на приказката сказанието се отличава със своето тясно отношение към дадено място и време; с по-установена форма на разказа, въпреки неизбежни някои колебания и промени; с ограничения на разказа около определен случай в живота, около някое тайнствено историческо лице или явление в природата; с липсата на живи багри и драматични епизоди; и със субективната си достоверност*“ (Арнаудов 1969: 158); „*В други случаи самият реален повод, който създава нуждата да се говори, да се изнамира, се превръща в поетически мотив и тогава интересът, личното отношение, е още по-явно*“ (Арнаудов 1978: 353, 435); „*Неизбежната „тъмнота“, когато тя не е търсена и когато се касае за истинска гномична поезия, може да се дължи — както е случаят при La jeune Parque на Пол Валери напр. — било на трудности в самия сюжет (анализа на сложни душевни състояния, именно промени на една съвест в течение на една нощ само), било на строги, самоналожени изисквания към метрика, синтакса, речник и пластика на израза, за да се задоволи класическата просодия, било на дълга работа над текста (цели четири години при онази поема!), за да се улучи във всяко отношение поетическият тон, съобразен с предмета*“ (Арнаудов 1978: 436).

В научните текстове на Михаил Арнаудов се срещат много често различни по вид периодни структури с разнообразни смислово-синтактични отношения

[2] „Да постигна по-широки синтези и да дам композиции, които разполагат материала в систематична прегледност при съответния начин на излагане, задоволителен и за един по-изискан литературен вкус, бе един съществен постулат на научната ми съвест“ — изповядва Арнаудов. Виж: Арнаудова, Искра. Цит. съч., с. 116.

между съставящите ги части. Един характерен пример: „*Обърнал възторжен поглед към образите на Данте, Калдерон, Расин, Сервантес, Шекспир, чиито сенки би желал да срещне на онзи свят, за да им изкаже благодарността си за толкова красота и толкова величие в произведенията им; прекарал дълго в обществото на философи и мемоаристи като Паскал, Босюе, Лабрюйер, Ларошфуко, Волтер, Монтескьо, Русо и др.; едни от които му вдъхват безпределна почит, а други известна антипатия поради характера си или опасната си проповед; сродил се отблизо с корифеите на романтизма в Германия, Франция и Англия, с Гьоте, Хайне, Шатобриан, Юго, Вини, Мюсе, Байрон, Шели и толкова техни съвременници, въвели новия лиризъм и новото чувство за природата; запознат основно и с руската литература до Жуковски, и с руската народна поезия, която го възхищава с наивната си прелест и го кара да обикне простия селянин, Пушкин ни дава отново най-убедително доказателство за това, как силно влияе националната и универсалната култура върху възможностите за развитие на един оригинален дух и колко необходимо е да се усвоят и техниката на изкуството, и смисълът на историята, за да се постигне пълна индивидуална нота в изкуството, за да се оформи един дух, който разкривайки самия себе си и своите разбирания на света, предава ни в типични образи като Прометей, Дон Кихот, Хамлет, Фауст, Чайлд Харолд, Евгений Онегин, дълбоката същност на народната душа и общочовешките домогвания за познание, правда и щастие*“ (Арнаудов 1967: 19). Посочените дотук примери, както и други подобни, показват, че Арнаудов има предпочитания към изграждането на компактни синтактични конструкции, в които мисловният процес се осъществява като единна сложна мисъл. Тези конструкции се възприемат смислово по-лесно от читателя. Ефективността на тяхната рецепция се увеличава и от ритъма на фразата, на паралелно разгръщащите се синтактични структури. Възприемащият изпитва и определено естетическо чувство от създадената симетрия между отделните синтактични единици, от хармоничността на изградения цяло.

За да постигне по-голяма убедителност на научното изложение, Михаил Арнаудов обосновава, доказва или илюстрира изказаните твърдения и формулираните тезиси с разгърната аргументация и изобилие от примери, пояснителни конструкции и уточнения. По този начин се повишава и информативността на текстовете, тяхната познавателна стойност. Следователно усложненият синтаксис на акад. Арнаудов е синтаксис на натрупването на познание за българите и изобщо за човека като субект на културата.

Трето. Арнаудов използва различни начини и средства, за да влезе в диалог със своя читател, да скъси дистанцията между него и себе си и да го въвлече в научния разговор като комуникативен партньор, съпричастен към създаването на мисълта. Той употребява въпросно-отговорни единства, множество парентези, позовавания и препратки, реторични въпроси; извършва ретроспекция или проспекция към определени части на текста, отправя различни апели към адресата.

Михаил Арнаудов оптимизира възприемането на глобалната структура на научните си текстове, като изгражда смислоакумулиращите ядра: „Тематичен анонс“, „Поставяне на проблем (или проблеми)“, „Делене на основно понятие“, „Изказване на твърдение“. Тези ядра се наблюдават на различни места в съответното текстово цяло, но най-често те се срещат в начална позиция. Ето как започва например статията „Литературната критика. Общ характер, пътища и

методи": „*Когато говорим за литературната критика, за нейните принципи и нейното значение, ние трябва да се спрем на три главни въпроса:*

1. Какво представя собствено тази критика? Какъв е нейният основен характер, нейното истинско естество?

2. Отговаря ли тя на определената историческа или съвременна необходимост, т.е. свързана ли е тя с някаква реална нужда на литературния живот и намира ли оправдание като особен род творчество?

3. Какви пътища, какви методи са били открити за критиката в течение на нейното развитие и особено в XIX в. като епоха, която вижда най-пълен разцвет на този вид литература?" (Арнаудов 1967: 286).

Вниманието на читателя се ангажира и регулира още и с вербализиране на комуникативното намерение на автора, с указване на пътя за по-нататъшното развитие на изложението, с отчетливото тематично разчленяване на текста, посредством експлицирането на авторовите текстови илокуции, със заглавията на главите и параграфите[3].

Задълбоченото смислово възприемане на текстовете се обуславя и от начина, по който Михаил Арнаудов осъществява анализационната процедура. Тя се разгръща винаги от простото към сложното, от низшето към висшето, от конкретното към абстрактното и обратно — от абстрактното към конкретното, от единичните анализи към по-широките синтези.

Когато Арнаудов разкрива същността на дадени обекти, явления или факти, той използва най-често сравнението, съпоставянето, аналогията, противопоставянето. Това, от една страна, говори за асоциативността на неговото мислене, а от друга — показва, че за учения тези ментални действия са най-надеждни, когато трябва да се активизира мисловната дейност на читателя, за да може той да разбере по-задълбочено общите и специфични признаци на нещата. Срв.: „*Тъкмо там е разликата между символ и алегория, че докато символът дава простор на въображението и кара душата да се отеква с настроения, образи и мисли, които се движат по сродни пътища, без да са ограничени от точно определени представи, алегорията оказва на едно твърде тясно значение на образа и се свежда често към персонификация на абстрактни идеи*"; „*Формално погледнато, както показва и самият термин „концепция", който първоначално има чисто физиологическо значение, тук се касае за едно духовно зачатие, за възникване на едно живо цяло, което напомня еволюцията на организма от зародиш до първо вътрешно разчленяване. Аналогията е твърде близка и неведнъж тя е била подчертавана от художници и изследователи*" (Арнаудов 1978: 321, 438); „*Да избере* (критикът — б.а., Р. Р.) *сполучливо тази средна линия между зачитане на личността и зачитане на обективната истина е за него тъкмо тъй дълг, както и за общественика, който участва в борбата на мнения, застъпвани от разни лагери. Обаче ако общественикът се поддава в по-голяма степен на страсти и пристрастия, понеже изживява своята склонност за дела от практически характер, критикът, боравейки с идеали, с духовни ценности, може да си наложи известна въздържаност и*

[3] „Съчинение с твърде малък брой заглавия на отделните части — споделя Арнаудов — ми се вижда винаги недостатъчно оформено за мисълта, въображението и вкуса на читателя". Виж: Арнаудова, И. Цит. съч., с. 117.

да не прекрачва рамките на една справедливост, която тачи морала и правата на човека“ (Арнаудов 1967: 296).

Четвърто. Стилът на мислене и изразяване на Михаил Арнаудов е синкретичен — в него се сливат органично научността и художествеността[4]. Ученият съчетава строгата логичност на изложение с емоционалността и експресивността, за да изрази по-ярко и по-категорично субективно-оценъчното си отношение към описваните явления, за да придаде на съдържанието на научните си текстове по-достъпна форма, за да може читателят да възприеме по-лесно научната информация и да я осмисли по-бързо. Средствата и похватите, които Арнаудов използва за езиково-речевата реализация на емоционалността и експресивността, са разнообразни и се отнасят до различни равнища на езиковата система. Това са емоционално-оценъчни лексеми, фразеологизми (някои от които авторът обиграва), възклицателни изречения, различни видове повторения, паралелни конструкции, градации, изреждания; метафори, метонимии, сравнения, перифрази, антитези, антономазии, хиперболи. Срв.: „*И все пак този реалист, тъй яростен в трудолюбието си, не може да се сравни откъм чувствителност за неиздържан рисунък или небрежен израз с наследника си в повествователното изкуство, автора на Г-жа Бовари и на Саламбо*“; „*Просто удивително е как Данте, който споделя толкова богословски, философски и социално-политически идеи на средните векове и който заема от своите предходници темата на едно пътуване до онзи свят с всичките ѝ легендарно-апокрифни и есхатологични подробности, съумява да прояви една изключителна оригиналност като психолог – реалист, като портретист на най-разнообразни индивидуалности*“; „*Хебел не е от онези, които обичат да наливат ново вино в стари мехове; ... И ето, заспал цял свят, отдадено всичко живо на покой, той жадува да протегне волно членове, да отпусне морни клепки. Но сметката е направена без магьосника*“; „*Каква тънкота и амплитуда на наблюденията му!*“; „*Но какъв сърцевед и философ е Волфрам!*“; „*Ако Флобер преписва до десет пъти Госпожа Бовари, Паскал в XVII век преработва до петнадесет пъти някои от своите Provinciales, Расин се мъчи цели две години над своята Федра*“; „*Тази своеобразна активност е дрямала в царството на несъзнателното и сега, когато това е в хармония с една узряла художествена концепция, тя изпъква в съзнанието, за да се почувства от субекта като властница на мисълта му, на инициативата му*“; „*Действително, зает с една идея, която е станала предмет на вътрешното внимание, поетът ослепява и оглушава за външни възприятия*“ (Арнаудов 1978: 528, 310, 377, 106, 302, 533, 375); „*Големият славянски народ на север се слиса при мисълта, че е стоял безучастен зрител пред тези жертви на отмъщението, на суровите инстинкти и на мохамеданския фанатизъм, дадени от малкия му брат на Балканите*“; „*Но зоиловците са доста разпространена навред раса: било защото злото в живота и посредственото в литературата са доста разпространени, било защото несполучливите писатели не могат да*

[4] Интересно е признанието на Михаил Арнаудов: „Оттук и волята или вкусът ми за мярка и форма на изложението. Безредието, хаотичното като противоположност на прегледното и ясното е нетърпимо за мен. Издържаната композиционно и стилово книга трябва да има не само научна убедителност, но и някаква художествена стойност“. Виж: Арнаудова, И. Цит. съч., с. 118.

простят на щастливите си конкуренти за собствения си неуспех“ (Арнаудов 1967: 272, 295).

Характерно за Арнаудов е съчетаването на паралелните конструкции с други стилистични похвати, например с антитезата. Срв.: „*Знаем ли нещо, имаме ли ясна представа за него, чувстваме ли го, преживяваме ли го, ние говорим за факти на съзнанието. Не знаем ли това, което можем да подозираме като вътрешно богатство, нямаме ли ясна представа за него, не го ли чувстваме и преживяваме като нещо деятелно, ние говорим за „несъзнателни“ явления за душата*“ (Арнаудов 1978: 338).

И още нещо отличително за научния стил на акад. Арнаудов. Ученият използва в текстовете си много рядко тясноспециални термини. Той е против външната „ученост“ на речта и е за демократизация и популяризиране на езика на науката.

Михаил Арнаудов показва завидно владеене на българския език. Различните равнища на неговата езикова компетентност получават широка речева изразеност. Той използва езиковите средства и явления в тяхната максимална вариантност с цел да означи и най-тънките нюанси на своята богата и сложна мисъл. Така например в неговите текстове едни от най-често срещаните, като градивни елементи на разнообразните типове сложни изречения, са подчинените условни предикативни единици. Арнаудов употребява и същински, и обобщено-условни изречения[5], които изгражда със съюзите *ако, да, когато, щом, като, докато* или със съюза—частица *ли*. Синтактично-смисловите отношения, изразявани посредством тези изречения, са многообразни: съпоставителни, противопоставителни, съотносителни, условно-следствени, условно-отстъпителни; за разяснение, фактичност, допускане, изключване, градуалност, изразяване на гледна точка.

Очевидна е обичта на Михаил Арнаудов към родния език, който със своята история, с неизчерпаемите си формално-структурни, съдържателни и стилистични ресурси му дава възможност да мисли като българин, гражданин и европеец, да се себеизрази като субект на познанието, насочил поглед към миналото, настоящето и бъдещото на българската нация.

Всеки един от многобройните научни текстове на Арнаудов е конкретна пулсация на големия му духовен и интелектуален потенциал. Тези текстове разкриват специфичните черти на мисловноречевата дейност на видния ни учен, която го характеризира като носител и изразител на най-доброто в манталитета и интелекта на нашия народ. Едновременно с това те представят ярко националните ни стереотипи за структуриране на мисълта.

В повърхнинната и дълбинната структура на написаното от Михаил Арнаудов можем да разчетем неговата речева идея за основните пътища, по които следва да се развива българската хуманитаристика.

[5] По-подробно за условните изречения виж: Георгиев, Ст. Сложно съставно изречение с подчинено обстоятелствено за условие. Трудове на ВПИ „Братя Кирил и Методий“. Т. VI и VII. (Част I—II, 1968—1969; 1969—1970). С., 1970.

ЛИТЕРАТУРА

Гечева 2000: Гечева, Кр. Михаил Арнаудов. Биобиблиография. С., 2000.
Арнаудов 1940: Проф. М. Арнаудов. Творци на Българското възраждане. С., 1940.
Арнаудова 1977: Арнаудова, И. Михаил Арнаудов. Човекът и ученият. Литературна анкета и характеристика. С., 1977.
Юнг 1995: Юнг, К. Психологически типове. С., 1995, с. 399.
Арнаудов 1978: Арнаудов, М. Психология на литературното творчество. С., 1978.
Арнаудов 1969: Арнаудов, М. Очерци по българския фолклор. Т. 2. С., 1969.
Арнаудов 1967: Арнаудов, М. Личности и проблеми в европейската литература. С., 1967.

МЕЖДУ ЕТНОЛОГИЯТА И ЛИТЕРАТУРАТА

Юлия Николова

Преди да се стигне до същността на темата (а и във връзка с това) е необходимо да бъдат обгледани възможните парадигматични връзки между двете семантични ядра — „етнология“ и „литература“.

В най-общ порядък тази връзка отключва синтагмата „*между етнологията* (в етимологичната ѝ характеристика на **„народознание“**) *и литературата*“ с херменевтичния ключ на една мащабна обозримост, която определя границите в търсенията и в постиженията на акад. М. Арнаудов. Като един от малкото широкопрофилни учени-хуманитаристи, „*тоя Нестор*“ (Арнаудов 1968: 74) на българската култура съумя да обхване различни научни области и да остави значително наследство от „народописни“ (т.е. етнографски), „народоучни“ (т.е. фолклорни), литературноисторически, литературнотеоретически, народопсихологически и литературнопсихологически изследвания.

От друга страна, лексемата „между“ (като предлог с няколко разнородни значения) предполага противопоставяне, изборност или евентуално съвместяване на двете понятия.

И от трета — предлогът „между“ (етнология и литература) има основания да фиксира присъствието на съвсем различно по тип явление, стоящо между останалите две.

* * *

Студията на акад. М. Арнаудов „Фолклор. Из историята и теорията на народоведските изследвания“ (Арнаудов 1968: 1—135) в хронологичен план очертава разноречивите виждания относно назоваването, предмета и задачите на народознанието. В изследването си той разглежда различните йерархически или синонимни позиции на науки като етнография, етнология, фолклор, антропология (в значение на соматология), социална антропология, антропогеография, лингвистика, литература и т.н. Проследява и развитието на българската народоучна мисъл: от идеята за фолклора (като знание „на“ и „за“ народа) до все повече налагащите се (в определен период на развитието ѝ) тенденции за разграничаване на духовната и материалната култура (пример за това са позициите на проф. Ив. Шишманов, отразени в промененото название на министерското издание — от „Сборник за народни умотворения“ в „Сборник за народни умотворения и народопис“ — от Т. 27, 1913 г.). Арнаудов пише и за отделянето на етнографията (народописа, материалната култура) от фолклора (народоуката, знанието на народа), но прави уговорка за тяхната близост и взаимодействие. Двете научни методологии — на по-тясно профилиране и на взаимодействие между отделните научни дискурси авторът вижда в техните

конкретни прояви у нас — на разноредния интерес към музикалния фолклор (от страна на Етнографския и на Музикалния институт), а така също и в сближаването на народоучните изследвания с практиките и методите на литературознанието, т.е. разглеждането на фолклора като вид поетическо изкуство (авторът свързва тоя факт с името на проф. П. Динеков). Независимо че акад. М. Арнаудов пледира за съществуването на фолклористиката като самостойна научна територия, то в неговата студия са направени доста уговорки. Доказателство за това е обстойният му обзор на близки по предмета си или кръстосващи се с фолклора научни дисциплини (Арнаудов 1968: 81—102). Той акцентира върху голямата терминологична пъстрота на народоведчески лекционни курсове в европейските университети, както и върху увлечението на големите световни имена да съграждат нови проекти, съвместяващи изследователски компетенции и цели от различни научни области. В заключение, като отрича консерватизма в науката и се позовава на социолога Франц Опенхаймер (System der Soziologie 1922), проф. Арнаудов отбелязва: „*Един и същ предмет на опита може да бъде предмет на познание на различни науки*". *Всеки предмет има белези и свойства, от които отделната наука си прави избор, съобразно със своите интереси и своя начин на познание.* „*Предметът на опита става по правило — само чрез целесъобразен подбор на признаците, предмет на знанието*" (Арнаудов 1968: 96).

* * *

До 80-те години на XX в. народоучните изследвания у нас вървят в руслото на констатациите на акад. М. Арнаудов. По-силното развитие на социологията и използването на нейната методология, както и отвореността след 90-те години на българската наука към световната, доведе до включването на фолклора, т.е. на предмета на фолклористиката като „*предмет на опита*" в системата на културната (социалната) антропология и на етнологията. В това няма нищо нелогично, още повече, както подчертава и Жак льо Гоф, антропологията (респ. етнологията) стана очевидно „*привилегирована партньорка за разговори*". Трудностите произтичат от разноредните представи за същността на споменатите научни области.

В съвременната световна наука не съществува единно мнение за обекта и предмета на така наречената нова, обща, социокултурна, културна антропология, както няма и съгласие за общо название на тази наука. Същото се отнася и за етнологията. Изследователите обикновено уточняват, че става въпрос за едни и същи научни профили. „*В САЩ тя се назовава, по приемущество културна антропология, в Англия, Австрия и в други европейски страни — социална... Обаче като цяло разминаванията между американската културна антропология и британската социална антропология нямат абсолютен характер, те само по традиция придават акцент на различни области от изследването — в първия случай това са „културните модели", във втория — това е „социалната структура*" (Куропятник 1997: 63).

Съвременните български специалисти приемат разнобоя в назоваванията като синонимни или отчитат различия, без да ги формулират: „*В САЩ е възприето наименованието „културна антропология", в Англия — „социална антропология", а в други европейски страни се нарича „етнология*" (Киров 1996: 41). „*С определени специфики, обособени в отделни страни или по-точно в определени региони, терминът етнология се покрива или силно приближава до*

термините антропология (културна, социална, политическа), етнография и фолклор" (Георгиева 1992: 7).

В романа си „Лайла. Изследване на нравствеността" Робърт М. Пърсиг, достатъчно добре запознат с концепциите и споровете в народоведението, пише: *„Цялата съществуваща теория се отличаваше с яростни спорове за различия, които изобщо не бяха антропологически... Въобще целият предмет приличаше на магистрала, която гъмжи от ядосани шофьори — те се ругаят и обвиняват един друг, че не умеят да карат, докато всъщност вината е в самата магистрала*" (Пърсиг 1993: 47).

А „магистралата" се оказва нехомогенна не само поради синтеза от разнородни научни сплави, а поради сблъсъка и обвързането на научната методология с тая на хуманитаристиката и изкуствата. Връзката и различието между тях, обект на дискусия през 60-те години в ЮНЕСКО, е отразена в позициите на Клод Леви-Строс („Научни критерии в обществените и хуманитарните дисциплини" — Строс 1995: 392—425), който обърна внимание върху принципните им различия.

Междудисциплинарната ориентация на антропологията и/или на етнологията, връзката с едно или друго научно направление внасят различни акценти в методологията им. Културните и социални антропологии, или както се назовават от някои изследователи — нови/общи антропологии, тръгват от тезата за способността на homo sapiens за култура, очертават неговите връзки и взаимоотношения, променящи се във и чрез социалните процеси. Тези общи на пръв поглед постановки се дообогатяват и развиват вследствие на самата способност на човека да твори, да изгражда нови рефлексивни позиции спрямо собственото си познание. Гъвкавите парадигми на съвременното народознание поглъщат новостите от редица съвременни науки като психолингвистика, семиотика, херменевтика, психоанализа и т.н. В тоя смисъл самите понятия културна антропология или етнология получават различна семантична обагреност, както по пътя на своето развитие, така и в плана на синхронната дифузия.

Ако първите тенденции в антропологията като наука за човешките общности и култура са опит да се създаде една универсална *„граматика на човешкото битие*" (както бе назована и структурната антропология на Клод Леви-Строс; за мнозина Клод Леви-Строс е преди всичко етнолог), народоведите все повече *„се отвръщат от систематичните подходи*" и *„си поставят задачата да разкрият многото интерпретации и преживявания, които конструират света и действителността*" (Дресел 1998: 27). Все по-силна и значима се оказва ролята на самия интерпретатор. Съвременните научни проекти *„не изследват чуждите култури като затворени в себе си, а ги разглеждат в контакта и обмена им с други култури, като междувременно променящи се култури... В този смисъл... много антропологични дисциплини все повече се развиват от систематични антропологии към антропологии на човешките възможности и различия*" (Дресел 1998: 10).

Близостите, различията и споровете около „етнология" и „антропология" водят началото си от 40-те години на XIX в. Затова се говори, че периодът на засиления интерес на човека към знанието за самия него е и време на *„30-годишна война между двете думи — „антропология" и „етнология"* (Христова 1999: 37). В спора между двете науки се намесва в определен исторически момент и културологията, която не само търси и има допирни точки

с дефиниционните характеристики на посочените области, а и се стреми към приоритет над тях.

Очевидно е, че дискусията не е обвързана само с назоваването. Трудностите идват от това, че в процеса на своята еволюция понятията променят своето съдържание, същността на своите „антроположки рефлексии" (Живков 2000: 6). Ако културната антропология от екзотична наука за битието на безписмените племена от Африка се превръща в съвременна наука, включваща гледищата на културолози, социолози, психолингвисти и т.н., то същото става и с етнологията. От знак за емпирия в съвременната немскоезична школа тя се превръща в наука, която взема позитивното и от европейската социална, и от американската културна антропология, като едновременно с това тушира понятията национализъм, етничност, етнос, за да насочи вниманието си към комуникации от „неетнически" характер чрез концепцията „Ние-група-процес" (Wir-Gruppen-Prozess) (Културология 1997: 579).

* * *

Съвременната българска наука, лишена от възможността за еволюционна интерпретация на антропологическите проекти, е поставена във времето на тяхното синхронно възприемане. Сега у нас е налице тенденцията за утвърждаване и възприемане на културната антропология в нейния класически прочит на наука, която изгражда своята методология върху социални, религиозни, биологични, географскоантропологични, археологични, етнологични, фолклорни и други модули, т.е. върху всичко онова, което изяснява системата от стратегии и способността на човека „да прави култура". От друга страна, се утвърждава етнология, която продължава най-доброто от методологията на историко-етнографските проучвания у нас. От трета страна, се засилва интересът към профилирани интерпретации на културната антропология — философска, богословска, историческа, социална и т.н. Лансира се и четвърта теза, че етнологията трябва да се разглежда не като самостоятелна наука, а по-скоро като „научен синтез". Отношението към човека в тази нова, разбирана от своите поддръжници като несамостойна в класическия смисъл на думата антропология, е „отношение ... към общностните вариации на човека, към неговите общностни превъплъщения" (Живков 2000: 121), т.е. тя обглежда човекознанието преди всичко от социологически аспект. Налице е и раждането на още едно антропологическо направление, което все още търси своите стратегии, но полага знанието си върху фолклора и съвременните практики на народната култура.

Народоведението у нас (в съвременния си прочит на културна антропология и етнология) утвърждава правото си на съществуване в тези четири основни проекта. Впечатляващо е не толкова тяхното различие. Както посочва Ричли Крейпо, Американската антропологическа асоциация през 1984 г. се реорганизира в дванадесет по-малки звена със свой собствен статут и свои самостоятелни издания — като Дружество за културна антропология, Дружество за психологическа антропология; Етнологическо дружество (занимаващо се предимно със „сравнителни изследвания на културите"), Дружество за хуманитарна (символна) антропология; за визуална антропология и т.н. (Крейпо 2000: 19—20). В тоя смисъл, следвайки делото на акад. М. Арнаудов и на първите бележити български народоведи, съвременната българска хуманитаристична и народоучна мисъл би трябвало да включи в приоритетите си създаването на една асоциация, която да обедини усилията на всички, приели кул-

турната антропология/респ. етнологията, за „привилегирована партньорка за разговори".

Къде в тия разговори стои литературата и какво е нейното място в проектите на народознанието и човекознанието?

* * *

Така поставен, въпросът фиксира не нейното отричане като самостоятелно присъствие, за което често се говори в последно време, а за нейната възможност за диалог със споменатите по-горе научни области и за нейното ново инвариантно право на съществуване.

Връзките между литературата, народознанието и всички хуманитаристични дисциплини имат своето развитие и придобиват различна осмисленост в процеса на това развитие, подобно семантичната еволюция и различността в обвързаността на понятия като фолклор, етнография, етнология, антропология и т.н. Добре изучени и анализирани, историите на тези взаимодействия и етапи не са обект на настоящия разговор. Неговата цел не е и да актуализира стандартната фраза за литературата като човекознание и народознание, нито пък идеята за тясното олитературяване на фолклора, или за взаимоотношенията между устната и писмената словесност. Разговорът е за присъствието (по-скоро за необходимостта от присъствие) на една по-различна научна територия — тая на литературната антропология, на литературна етнология или етноантропология.

Акцентът в настоящия текст е върху понятието „литературна антропология" поради факта, че такова назоваване се обвързва по-плътно с по-широкопрофилния понятиен и методологичен проект на културната или общата антропология. *Класифицирана според **предмета** си тя [културната антропология, б. м., Ю. Н.] е една от **хуманитарните** дисциплини, така че антрополозите споделят някои от интересите на философите, критиците на литературата и други изкуства, преводачите и историците. Квалифицирана според **стремежите** си, антропологията е **наука** и има много общи неща със социологията, психологията, политическата наука, икономиката, лингвистиката, географията, палеонтологията и биологията. Е. Улф твърди, че антропологията прехвърля **мост между науките и хуманитарните дисциплини*** (п. м., Ю. Н.) (Крейпо 2000: 3).

Във въведението към „Живот с другите" Цветан Тодоров защитава тезата за една обща антропология, положена върху хуманитаристиката: *Следователно общата антропология заема средищно място между хуманитарните науки и философията, без да се противопоставя на нито една от тях, а по-скоро представлява свързващ мост или междинно пространство, което улеснява тяхното обособяване. Тя се различава от дисциплини като психология, социология и етнология по това, че вместо да се съсредоточи върху наблюдаването на дадена форма или аспект на човешките дадености, тя се стреми да разкрие определението на самата човешка същност, неизречените прозрения на тези науки* (Тодоров 1998: 5).

Когато утвърждава вижданията си за обща антропология, Цветан Тодоров прави няколко забележки, които фактически преобръщат научния дискурс. Сравнявайки философията и антропологията, той посочва, че последната „черпи от наблюденията и описанията, които открива в хуманитарните науки, вместо само да ги осмива заради философската им наивност" (Тодоров 1998: 6).

С риск подходът му да бъде наречен „еретичен", с уговорката, че мнозина могат да отрекат литературата като форма на познанието, защото тя *„означава единствено себе си или пък изгражда и парализира собствените си псевдотвърдения, тя е неясно отражение на света"*, то авторът на „Живот с другите" изповядва, че като доказателствен материал за своите проучвания е използвал *„по-често, отколкото това се прави обикновено, произведения на писатели: поети, романисти, автобиографи или есеисти"*. *„Ако литературата* — твърди той — *не ни учеше на основни неща за човешкото съществуване, не бихме си правили труда да се връщаме понякога към текстове отпреди две хилядолетия"* (Тодоров 1998: 7). Нещо повече — *„сред дискурсите на познанието литературната мисъл има и особени достойнства"*, защото много от невидимите и нелицеприятните прояви на човешката същност *„имат повече шансове да намерят изражение в литературната, отколкото във философската или научната творба"* (Тодоров 1998: 8).

Сходна е мисълта за мястото на литературата в етнологията (респ. културната антропология), изказана от Б. Богданов в предговора към изданието на Клод Леви-Строс „Ревнивата грънчарка" и сполучливо озаглавен „По петите на изплъзващия се смисъл". Като говори за интересното обвързване на „Едип цар" от Софокъл със „Сламената шапка" на Лабиш, Б. Богданов пише: *Страстта по търсене на общото в раздалеченото и привидно неподобното, за чието удовлетворяване са толкова подходящи митовете на съвременните традиционни общества, намира подходяща материя в литературата, този специфично етнологичен предмет* (Богданов 1994: 6).

Литературата, по думите на Цв. Тодоров, без да бъде конкретен емпиричен материал или научно-логически извод, чрез съградените посредством спецификата на нейната поетика *„истории, примери, частни случаи"*, *„дава тласък на системата ни за символна интерпретация"* (Тодоров 1998: 8), осъществявайки рефлексивни връзки, асоциации и културни знания, които продължават дълго след първоначалния контакт.

Този преглед на позициите на Цветан Тодоров относно приоритета на литературата при едно антропологично изследване ще завършим с неговата уговорка, че погледът му е насочен само към отделна част, по-скоро дискурс, от общата антропология — *„не мястото на човека в обществото"*, а *„мястото на обществото в човека"*. Това, не само като мисъл, но и като концепция, събужда асоциации с тезата на Макс Шелер: *„В човека и върху човека може да се изследва не само самият той, но и вселената във всичките ѝ битийни сфери и степени (на екзистенциална относителност), всички същностни идеи, които се реализират във вселената, всички форми на природата и всички форми на душата; и само там, в него и върху него — може да се изследва формата на персоналното битие на духа"* (Шелер 1991: 33).

С тази концепция Макс Шелер става основоположник на определен дял от антропологията — „теономичната". По своя предмет и методологическа характеристика тя стои твърде близко до останалите хуманитарни дисциплини.

Всъщност изброените дотук изводи — за литературата като най-добър и многостранен източник (предмет, рефлексивен и асоциативен импулс за символни интерпретации) при разкриване същността на човека, директно насочват към своеобразно антороплогическо познание, родено и стимулирано от литературата.

Правото на присъствие на такъв раздел в общата антроположка научна парадигма има своите основания и в другите съвременни виждания за литературата и за антропологията. На първо място трябва да се спомене засилването на ролята на интерпретатора в антропологичните прочити (нещо характерно за творческия процес при литературата). В полза на литературния прочит е и по-ясно очертаващата се тенденция за превръщането на системните и универсалните антропологии в антропологии на „човешките възможности и различия", т.е. очертаването на единичното във и чрез общото.

Когато говори за бурното развитие на литературнотеоретичната мисъл през последните три десетилетия (след 70-те години на XX в.), Тери Игълтън заключава: *За нашето време теорията симптомизира превръщането на самия интелектуален живот в стока; виждаме как една концептуална мода бързо се сменя с друга, подобно на промените в модата на прическите* (Игълтън 2001: 286).

Наблюдението на Игълтън върху литературата и начините на нейното интерпретиране е буквално положено и идентифицирано със социалните и обществените промени на човешкото битие. В този смисъл неговата „Теория на литературата" неосъзнато (или съзнателно) бележи подстъпите към една антропология на литературата, която очертава сходства с човешкото общество, а от друга — на една литературна антропология, която отразява обществото във и чрез човека. (Тук трябва да се отбележи, че понятията „антропология на литературата" и „литературна антропология" отразяват два различни подхода към литературата.)

Антропологическият подход към литературата е белязан и от друг, присъщ на антрополозите археолози принцип. Самата литература, подобно на археологията, дава възможност за своеобразно „реставриране" на представите за човека и неговото битие както в цялостен диахронен порядък, така и в определен отрязък от време. В този поглед към художествения текст — създаден „в" и „за" определен исторически момент, литераторът „археолог" трябва да разчете проявите на човешкото чрез знанието и познанието на конкретни символи от съответното време — идеологически, социални, културноисторически, историкотеоретически и т.н., да е запознат със спецификата на литературно-трансформационните дискурси на самия творец. При цялата си отчужденост, напомняща работата на археолога, той, изследователят литературовед, безспорно представя и интерпретативната си позиция — особеност, която отчита и изисква съвременната културна антропология. Тая процедура отвежда не толкова до изводи от чисто литературоведски характер — например как, посредством какви поетически прийоми е изобразен човекът, колкото до възможност да се даде отговор на въпроса „какво е човекът". В този смисъл прочитът на литературата на равнище „човекознание" има основание да изгради една обособена научна област.

Литературната антропология, благодарение на спецификата на литературната рефлексия, получава възможност да надхвърли рамките на всяка една, макар и по-точна, но по-тясна в измеренията си научна компетенция и да очертае по-глобалното, универсалното в човека (от философска, психологическа, дори и физиологическа гледна точка). От друга страна — свободата на литературата да интерпретира конкретни културноисторически прояви ѝ открива път към изобразяване на индивидуалното и своеобразното в контекста на общото.

Идеята за утвърждаване на една литературна антропология не е желание да се затрудни хаосът на културноантропологическата магистрала, а да се изгради още една възможност за проучване на „човекостта".

По своята характеристика литературната антропология е част от общата територия на науките, търсещи същността на човека и вглеждащи се по различен начин в неговата способност да прави култура. Тя изгражда и е в състояние да изгради своята методология чрез синтеза от културноантропологически приниципи, проектирани върху терена на литературния текст. Едновременно с това тя внася нови измерения в прочита на народознанието (все повече превръщащо се в човекознание) чрез спецификите на своите методи.

За литературна антропология започва да се говори „от петдесетте години на двадесети век" (Холевич 1996: 228—247). Появата на това понятие се свързва с „Анатомия на критиката" (1957) на Нортръп Фрай, но „корените на „граматиката на литературата" — според Й. Холевич — трябва да се търсят „в цялата културна и духовна атмосфера от втората половина на XX век" (Холевич 1996: 228). Становищата за съществуването на една литературна антропология се приемат с много уговорки, но те не отричат символните ѝ рефлексии. Колебанията за нейното утвърждаване е свързано с двата различни антропологични дискурса — на антропологията на литературата (където основен принцип на изследване би трябвало да са менталните структури, „литературните първообрази") и на литературната антропология като прочит на човекостта в литературни образи и фигури. Но диалектиката на това различие и единство може да се постигне само чрез тяхното конкретно интерпретиране. А историята на българската литература се нуждае и от такъв прочит. Защото, ако перефразираме думите на проф. М. Арнаудов, казани в защита на една друга, нова за времето си наука, то и литературната антропология *...може да утвърди своя независимост, за да бъде* ***тъкмо*** *като самостойна наука полезна на другите по-близки или по-далечни науки... И после не трябва да се забравя, че никога границите на дадена наука не са строго теглени, за да я откъснат неестествено от други сродни. Опитаме ли се да теглим граници, ще се натъкнем на непреодолими спънки... в природата на човешките дейности няма ясни разграничения, а само постоянни приливи и отливи и незабелязани преходи от единия полюс към другия* (Арнаудов 1968: 97—98).

ЛИТЕРАТУРА

Арнаудов 1968: Арнаудов, М. Очерци по българския фолклор. Т. 1. С., БП, 1968.

Куропятник 1997: Куропятник, А. И. Социология и смяжение дисциплины. — В: Социология и социальная антропология. С. Петербург, 1997.

Киров 1996: Киров, Д. Трите аспекта на етиката. I. Антропология. Пловдив, 1996.

Георгиева 1992: Георгиева, Цв. Етнологията — наука за митовете в действителността и за действителността в митовете. — В: АВС на етнологията. Т. I. С., Унив. изд. „Св. Климент Охридски", 1992.

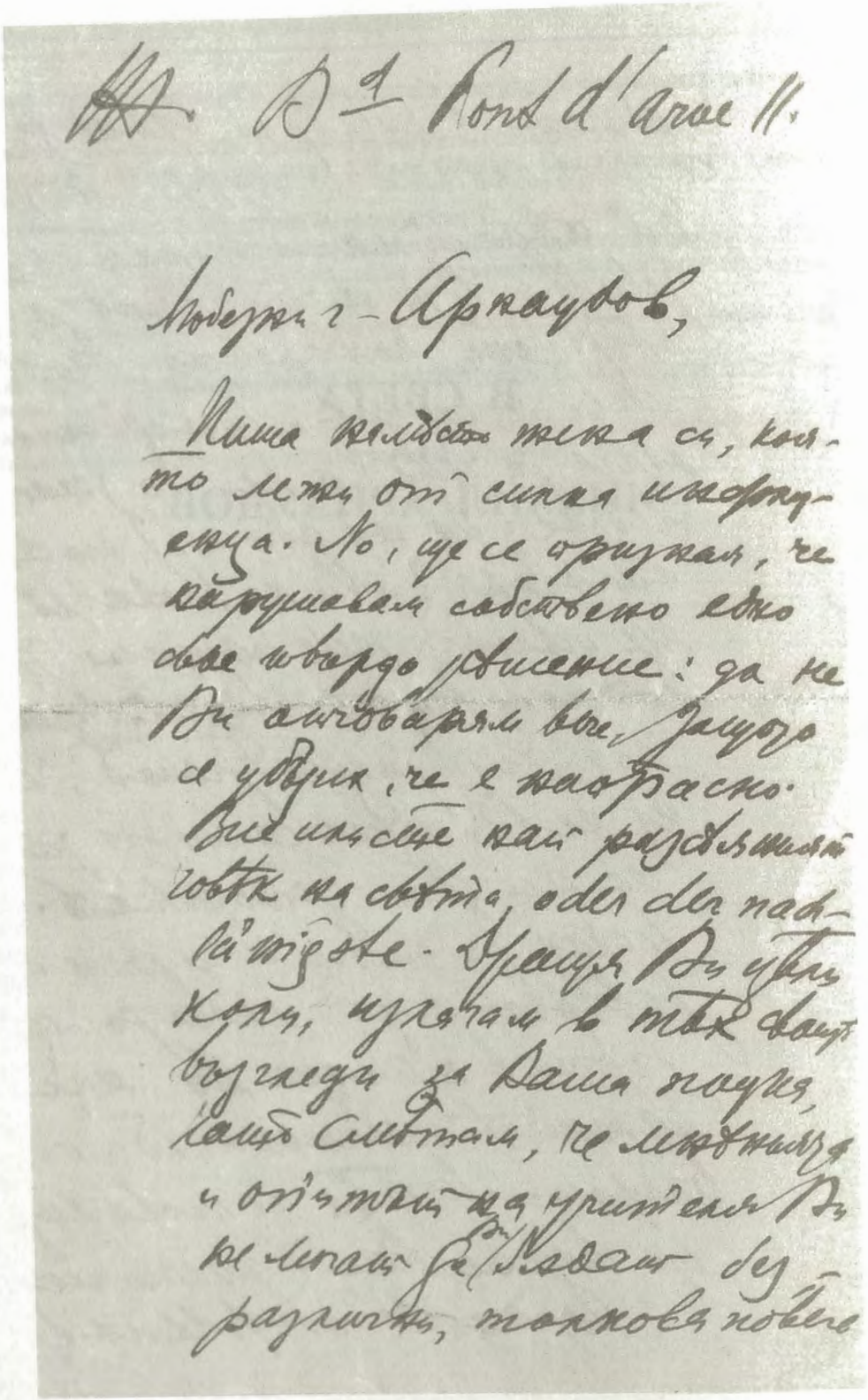
Пърсиг 1993: Пърсиг, Р. М. Лайла. Изследване на нравствеността. С., 1993.

Строс 1995: Строс, Кл. Леви. Структурална антропология. II. С., 1995.

Дресел 1998: Дресел, Г. Историческа антропология. Въведение. Междунар. семинар по балканистични проучвания и специализации към ЮЗУ „Неофит Рилски", Благоевград, 1998.

Христова 1999: Христова, Сн. Общностите в ракурса на социалната антропология. Благоевград, 1999.
Живков 2000: Живков, Т. Ив. Увод в етнологията. Пловдив, УИ, 2000.
Културология 1997: Културология. XX век. Словарь. Санкт Петербург, Унив. книга, 1997.
Крейпо 2000: Крейпо, Р. Културна антропология. С., Лик, 2000.
Тодоров 1998: Тодоров, Цв. Живот с другите. Опит по обща антропология. С., НИ, 1998.
Богданов 1994: Богданов, Б. По петите на изплъзващия се смисъл. — В: Строс, Кл. Леви. Ревнивата грънчарка. С., НИ, 1994.
Шелер 1991: Шелер, М. Мястото на човека в космоса. С. — Плевен, Евразия — Абагар, 1991.
Игълтън 2001: Игълтън, Т. Теория на литературата. С., Унив. изд. „Св. Климент Охридски", 2001.
Холевич 1996: Холевич, Й. Литературна антропология и постмодернизъм. — В: Литературата и литературната наука днес. Сборник с доклади. С., УИ, 1996.

В СВЕТА НА МИХАИЛ АРНАУДОВ



Факсимиле от писмо на проф. Иван Д. Шишманов до акад. Михаил Арнаудов – Женева, 12.02.1908 г.

УРОЦИТЕ НА АКАД. МИХАИЛ АРНАУДОВ

Елена Огнянова

Първата ми среща с акад. Михаил Арнаудов се състоя на 18 юни 1958 г., само четири месеца преди да навърши 80-годишна възраст. До това време той беше написал всичките си книги в различните области, на които беше посветил научните си интереси: фолклор, литературознание и литературна история и история на Българското възраждане — посветил беше десетина книги на: Отец Паисий, Софроний Врачански, Васил Априлов, д-р Иван Селимински, Петко Р. Славейков, Димитър Миладинов, Неофит Бозвели, Г. С. Раковски, Христо Ботев, Любен Каравелов, Григор Пърличев. По-късно щеше да допълва и разширява с нови документи тези изследвания и да довърши някои книги, започнати преди много години.

През 1944 г. с дело № 1 т.нар. „народен съд" го осъжда, като министър на народното просвещение в правителството на Иван Багрянов, на доживотен затвор, отнемане на гражданските му права, цялото му движимо и недвижимо имущество и глоба от три милиона лева. Престоява в Софийския централен затвор две години и е освободен с решителната намеса на руския учен акад. Николай Державин и 600 подписа на български учени, писатели, поети, артисти и изобщо интелектуалци. Подписите събират писателите Вичо Иванов и поетът Младен Исаев. И двамата са изявени комунисти, които в „доброто старо време" М. Арнаудов настанява на работа, печата техни творби в редактираното от него сп. „Българска мисъл", макар да знае, че са комунисти. Той ги уважава и толерира като творци, независимо от тяхната политическа принадлежност. До 9 септември 1944 г. Вичо Иванов не е прекрачвал прага на къщата му, не е сядал на трапезата му и не е ял хляба му. Но познавайки го като изключително честен учен и човек, той обикаля стотици утвърдени от науката, литературата и изкуството лица и взима подписите им. Известният драматичен актьор Кръстьо Сарафов, подписвайки се, написва: „Най-голямата награда за юбилея ми ще бъде освобождаването от затвора на акад. Михаил Арнаудов."

Михаил Арнаудов е освободен през есента на 1946 г. и оставен под домашен арест в къщата на зет си Петър Христосков, в която са натъпкани като „в дядовата ръкавичка". Новината, че е освободен, но се намира под домашен арест се разпространява бързо не само в столицата, но и в цяла България. В дома му пристигат колети с хранителни продукти, а един неизвестен почитател му изпраща пълна гальота с брикети, за да се отопляват в студеното време. Съпругата и дъщерята на негов съсед от Своге, който лежи тежко болен, пристигат и със сълзи на очи го молят да отиде с тях в болницата: „Не може да умре, докато не се убеди, че сте жив и здрав". И той отива с тях въпреки забраната — домашен арест, болният го прегръща и умира в ръцете му. Милицията не го сле-

ди и постепенно той сам се освобождава от домашния арест. Няма никакви средства, но му помага Светият Синод, възлага му написването на „История на църковната борба“, както и „Живот и дейност на Екзарх Йосиф“, а в. „Духовна култура“ публикува статии за отделни, изявени през Възраждането дейци. Академията на науките му възлага написването на „История на Книжовното дружество в Браила“, както и „История на Софийския университет“ в разширено издание във връзка с предстоящото честване на 60-годишнината му.

През пролетта на 1957 г., преживял почти 13 години без граждански права, което не му позволява да заема държавна работа и да има постоянни доходи за най-скромно преживяване на семейството му, по инициатива на Българската академия на науките, ръководството на Софийския университет, ръководството на Съюза на българските писатели и с активното съдействие на Княжевската районна организация на Отечествения фронт се прави молба до Софийския градски съд за възстановяване на гражданските права на Михаил Арнаудов. Образувано е дело, явяват се десетки свидетели и съдът отменя присъдата, издадена от „народния съд“, и възстановява гражданските му права.

Като първа възстановителна проява е назначаването на Михаил Арнаудов за младши научен сътрудник в Института за българска литература, независимо от това, че той е избран за академик още през 1929 г. Втората възможност, която му се дава да се занимава отново с книжовната си и фолклорна дейност, е привличането му от Съюза на българските писатели да участва в редакционната колегия на многотомното издание „Българско народно творчество“ и да състави два тома: „Митически народни песни“ и „Обредни народни песни“. За това издание бях назначена и аз като секретар-редактор.

През есента на 2003 г. Съюзът на българските писатели отбеляза своята 90-годишнина. Михаил Арнаудов е бил председател на този Съюз в продължение почти на девет години: 1922—1928 и 1931—1934 г. С присъщата му енергичност, организираност и компетентност той успява да стабилизира Съюза и да му създаде име на авторитетна организация. За това четем в излязлата история на Съюза на българските писатели, на стр. 130: „Проф. Михаил Арнаудов беше много деен председател. Подпомаган през своето председателство от подпредседателя Григор Чешмеджиев, а после от Никола Атанасов и секретарите Константин Константинов, Димитър Пантелеев и Чавдар Мутафов, проф. Арнаудов полагаше усилия да бъдат при разни случаи защитавани правата и интересите на писателите, било чиновници, било частни лица, доколкото обстоятелствата позволяваха това. Или пък да вземе Съюзът участие в духовния живот, като дава от време на време преценки на литературното движение и изтъква делото на един или друг непризнат още писател, не пропускайки случай да дава помощ на бедни писатели. Уреждат се редица литературни паметни утра, като 10 години от смъртта на Яворов през 1924 г., 20 години от смъртта на Константин Величков, 30 години от смъртта на Алеко Константинов и т.н.“

През тези години длъжността председател на Съюза е без възнаграждение. Но М. Арнаудов работи всеотдайно и с много такт успява да омиротворява враждуващи, да изглажда разправиите и ходатайствата.

През 1925 г., след атентата в църквата „Св. Неделя“, изчезват поетите Гео Милев, Христо Ясенов и Сергей Румянцев. Съпругата на Гео Милев отива при председателя на Съюза на българските писатели проф. М. Арнаудов и моли да се намеси и издири арестуваните. Той два пъти отива лично при началника

на Дирекция на полицията и два пъти го отпращат с един и същ отговор: „Не са арестувани, не са тук, нищо не знаем за тях". Оказва се, че и двата пъти са го излъгали.

Като редактор на сп. „Българска мисъл", издание на Върховния читалищен съюз, проф. Арнаудов печата литературни творби, критически и литературоведски статии на мнозина млади, никому неизвестни автори. Така например на страниците на списанието публикува разкази за войните младият тогава Дамян Калфов, който по внушение на М. Арнаудов ги събира в една книжка под наслов „На юг". Арнаудов пише предговор, а това е гаранция, че тези разкази заслужават да станат достояние на любознателните читатели. Изобщо в сп. „Българска мисъл", което излиза до септември 1944 г., се публикуват много висококачествени и стойностни литературни, исторически, философски и фолклорни творби.

По време на своето председателство на Съюза на българските писатели М. Арнаудов дава идеята да се създадат ежегодни литературни награди не само за членове на писателския съюз, но и за всички, които са написали забележителни литературни и поетични творби. Така, през 1924 г., още никому неизвестната поетеса Елисавета Багряна получава награда за цикъл стихотворения, отпечатани в сп. „Златорог". Провеждат се редовно литературни утра, свързани с някоя писателска годишнина или юбилей. Акад. М. Арнаудов договоря с Министерството на железниците да издава безплатни карти на писателите за първа класа по българските държавни железници, за да имат възможност да пътуват и да уреждат литературни четения в читалищните салони, да създават четяща публика с интерес към българската литература.

В продължение на 20 години бях пръв помощник на М. Арнаудов както за многотомното издание „Българско народно творчество", така и при издаването и преиздаването на редица негови изследвания, свързани с фолклора, литературознанието, или богатите монографии за Любен Каравелов, Кирил Христов, психографията на Яворов, Веда Словена и др. При тази наша обща работа имах възможност да се уча от неговите житейски уроци, които главно се отнасяха до морала и поведението както в живота, така и в научните и литературните ми занимания.

На първо място акад. Арнаудов поставяше **трудолюбието.** Според него упоритостта и постоянството в работата са най-важните черти на българина. Именно за трудолюбиви жени и мъже, казваше той, са изпети най-хубавите ни народни песни. Певците възпяват физическата и духовната красота на българските девойки и млади невести, но заедно с това и трудолюбието: „*Прочу се Марга хубава, хубава Марга гиздава, хубава още работна...*" Защото, казваше М. Арнаудов, хубостта ще изтече заедно с младостта, но работата, като качество и количество, остава во веки веков. А работата осигурява и по-добър, по-задоволен живот, по-големи постижения във всяко начинание.

На второ място поставяше **търпението.** Когато човек е търпелив, той може да проучи даден въпрос от всички страни, да опознае детайлно обекта на своя труд или на своето изследване, да не пришпорва поето задължение и да го свърши през пръсти. Нашият мъдър народ, отбелязваше М. Арнаудов, е създал, благодарение на дългогодишния си житейски опит, забележителната сентенция: „*С търпение черничевото листо коприна става*". Самият той беше безкрайно търпелив и понасяше с висок дух стоварилите се над главата му тегоби, възбрани и т.н. Никога не се оплакваше, че беше задължнял, за да плаща нало-

жената му от „народния съд“ глоба. Никога не се оплака, че до 1957 г. плаща наем на държавата за това, че живее в собствената си къща. Никога не се отказа от убеждението си да отстоява истината по един или друг въпрос, който третираше науката. Когато през 1963 г., след V славистичен конгрес в София, му бе възстановено званието академик, материалното му положение се подобри, а освен това имаше възможност за пръв път след 19 години да отиде на почивка под лекарски надзор в правителствения санаториум във Владая. Заслужава внимание част от писмото му от 23 февруари 1964 г., когато цяла седмица е прекарал *„в недрата на Люлин, в спокойната обстановка на Правителствения санаториум, където са дошли за медицинска помощ и отмора някои привилегировани синове и дъщери на народа. Най-сетне, след бурно корабокрушение и търпеливо изчакване на по-добри дни, аз се намерих на спасителния академичен бряг и достоен да ми бъде опростено едно минало, един грях, гарниран с доста тежки изживявания и с непресушим оптимизъм“*. И като потвърждение на този оптимизъм се откроява лирическото отклонение в писмото: *„...когато пиша тези редове, слънцето се усмихна в стаята ми и се насочи към Витоша. Съзерцавам я всеки ден в тихото ѝ величие — ту забулена в тежки облаци, ту обляна от светлина, ту капризно променчива в капризите и настроенията. Вчера след обяд я видях обвита в някаква млечна пелена, сменена бързо с облаци, които донесоха снежен валеж, а после с прояснен и рязко очертан профил... Спомних си тогава описанието на тази горда красавица от Вазов, в един чудно сполучлив пейзажен очерк...“*

Акад. М. Арнаудов ме учеше да се отнасям с **уважение** към информаторите ми на фолклорни творби — песни и приказки. *„Трябва да почакаш, ако има мъка да си поплаче, да се взреш в лицето му, да усетиш вълнението му, дишането му дори. Търпеливо трябва да седиш и за момент да се изравниш с този човек от народа, надарен с Божа дарба и талант да пее или да разказва. Така направих със Стояна Драгостинова от махала Лазарци, но живееща в гр. Елена. Бях чул през една нощ „ангелска песен“, която ме събуди. Излязох на чардака на къщата и чух група девойки да пеят, тръгнали на руманѝ. Тая необикновена мелодия, тия ясни гласове, тая спятост, сякаш пее една девойка, беше неописуемо за въздействието върху мен. И още сутринта, като поразпитах за добра певица или певец, посочиха ми баба Стояна Драгостинова. Въоръжих се с тетрадка, молив и една тояга, да се браня от кучетата. Намерих певицата и като ѝ казах защо съм отишъл, тя се разплака. Не била пяла повече от 20 години, имала умрели деца и съпруг. Аз ѝ казах, че ако не запиша песните ѝ, които са нужни на науката, тя ще ги отнесе в гроба, а от това няма никаква полза. Тя ме разбра, но се изплака, а аз чаках търпеливо да се успокои. Наблюдавах мълчаливото ѝ достойнство, силата с която понасяше мъката си. Но тя се съвзе и запя...“*

След смъртта ѝ синът ѝ изпраща една фотография на Арнаудов, която той пазеше като спомен от скъп човек. След Драгостинова открива друг голям певец в Елена — Васил Димов, който е не само певец, но и творец, „друг чешит народен изпълнител“. После среща Ана Михова, която е друг вид народна певица. Записаните през 1912 г. песни издава в поредицата „Сборник за народни умотворения“, том 27, през 1913 г. Това е епохален труд в българската фолклорна наука, без който не може да мине нито един изследовател на българския фолклор. След това обикаля страната, записва много песни, приказки, пословици, гатанки, благословии и клетви. В Своге слуша с възторг песните на

трудолюбивите шопски жени, които, връщайки се от работа, изпълняват двугласни шопски песни. Арнаудов възкликва: „*Къде можеш да чуеш по Европа такива песни, такъв двуглас, и то от певици, които не само че не знаят нотите, но по онова време не знаеха дори да се подпишат. А като запеят от баирите и ехото им се поеме от цялата искърска долина, слушателят сякаш се намира не на земята, не сред причудливите каменни ваяния на дефилето, а в небесен рай, огласян от ангелски гласове.*“

Запален от силата на народните песни и приказки, Арнаудов проявява интереси и към народните обичаи. Обикаля страната през различно време и в различни райони. В Странджа се натъква на нестинарските игри и, в продължение на три последователни години, посещава всички села, в които по това време обичаят е още жив. Плод на тези научни обиколки са двата му тома „Студии върху българските обреди и легенди“, които и досега са настолни книги на всички, които проявяват интерес към българската празнична традиция.

При всичките си срещи с различни носители на фолклор Арнаудов показва дълбоко уважение и почит към хилядите народни творци. Стреми се да ги представи обективно и честно, да подчертае тяхното достойнство на издигнати в средата си хора. Показваше ми с редица примери, колко е важно и морално да се зачита достойнството на човека, а по този начин и ти оставаш достоен човек.

Третото голямо качество на човека, особено на човек, който се занимава с наука, според М. Арнаудов, е **самокритичността и самоконтролът.** Никога човек не трябва да има високомерно отношение към околните или към колегите си и да мисли, че всичко знае. Особено в науката високомерието и чувството за всезнание са пагубни. Науката е като една сграда, която се гради години, векове. „*Да вземем нашата народоука, казваше акад. Арнаудов. Моят велик учител проф. Иван Шишманов е архитектът ѝ. Той даде план и разработи проекта със забележителната си студия „Значението и задачите на българската етнография и фолклор“, която напечата в първата книга на „Сборник за народни умотворения и народопис“ през 1889 г. Аз по този проект поставих темеля и в продължение на половин век успях да изградя първия етаж. От тук поемат следващите учени-специалисти и те ще градят етаж след етаж, високо и нагоре до тавана, ако може някой и някога да достигне края на тази безкрайна наука. Сградата на народоуката ще се строи, докато има българи, български народ, който населява родната си земя и синовно я обича. Защото* ***любовта към родината*** *е любов велика. За родината са умирали, умират и ще умират хиляди хора, защото именно родината дава живителни сокове на поколенията, тя ги кърми, отглежда и създава труженици в различни области на живота.*“

Често пъти, когато сме разговаряли с акад. Арнаудов за някого, било за творец или обикновен човек, той ми обръщаше подчертано внимание към **уважението** на хората един към друг или към работата на другите, дори и уважението към хляба и възрастта. „Да уважаваш някого, казваше той, това значи да го признаваш като личност, като творец, като морален човек с морално поведение. Не можеш да уважаваш човек без достойнство, но ако е, да речем, занаятчия със златни ръце, ще приемеш изкуството му с уважение и с големи резерви самия майстор... В сегашно време се върши огромна пропаганда за комунистическата идея, държавата харчи милиони левове за неща, които утре ще се

забравят. Това е особено важно за науката, за изкуството, за културата, за творците, които не са свободни, а са зависими от идеология и власт.

Ето да вземем моя милост. Нека да отидем в началото на научната ми дейност. Моят докторат е върху „Българските приказки. Опит за класификация". Защитих доктората в Прага през 1904 година. На следващата 1905 бе отпечатана в Сборник за народни умотворения, том 21. Десет години по-късно финландецът Анти Аарне издаде каталог на приказките на фините, на Дания и Германия. Моят труд беше само върху българските приказки. Все пак направих началото — сполучливо в по-голямата си част. Значи аз съвсем самостоятелно изпреварих Аарне с цели десет години. Да си прочела някъде за това в български изследвания? Да е уважил някой колега този мой труд? И това е само защото избягват да ме цитират, тъй като съм стара, буржоазна школа. Давам ти пример с приказките, защото разбрах, че нашите млади колеги, бъдещите научни „колоси" се съпоставят само с Аарне-Томпсън. Но аз вярвам, че ще мине известно време, може поколение, най-много две, когато отново ще стана интересен, ще ме откриват и, надявам се, ще бъдат обективни в посочване полезността на моята работа[1]. Ще ти дам пример с великолепното и, бих си позволил да кажа, недостижимо по исторически факти и изящен стил изследване „Строителите на съвременна България" от Симеон Радев. Много млади хора едва сега имат достъп до нея и ме питат, дали знам и познавам ли автора. Както знаеш, аз не го обичам като човек, не го уважавам. Има лоши прояви на характера и поведението си, обича интригите, има самочувствие на всепризнат, забавен и интересен събеседник. Но като се абстрахирам от личността, а чета само книгата, приемам я с поклон и дълбоко подчертавам, че „Строителите" са единствената блестящо написана история за една бурна, съзидателна епоха. Досега не съм прочел нещо, което наполовината да притежава нейната стойност. И ако имам власт и някой ме слуша, ще заявя на висок глас, че „Строителите на съвременна България" са българско историческо евангелие и трябва да бъдат на видно място във всеки български дом.

Сегашната власт, установила се след превратa септември 1944 г., между другите големи грешки и унищожаване на голям брой високо ерудирани хора в областта на науката, на военната служба, на дипломацията и пр., тези нововластници осъществиха истински погром върху българознанието, историята и литературата, забранявайки изследователски трудове и литературни творби на поколения талантливи творци. Сега усещам, че започва да се разкрепостява тази идеология и млади партийни деятели се опитват да спасят по нещо. (Този разговор се води през 1972 г. след излизането на „Строителите" през 1971 г.) А освен младите, прости ми, Господи, но и поради смъртта на хора от управляващия апарат, които мразят и отричат всичко, което не третира партийни постулати. Мнозина български изследователи в бъдеще ще се заемат именно с това — да направят достояние на читателите творби и изследвания, писани в друго време и при друг обществено-политически строй. Те ще оценят здравия дух на българина, лутаниците в обществения живот и в критиката на българския научен и изследователски живот. Но дай боже българинът да продължава

[1] През 2000 г. в Русе се състоя първата научна проява „Арнаудови четения" и проф. Тодор Ив. Живков отбеляза, че Арнаудов 10 години по-рано от Аарне каталогизира мотивите в българските народни приказки.

да чете, да не се отдава на духовна леност, за която предпоставки дава телевизията, до която не могат да стигнат обширни изследвания с техните минуси и плюсове за културознанието на *българина. Като наблюдавам младите хора около мен, боя се, че бъдещи* изследвания ще се четат от определен кръг хора и само в дадена специалност. Художествената литература, поезията няма да бъдат любими четива на бъдните поколения. Виж културна Франция! Скоро се видях с Роже Бернард — някога му бях професор в Софийския университет. Бяхме на вечеря у госпожа Багряна. Каза ни, че в тяхната велика страна стихосбирки се издават в 500 бройки! Представяш ли си, 50—60 милионна Франция само с 500 бройки дори великолепна поезия, а у нас, Багряна ни показа последните два тома за годишнината ѝ, които имат 10 000 тираж!"

Като възприемах уроците на акад. Арнаудов аз се стремях да бъда търпелива, уважителна, самокритична, трудолюбива и всеотдайна към всичко, създадено преди аз да се захвана с проучване на фолклора. Случваше се понякога, заради друг събеседник, да слушам отдавна познати неща. Проявявах интерес, сякаш за първи път споделя това, което разказва, със събеседниците си. И ето, отбелязала съм една изключително приятна вечер в ресторанта на Съюза на българските писатели, на ул. „Ангел Кънчев" № 5. Бяхме тримата: аз, Георги Джагаров и акад. Арнаудов. Той имаше особена слабост към поезията на Джагаров, възприе с неотразимо вълнение пиесата „Прокурорът" в Народния театър и изпитваше някакво бащинско отношение към автора и „лек страх", защото намираше, че изнесените истини в пиесата ще допаднат на широките маси, но „властимащите, макар че и вие сте от тях, не прощават. Дали тази пиеса ще преживее няколко сезона, като някоя от Йовковите пиеси, или на Вазов, на Яворов, на Ст. Л. Костов?" — питаше академикът, вперил поглед в талантливия поет и млад държавник. — „Пиесата ви е силна, защото дава картина на действителния политически живот в страната, в стремежа да се върви бързо и нагоре към върховете на властта, днешните управници сте силно загрижени да не се върши някакъв саботаж, да няма опит за някаква реставрация на миналото. Напразно се боите, драги господин Джагаров, напразно се плашат партийните деятели да не се изтърве нещо от придобитото, без да се мисли за хората изобщо, за населението, което живее на българската земя... Погледнете народната поезия колко е драматична, какви драматични съдби е възпяла и завещала на поколенията... Драмата на песенните герои да бъде урок за всички, които могат да се поучат от сътвореното от народа през вековете. Вие имате възможност, като държавен мъж, който отговаря за културата и науката, да внушите на младите поети да четат сборниците с народни песни, да се учат от този богат език и неговите диалектни нюанси. Вземете например обръщението на децата към братята и сестрите на родителите си. В европейските езици съществува „онкъл" за мъжете и „танти" за жените. А послушайте обръщенията у нас: чичо, вуйчо, свако, калеко, тетин, лелин, стрико; стрина, чина, чича, вуйна, леля, кака... Тях трябва да знаят младите творци и като ги употребяват така, както се употребяват в родния му край, за познавача няма да има нужда да научи от биографията му къде е роден... Това значи да се опознае езикът като наречия и диалекти. Ненапразно още с основаването на Висшето държавно училище, сегашния университет, езикознанието, диалектологията, фолклорът бяха основните предмети, преподавани от вещи специалисти.

Ако вие сега ме попитате, какъв завет бих оставил на бъдните поколения, без всякакво колебание бих завещал българския фолклор във всичките му жан-

рови разновидности и най-вече народните песни. Защото те, освен че са истински поетични бисери, с богат език, с невероятни природни картини, с психически и физически качества на героите и оригинални метафори, те са и историята на народа през различни етапи от неговото развитие — битово, духовно, политическо дори. И смея да ги посоча като истинско доказателство за талант, за дарба, за Божа искра, просветлила ума и сърцето на щедро надарени люде творци, със съзнанието, че вършат важно народоопознавателно дело...

Тази вечер искам, господин Джагаров, да ви разкажа как започнах някога и как съм вървял през годините, за да създам толкова голямо творчество и в различни области. И, ако ми позволите, да задържа вниманието ви още малко, за да дам примери на какви чувства, стремежи и мечти е изградена народната поезия, която може да пришие криле и да послужи за творчески полет. А за да го усетите най-добре ще дам пример с моята скромна особа...

Теоретично бях запознат с народните песни от учителя по литература в Русенската гимназия Никола Бобчев, брат на Стефан Бобчев, ако това име ви говори нещо днес, независимо че с Михаил Маджаров бяха русофили до мозъка на костите си. Учителят ми имаше докторат по философия от Лайпцигския университет, после още един от Киев. Матуритетната ми работа, според него била блестяща и я дал да се отпечата в сп. „Извор“ през 1895 г. Благодарение на тази публикация бях открит от проф. Иван Шишманов още в първите ми университетски дни. И Шишманов ми стана духовен баща, който ме ръководеше и даваше идеи кое и как да направя. Времето, когато учех, беше много скъпоценно за младата българска държава. Петстотингодишно робство под ботуша на един ориенталски непросветен владетел, както знаете, се бе отразило неимоверно тежко на българския народ. Само неграмотните певци-творци са сеели култура и историческо познание за миналото. Легендите, възпети във великолепни песенни творби, са събуждали любопитството на поробения народ и са предизвиквали интереса му към „минало незабравимо“, както пише Стоян Михайловски. Заможните български гурбетчии, видели други народи, друга държавна уредба, са давали възможност на децата си да се учат, да се образоват, да надминат по знание и интелигентност поробителите. Защото вече са знаели какво е грамотност, какво дава една книга, и затова са ставали спомоществователи на почти всички издавани през XIX в. книги. Събуденият за просвета народ основава училища, макар в началната степен да получават само църковно образование. Но гордостта не само на родителите, но и на цялото местно българско население е била велика сила, която е вдъхновявала умните, способните да учат, да напредват, да им завиждат, както обича да казва нашият народ. Но завист благородна, която създава желание за напредък. Доста рано в XIX в. имаме известни учени, давам за пример Петър Берон, по-късно Иван Селимински, Братята Миладинови с техния „Сборник български народни песни“, който Иван Вазов държал на нощната си маса, както се изповядал пред Иван Шишманов. Вземи Григор Пърличев и университетската атинска награда за неговия „Сердарин“, вижте разказите и повестите на Любен Каравелов и по-младите от него поети Христо Ботев и Стефан Стамболов, да не изброявам още имена. Образовани, запознали се с историята на други народи и друга литература, те стават свободолюбиви. Разбират, че турското владичество им отнема възможността за духовно извисяване и за самостоятелен държавен живот, те стават борци за българската свобода и независимост. Ето защо, веднага след Освобождението, един от първите закони е законът за все-

общото образование на децата, макар и само до IV отделение (днес IV клас). Гимназиалният курс е три години, същият срок има и университетското образование. Млада България имаше нужда от образовани хора изобщо, а ония, които щяха да се отдадат на научна дейност, биваха изпращани в чужбина да се дообразоват, да обогатят знанията си, да добият метод на работа, да се запознаят с чужд език и да черпят с пълни шепи от преподаватели и учебници в утвърдени университети. Завърших висшето си образование ненавършил 21-годишна възраст. Шишманов ми предписа специализация в Лайпциг и Берлин, където по това време четяха лекции най-известните европейски учени. Заминах на собствени средства и помъкнах излезлите сборници с народни умотворения в един сандък и току-що излезлите томове на „Речник на българский язик" на Найден Геров. Господи, в Лайпциг и Берлин, в дългите самотни вечери след университетските лекции, аз сядах над тоя речник, запленен от богатството на езика, от песните и приказките, поговорките и пр., които даваше, за да обясни някое наименование, някоя дума, дори всичко, което бе намерило място в този речник... Именно той ми даде сили да се заема с българските народни приказки и да направя опит за класификация. До 1905 г. никой не бе се занимал с тази задача. И представете си, връщам се от европейска специализация, направил съм два доктората в Прага по индоевропейска литература и по философия и ме назначават учител във Видин!"

Акад. Михаил Арнаудов разказва живо, някак въодушевено, Георги Джагаров го гледа очарован от начина, по който разказва, аз слушам внимателно, въпреки че съм чувала това няколко пъти по-рано. Академикът съобщава, че пак благодарение на неговия учител Никола Бобчев е изтеглен от Видин и назначен в София, в Първа мъжка гимназия. „Защото ентусиазирани университетски преподаватели са решили да издават една многотомна библиотека „Българско отечество", която да отпечата народно творчество, исторически паметници, археология, народна медицина, географски, езикови и пр. изследвания и книги, за да могат учащите се в гимназиите и университетите да опознаят своята родина. За народното творчество избрали да подготви няколко тома Никола Бобчев, но той отказал и препоръчал мен: „Имаме отлично подготвен млад и енергичен специалист" и назовал името ми..."

„Моите учители и професори ме препоръчваха, защото виждаха в мое лице човек, готов да се посвети на науката — казва акад. Арнаудов. Освен това впечатляваха се от собственото ми мнение. Аз не бях късоглед последовател на техните идеи и научни изследвания, а влизах в науката с мое гледище по третираните въпроси. Затова наблягам младите учени да се изявяват по своя дарба и убеждение, да не копират професорите си, да не им се умилкват и сляпо да ги подражават. Младите хора винаги са имали революционни, напредничави идеи, които са се родили вследствие развиващия се живот. Затова от съвременното постижение на науката могат да предложат други решения, други изводи, но при всички случаи да познават написаното преди тях. Ако не за друго, то поне сами да си помогнат и изработят свой метод на действие, да обобщят своите наблюдения, сверявайки ги с предходните, и да установят дали третираният обект има развитие, дали е замрял, дали се пази някакъв спомен сред народа и т.н. Никой не трябва да мисли, че началото започва от него — това е голяма измама. Разбрал съм го в дългогодишната своя дейност..."

Акад. Арнаудов държеше в научните изследвания винаги да се посочва източникът. Даде ми веднъж примера с Маньо Стоянов, един от най-добрите

ни специалисти по българската книжнина от най-далечно време до Освобождението от турско иго. Библиографията обхваща два тома и е неизменно ръководство в читалнята за „Старопечатни книги и архиви“ при Народната библиотека в София. Веднъж, като държал сборничето „Стихотворения“ на Христо Ботев и Стефан Стамболов, издадено през 1875 г., запитал: „Известно ли ви е защо Стамболов помества само четири свои стихотворения, Ботевите са 15.“ Арнаудов отговорил: „Стамболов е бил честен човек, който се е прекланял пред таланта на Ботев. Имал е чувство за поезия и затова е сложил повече Ботеви стихове. Това показва, колко самокритичен е бил Стамболов. Стана дума и за това, че историкът Димитър Страшимиров споменавал, че Ботев намирал стихотворението си „Обесването на Левски“ за слабо и затова може би не го е включил в стихосбирката. Маньо Стоянов ме попита, дали „Обесването на Левски“ не би могло да се отнесе към баладите. Попита ме човекът и аз му дадох следния отговор: Нямаме точни сведения, че Ботев не е харесвал „Обесването на Левски“. Откъде Димитър Страшимиров има това сведение, не е известно. Той никъде не упоменава източника — писмен или устен, споделено с някого. Вярно според мен е друго — че едва след смъртта си Левски става популярен, става кумир на революционно настроената младеж. Неговото име се носи като легенда и вероятно Ботев не е искал да създава елегично настроение, а само бойко... Разбира се, „Обесването на Левски“ би могло да се помисли и да се отнесе към баладите, защото именно баладата включва по-широки понятия. Но така, както е написано това стихотворение, то е елегия“.

През пролетта на 1971 г. заедно с акад. Арнаудов и музиколожката-фолклорист Елена Стоин заминахме за Бургас, където Горо Горов организираше научна среща по повод дългогодишния упорит труд за „Странджански фолклор“, издаден в поредицата „Сборник за народни умотворения“. Акад. Арнаудов беше рецензент и много настояваше сборникът да излезе, но Етнографският институт с музей, не знам защо, държеше този безценен труд неиздаден години наред.

Пътувахме двамата с акад. Арнаудов с експресен обеден влак през Подбалканската линия. От Копривщица до Сливен той стоя прав на прозореца и с неописуемо любопитство наблюдаваше. Когато към Клисура го помолих да седне, този 93-годишен човек се обърна, вгледа се в мен и с вълнение рече: „Дядо Йоцо гледа... Остави ме да се порадвам на тази необикновена природна хубост и да дам почит на тия чудни подбалкански градчета, родили и отгледали нашите безсмъртни герои, дали живота си за свободата. Погледни: Копривщица с Бенковски и Каблешков и Кървавото писмо, първата пушка на събудения българин. Клисура — люлката на Априлското въстание според „Под игото“; Сопот — гигантът в родната литература — Иван Вазов; Карлово — родното място на Апостола, според мен богоизбраният български свят бунтовен син Васил Левски, дякон Игнатий; Калофер — дал вечно младия и безсмъртен български поет Христо Ботев... Дядо Йоцо гледа! И аз проглеждам сега, минавайки за първи път по тази железопътна линия! Виждам красивите градчета и отварям широко очи и горещо сърце за обич към ония, които са родени по тези места и са се посветили на борба за щастието на целия народ... Дали Вазов, пишейки този забележителен разказ, не е имал наум, че минавайки по тези места, мнозина българи ще прогледнат за силата и славата на българския дух! Защото има зрящи хора, които за цял живот остават слепи за родните красоти, за родната история и народна култура, за традиции и празници, съхранили

българското християнско самосъзнание. Тази слепота поголовно е осакатила днешните държавни ръководители, за съжаление и няколко поколения от обикновения български народ. Подценени са великолепните разкази на Вазов за богатата родолюбива българска душевност: „Дядо Йоцо гледа", „Една българка", „Иде ли" и неповторимите поеми в „Епопея на забравените". Тези творби трябва да се изучават в няколко учебни класове, да се анализират и усвоят добре от учениците, защото тъкмо те могат да събудят любопитството на учениците към хората и миналото на народа ни и да поддържат народното родолюбие, народната гордост и национално съзнание, че сме древен и велик народ. Затова съседните народи са ни завиждали, завиждат ни и днес и ни мътят водата пред така наречените Велики сили... „И неочаквано изважда от портфейла си листче, изписано с неговия остър почерк, и казва: „Виж това, извадка от една статия на Владимир Василев, който беше създател и редактор на литературното списание „Златорог" и затова беше оплюван и обруган от неуспелите писатели комунисти. Той е написал една статия, озаглавена „Най-пламенните български песни — Ботевите". Преписах си тия извадки, които трябва да знае всеки ученик, всеки студент и всеки културен българин. Ето що пише той: „Ботев е Орловото гнездо на нашата поезия. От нея се откриват такива далечини към миналото — и безкрайно в бъдещето. Защото Ботев не принадлежи на своето време. Той принадлежи на всяко време, в което се ражда един нов свят... И ако някой някога забрави, че е българин, и идейният му компас заиграе по чужди меридиани, нека се обърне назад, там, дето гори най-ярката, неугасима звезда на българското небе — Ботевата..."

Това, скъпа моя приятелко, не се нуждае от никакъв коментар. Образността е толкова ясно изобразена, че остава незабравима. Най-хубавото сравнение за силната Ботева поезия...

В Бургас организаторите бяха добре афиширали и разгласили идването на акад. Арнаудов и участието му в културната проява. Салонът на театъра беше препълнен, стотици бургазлии бяха изпълнили и фоайето, както и улиците около сградата. Всеки искаше да види и чуе забележителния учен, свързал творческата си биография и с този край, главно със студията си за нестинарството в Странджа. Високоговорителите предаваха въпросите, отправени към Арнаудов, и отговорите, които даваше, както винаги, обстойно и изчерпателно. Но освен това, всеки искаше да го докосне, да се ръкува с него, да му изкаже почитта и уважението си...

Дълго време след това акад. Арнаудов си спомняше с голямо удоволствие и удовлетвореност за това неповторимо гостуване в Бургас. Тъкмо този случай му даваше повод често да ми повтаря, че „Етнографията и фолклорът са противопоказни на кабинета. Посветилият се на народоуката учен трябва много да пътува, да види лично обичаи, обреди, народни песни, домашна уредба, да чуе сам приказки и песни, да усети народната мисъл и психология, за да има представа точна и ясна за всичко, създадено от народа като духовна и материална култура, като поезия, музика и народни игри и хор□, съпътствали народния живот. Когато лично види и чуе, лично преживее нещо при тази непосредствена среща, по-късно в научното изследване очевидецът учен ще бъде по-уверен, по-сигурен в научните си изводи и убедителен при съпоставките на своето виждане и тълкуване с това на предшествениците си и на съвременните си колеги, които градят своя труд в кабинета си, като ползват писаното от други в различно време. Трудът на кабинетния етнограф и фолклорист е ли-

шен от силата на личното наблюдение и оттам на вярното и сърдечно, емоционално изложение.

Акад. Арнаудов идваше в кабинета ми винаги в добро настроение, сякаш нямаше никакви грижи и безпокойства. Вярно е, че той им□ двама добри секретари — снаха му Искра Арнаудова, която направи великолепна анкета с него за жизнения и творческия му път, която може да послужи като основа за бъдещи изследвания, посветени на учения, и Васил Балевски, с чиято помощ подготви тритомното издание „Вековно наследство“, и който подреди необикновено големия архив на Арнаудов. А той разчиташе много на добросъвестността на секретарите си, защото му беше трудно да чете — не използваше очила, а лупа, която му бе купил по-малкият му син Петър. И когато го питах с каква енергия се зарежда, за да има добро настроение и желание за работа, независимо от вече патриаршеската му възраст, той неизменно отговаряше:

„Всяка сутрин, когато се събудя, протягам ръка в библиотеката до леглото ми и изваждам един том с народни песни. Прочитам по няколко песни и това ми създава голяма радост и мобилизация на силите ми, ободрява духа ми, внушава ми оптимизъм и надежда за по-добро бъдеще. Вникни в съдържанието на народните песни и особено в епоса ни, в който са възпети толкова много драматични моменти и събития, и ще разбереш, независимо от финала на творбата, че винаги остава силата на духа и жаждата за живот, за нови преживявания, радостни или тъжни, които карат човека да се чувства щастлив, че живее, независимо как и при какви обстоятелства...

Когато „народният съд“ произнесе присъдите, всички споменати преди мен бяха осъдени на смърт, а аз на доживотен затвор. И казах си: „Ех, ще имам още много време да поработя“. И в тоя момент бях озарен от народната мъдрост: „Роб се връща, гроб се не връща“. Ето това е народният оптимизъм и вярата, че нищо лошо не е толкова лошо, щом си жив и имаш възможност да се справиш със създаденото положение, да подириш благоприятен изход. И когато жена ми и дъщеря ми дойдоха на свиждане след прочитане на присъдата, аз им се извиних за тревогите, които им бях създал. Поисках прошка от жена ми, а с това мобилизирах силите им, убедих ги да бъдат търпеливи, всичко ще се оправи, само да сме живи и здрави. Това е и вечният български благослов: „Да сме живи и здрави“. Здрав ли е човек, ще победи злото, ще надживее несполуките и трудностите, които, справедливо или не, животът му сервира, ще се радва на природата, на слънцето, на децата, на младостта и на всичко онова, което ни заобикаля и което има смисъл в един човешки живот...“

Двадесет години се учих от уроците на академик Михаил Арнаудов, предавани ми в процеса на общата ни работа. Учех се от неговото достойно поведение, от мъдростта, която беше трупал в дългия си и не особено лек живот, от жизнеността и човеколюбието, от оптимизма му, кален и устоял при тежки изпитания, при мъка и жал за изгубени скъпи на сърцето му хора — дъщеричка и съпруга, при радост и удовлетворение от свършена работа. Той умееше да се вълнува и радва от успеха на талантливи млади хора, от щастието на близки на сърцето му хора, от появата на интересни научни и литературни творби, от успешните изяви на млади хора в музиката и изкуството изобщо. Беше отличен учител не на думи, а с дела и гражданско поведение.

МИХАИЛ АРНАУДОВ И СЛАВЯНСТВОТО

Владимир Пенчев

В предговора към преиздането на „Очерци по българския фолклор" (Пенчев 1996) бях нарекъл Михаил Арнаудов „вековечният". Тогава имах предвид, че за почти вековното си битие ученият ни е оставил вечно наследство. Днес, от дистанцията на времето, отново бих се подписал под тези думи. Защото Арнаудов е сред онези български изследователи, сред онези личности, които жалонират нашето развитие като етнична реалност, които очертават контурите и изпълват със съдържание понятието „българщина". И именно затова, сякаш от само себе си, логично се натрапват въпросите: „Интровертен" учен ли е Михаил Арнаудов? Само и единствено в българското ли е потопен неговият интерес? Можем ли да търсим проекции на изследователското му внимание и извън такива параметри?

Всъщност отговорите на тези, а и на други подобни въпроси, са дадени отдавна (Арнаудова 1977, Генов 1983, Димов 1990), най-вече във връзка с широко известните и добре познати научни търсения на Арнаудов в областта на европейската литература. В конкретния случай онова, което ни интригува, е неговото следване по специалността „Славянска филология" в Софийското висше училище през 1895—1898 г. (Гечева 2000: 12). Би трябвало да се предположи, че славистичното обучение на Арнаудов ще сложи отпечатък върху оформянето и битието му на учен (Пенчев 1999а: 5—13), ще намери приложение в изследователските му занимания, ще ни позволи да подирим в тях проекции на заявения в заглавието на настоящата работа проблем. Дали наистина е така?

Биографите на Арнаудов обикновено фиксират, но почти не анализират споменатия по-горе факт. Дотолкова, доколкото му се обръща внимание, то поскоро е насочено към влиянията, които оказват върху Арнаудов неговите учители във Висшето училище — най-вече Ив. Д. Шишманов, но и Л. Милетич, Д. Матов, Ал. Теодоров-Балан. И в това можем да намерим основания, тъй като нито самият Арнаудов се афишира по-нататък като славист, нито научната общност го възприема като такъв. По същия начин се отбелязва и специализацията му в Пражкия университет през 1904—1905 г.[1] В случая акцентът е върху това, че Арнаудов защитава докторати по славянска и по староиндийска филология при професорите И. Поливка, Фр. Пастърнек и Й. Зубати и по философия — при професорите Т. Г. Масарик и Й. Дъртина, които (докторати)

[1] Често между другото датирана неправилно: 1903—1904 г. Вж. по въпроса Urban 1983.

изиграват значителна роля за израстването му като учен (Димов 1990: 51—52, Гечева 2000: 12)[2]. Единствено Зденек Урбан в нарочна статия по въпроса (Urban 1983) обръща по-специално внимание на този факт, като подробно анализира мотивациите на младия изследовател за специализация в Прага и детайлно се спира на заниманията му там. Именно Урбан предлага тезата, че насочването на Арнаудов към чешкия университет е продиктувано от желанието му да се разгърне като славист и да се запознае по-отблизо с чешкия език и чешката култура (Urban 1983: 139)[3]. Самият Урбан обаче в някаква степен си противоречи, изтъквайки като основни доводи за пражката специализация на Арнаудов финансовите (в смисъл, че обучението в Прага е било значително поевтино, отколкото в Лайпциг или Берлин), както и възможността за съвместна работа с филологически светила като Поливка, Пастърнек и Зубати (Urban 1983: 139).

И именно тук според мен е разковничето в обяснението на Арнаудовата специализация. Добре известно е, че Шишманов, в качеството си на министър на просветата по онова време, прави всичко възможно да осигури на своя любим ученик достъп до значимите европейски научни центрове, а оттам — и до европейската наука. Само в скоба ще вметна, че бъдещият академик напълно оправдава усилията и доверието на своя учител. Добре известни са също близките научни контакти между Шишманов и Иржи Поливка, в резултат на които в „Сборника за народни умотворения" се появяват няколко значими негови публикации, посветени на българската приказка (Поливка 1900а, Поливка 1900б, Поливка 1901). Немаловажен, от друга страна, е фактът, че най-явната последица от пребиваването на М. Арнаудов в Прага е подготовката на дисертационен труд, озаглавен „Български народни приказки. (Опит за класификация)", който се публикува през 1905 г. отново в Сборника за народни умотворения (Арнаудов 1905). Пак в тази връзка е напълно оправдано предположението на Урбан, че младият учен пристига в Чехия с подготвен в някаква степен ръкопис, който на практика завършва там окончателно (Urban 1983: 145)[4]. Следователно пражката специализация на младия български филолог е продиктувана не толкова от славистичните му пристрастия, колкото представлява поредна брънка в целенасоченото му изграждане като учен.

В подкрепа на този извод говорят няколко факта. На първо място, приемайки, че работата му върху класификацията на българската народна приказка е започнала по-отдавна, тъкмо Прага е мястото, където по онова време са събрани редица отлични познавачи на българската приказка и на българския фолклор изобщо в лицето на Поливка, на Ян Махал, на Фр. Пастърнек, както и значим теоретик на фолклорната проза, какъвто е Вацлав Тиле (Urban 1983:

[2] Подробно, цитирайки университетския архив, се спира на тях и Зд. Урбан. Вж. Urban 1983: 140.

[3] В подкрепа на тезата си Урбан привежда и лични впечатления от разговорите си през 1971 г. с тогава вече 93-годишния акад. Арнаудов, който говорел все още много добре чешки. Вж. Urban 1983: 150, бел. № 4.

[4] Това е съвсем логично, като имаме предвид краткото време за работа, с което Арнаудов е разполагал, както и чуждата среда. Едва ли само за няколко месеца там младият учен би могъл да подготви сериозния, оценен и днес труд — вж. напр. Даскалова-Перковска, Добрева, Коцева, Мицева 1994.

139—140). Изборът на чешката столица в такъв случай е повече от обясним, също както и личната препоръка за Арнаудов от Шишманов към Поливка (Арнаудов 1933: 85). Обяснима е и амбицията, с която младият българин се захваща за работа — според спомените и кореспонденцията му с чешкия фолклорист (Арнаудов 1933: 81—85)[5] между юни 1904 г. и март 1905 г. той провежда многобройни срещи и консултации с него; информира го и за предаването в деканата на Философския факултет на Пражкия университет на окончателния текст на дисертационния си труд. Затова неслучайно именно Поливка става рецензент на този труд. Другият рецензент е Пастърнек (вж. по-подробно Urban 1983: 140—144). Също неслучайно редица тези в дисертацията на Арнаудов се облягат върху виждания на Тиле, което пък, от своя страна, предизвиква полемиките на Поливка в неговата рецензия[6]. Както се вижда, Арнаудов пълноценно е използвал специализацията си в Прага и максимално е оползотворил възможностите за досег до една водеща по онова време научна школа. Нещо повече, бихме могли да твърдим, че с ангажираността си към младия български учен Иржи Поливка се оформя и като един от неговите учители в науката (Urban 1983: 148; Арнаудов 1933, Арнаудов 1935). Всичко това обаче далеч не означава, че пражкият престой[7] на М. Арнаудов представлява крачка в неговото формиране като славист. По-скоро в случая можем да говорим за един етап в целенасоченото му изграждане като изследовател изобщо.

В полза на този извод говори и фактът, че в рамките на този докторат, който Арнаудов защитава тогава в Прага, присъства и староиндийската филология. Широко известни са неговите ранни пристрастия към митологията и към древните индоевропейски пластове в нея, проличали например още в първите му насочвания към българската фолклорна приказка. Затова е много удачна възможността за специализация и за задълбочаване на познанията му в тази област паралелно със заниманията, за които стана дума по-горе. В лицето на Йозеф Зубати Пражкият университет предлага наистина отлична подобна възможност и Арнаудов, верен на себе си, не би си позволил да я пропусне. С други думи, и този факт се явява потвърждение на заявената вече теза.

Малко по-различни са нещата с втория докторат, който българският учен защитава в Прага — по философия. Според университетската архивна документация той е допълнителен (Urban 1983: 140). В случая отново би могло да се предположи, че се сблъскваме с поредното доказателство за целенасоченото изграждане на Арнаудов като учен. Несъмнено философската подготовка представлява крайъгълен камък във формирането на всеки един хуманитарист. Тук обаче ми се струва, че по-скоро се срещаме с един от каноните на средноевропейското университетско образование. Специализация във философски факултет без философска подготовка просто би била немислима. Друг е въпросът,

[5] Вж. още Literární archiv Památníku národního písemnictví, fond J. Polívky, 6/A/20. Цит. по: Urban 1983: 145.

[6] По-подробно за теоретичните разминавания между Поливка и Тиле и рефлексиите им върху труда на Арнаудов вж. Urban 1983: 145—146, вкл. и посочената библиография.

[7] Показателно е впрочем, че един-единствен път в дългогодишния си живот Арнаудов стига до Прага — през 1934 г. на път за Берлин остава три дни там с цел проучвания във връзка с литературните и фолклористичните си трудове. Вж. Гечева 2000: 16.

че, реално погледнато, обучението при популярен учен, а впоследствие — и прословут европейски политик, какъвто е Масарик, и известен философ като Дъртина само може да окаже (и явно е оказало) благотворно влияние върху Арнаудов.

Да обобщим. От всичко казано, надявам се, ясно следва, че чешката докторантска „интермедия" на Михаил Арнаудов на практика е не толкова славистична, колкото общообразователна. И тя неминуемо слага сериозен отпечатък върху по-нататъшното му научно творчество. Което обаче далеч не означава, че в него Арнаудов остава безучастен към славистичната, а и към славянската проблематика изобщо. Напротив, проекции на подобен изследователски интерес (макар и спорадичен с оглед мащабността и синтетичността на Арнаудовите занимания) можем да открием в няколко посоки. На първо място се откроява позицията му за защита на славянството като общност във връзка с появата на антиславянски настроения в българското общество в първите десетилетия на XX в. (Арнаудов 1913)[8]. Характерен нюанс в тази посока е вниманието му към ролята на Хердер и неговото дело за националното възраждане на славяните (Арнаудов 1925а: 101—103). На второ място тук става дума за акцентите му върху славистичния научен живот (Арнаудов 1925б[9], Арнаудов 1938, Арнаудов 1925—1926), върху българистичните заслуги на някои от известните чешки учени (Арнаудов 1931[10], Арнаудов 1954)[11], върху творчеството на бележити славянски народоведи (Арнаудов 1923, Арнаудов 1930) и т.н. На трето място, в контекста на сондажите на Арнаудов в европейската литературна действителност, изпъква написаното от него за редица значими славянски художествени творци — Пушкин, Гогол, Сенкевич и др. (освен познатата библиография вж. и Арнаудов 1925в, Арнаудов 1936). На четвърто място трябва да се отбележи участието му в славистични научни форуми (вж. напр. Славянска филология 1968). И на пето място — близките му контакти с известния чешки фолклорист и литературовед Иржи Хорак, довели както до публикационна дейност на Арнаудов в чешкия научен печат (вж. напр. Арнаудов 1922)[12], така и до пребиваване с научна цел на Хорак у нас през 1937 г. (Urban 1983: 148—149). По подобен начин може да се трактува и запознанството на Арнаудов през 1905 г. с известния чешки театрален режисьор Йозеф Шмаха, опосредствало в известна степен по-късните прояви на Шмаха като режисьор в софийския Народен театър (Генов 1983: 52).

Изрежданията в тази посока могат да продължат още дълго. Затова не е случайно, че значимите славянски славистични периодични издания реагират с некролози за неговата кончина през 1978 г. (Smochowska-Petrowa 1979,

[8] Всички цитирания тук и по-долу са от: Гечева 2000.

[9] Става дума за идеята да се издаде десеттомна енциклопедия (Rukověť slovanské filologie), обхващаща нейната история, методология, извори и др., както и разработки върху славянските езици, литератури, етнография и фолклор, културни взаимоотношения и историческо развитие.

[10] Включени са също К. Иречек, Л. Нидерле, И. Поливка и др.

[11] Допълнителен щрих към тази проблематика е рецензията на Арнаудов за книга на Б. Йоцов. Вж. Арнаудов 1934.

[12] Интерес представлява в тази връзка и оценката за научната му дейност в пражкия немскоезичен печат. Вж. Bulgarisches Folklore 1934.

Bechyňová 1980). В крайна сметка става ясно, че макар и да не се изявява като „истински" славист през дългогодишния си живот, бележитият български учен защитава с мащабното си и значимо научно творчество свое достойно място в пантеона на славянските учени, придобили широка известност не само в родината си, но и в света (Живков 2000, Пенчев 1999б).

ЛИТЕРАТУРА

Арнаудов 1905: Арнаудов, Михаил. Български народни приказки. (Опит за класификация). — *СбНУ*, 21, 1905, 1—110.

Арнаудов 1913: Арнаудов, Михаил. За и против славянството. — *Свободно мнение*, 1, 1913, № 13, 3—7.

Арнаудов 1922: Арнаудов, Михаил. Буенец. (Из историята на пролетните обичаи и песни в България). — *Slavia* (Praha), 1, 1922, No 1, 99—119.

Арнаудов 1923: Арнаудов, Михаил. Н. Ф. Сумцов (1854—1923). — В: *Известия на Народния етнографски музей*, 3, 1923, № 1—2, 66—67.

Арнаудов 1925а: Арнаудов, Михаил. Личности и проблеми. С., 1925.

Арнаудов 1925б: Арнаудов, Михаил. Основи на славянската филология. Един проект на Чешката академия на науките. — В: *Известия на Народния етнографски музей*, 5, 1925, № 1—4, 132—134.

Арнаудов 1925в: Арнаудов, Михаил. Хенрих Сенкевич. Към характеристиката на личността и делото. — *Училищен преглед*, 24, 1925, № 1—2, 9—20.

Арнаудов 1925—1926: Арнаудов, Михаил. Юбилеен сборник на Славянското дружество в България (1899—1924). С., 1925. — *Българска мисъл*, 1, 1925—1926, № 3, 347—348.

Арнаудов 1930: Арнаудов, Михаил. Славянска народна култура. — *Българска мисъл*, 5, 1930, № 3, с. 344 (рецензия за труда на К. Мошински).

Арнаудов 1931: Арнаудов, Михаил. Шафарик и чехите за българската народност. — *Мир*, 37, № 9151 от 10.I.1931, с. 6.

Арнаудов 1933: Арнаудов, Михаил. Юрий Поливка (1858—1933). — *Славянски глас*, 1933, № 2, 81—85.

Арнаудов 1934: Арнаудов, Михаил. Братя Миладинови в Чехия. — *Българска мисъл*, 9, 1934, № 10, 664—665.

Арнаудов 1935: Арнаудов, Михаил. Юрий Поливка (1858—1933). — *Летопис на БАН*, 16, 1932—1933, 1935, 39—48.

Арнаудов 1936: Арнаудов, М. Хенрих Сенкевич. — *Семейна беседа*, 4, № 33, ноември 1936, с. 1.

Арнаудов 1938: Арнаудов, Михаил. Сборник на IV конгрес на славянските географи и етнографи. — *Българска мисъл*, 13, 1938, № 9, с. 584.

Арнаудов 1954: Арнаудов, Михаил. Константин Иречек. — *Църковен вестник*, 55, № 19 от 15.V.1954 г.

Арнаудова 1977: Арнаудова, Искра. Михаил Арнаудов — човекът и ученият. С., 1977.

Генов 1983: Генов, Кръстьо. Михаил Арнаудов. С., 1983.

Гечева 2000: Гечева, Красимира. Михаил Арнаудов. Биобиблиография. С., 2000.

Даскалова-Перковска, Добрева, Коцева, Мицева 1994: Даскалова-Перковска, Лиляна, Доротея Добрева, Йорданка Коцева, Евгения Мицева. Български народни приказки. Каталог. С., 1994.

Димов 1990: Димов, Георги. Михаил Арнаудов. С., 1990.

Живков 2000: Живков, Тодор Ив. За Михаил Арнаудов — осем години по-късно. — В: Арнаудови четения. Т. 1. Русе, 2000, 7—12.

Пенчев 1996: Пенчев, Владимир. Вековечният. — В: Арнаудов, Михаил. Очерци по българския фолклор. Т. 1—2. Трето фототипно издание. С., 1996, I—XVIII.

Пенчев 1999а: Пенчев, Владимир. Ранният Арнаудов, или как фолклористът стига до Македония. — В: Пенчев, Владимир; Анатол Анчев. Михаил Арнаудов — една научна командировка в Македония. С., 1999.

Пенчев 1999б: Пенчев, Владимир. Михаил Арнаудов — между народознанието и знанието за народа. — In: W kręgu kultury Słowian. *Prace Naukowe Uniwersytetu Śląskiego* nr 1811, Katowice, 1999, 58—62.

Поливка 1900а: Поливка, Иржи. Магьосникът и неговият ученик. — *СбНУ*, 15, 1898, 393—448.

Поливка 1900б: Поливка, Иржи. Le chat botte. — *СбНУ*, 16—17, 1900, 782—841.

Поливка 1901: Поливка, Иржи. Бележки към приказките в Шапкаревия Сборник от български народни умотворения, кн. 8—9. — *СбНУ*, 18, 1901, 605—640.

Славянска филология 1968: Славянска филология. Т. 9. С., 1968, 81—82.

Bechyňová 1980: Bechyňová, Věnceslava. Michail Petrov Arnaudov (1878—1978). — *Slavia* (Praha), 49, 1980, No 1—2, 186—188.

Bulgarisches Folklore 1934: Bulgarisches Folklore. — *Prager Presse*, 16. Apr. 1934.

Smochowska-Petrowa 1979: Smochowska-Petrowa, Wanda. Prof. Michail Arnaudow (1878—1978). — *Pamiętnik słowiański* (Kraków), 29, 1979, 201—202.

Urban 1983: Urban, Zdeněk. Neznámé doklady o studiu Michaila Arnaudova v Praze a jejich význam. — In: *Práce z dějin slavistiky*. T. 9. Praha, 1983, 139—152.

МИХАИЛ АРНАУДОВ И РУСКАТА ЕМИГРАЦИЯ В БЪЛГАРИЯ

(Тезиси)

Емил Димитров

1. Темата „Михаил Арнаудов и руската култура“ е периферна, маргинална за „германофила“ (в културния смисъл на думата) и „франкофона“ Арнаудов. „Годините на учение“ за него не са свързани с руските простори[1], а в „годините на странстване“ из културните светове той по изключение се занимава с „героите“ и „сюжетите“ на руската култура. Дори и тогава, когато ученият — най-вече по юбилейни поводи — се обръща към всепризнатата руска „троица“ Пушкин[2], Достоевски[3] и Толстой[4], той прави това като обичаен „жест“ на признание за включеността им в европейската култура, за това, че тяхното творчество е едно несъмнено общочовешко достояние. М. Арнаудов не проявява интерес и любопитство към „руското като руско“, в неговата самотъждественост и специфичност.

1.1. Интересите на М. Арнаудов към руската култура и литература са по-скоро вторични и са „проекции“ на по-общи негови теоретични нагласи и научни занимания — с психология на творчеството[5], сравнително литературознание[6] и др.

[1] Добре известно е, че М. Арнаудов учи в Германия (Лайпциг и Берлин, 1898—1900), специализира в Прага (1904—1905), Париж и Лондон (1910—1911).

[2] А. С. Пушкин е предпочитан и любим руски „изследователски предмет“ за М. Арнаудов; на него той отделя най-голямо внимание, като неизменно подчертава „всеобщността“, „световността“ на руския поет. — Вж.: Пушкин и световната литература. — В: Училищен преглед, 1924, № 5, 703—740. И занапред за М. Арнаудов ще е важно изтъкването именно на европейските паралели и измерения на руския поет: Пушкин за Гьоте, Байрон и Мюсе. — В кн. му: Личности проблеми. С., 1925, 139—157; Гете и Пушкин. — День русской культуры, Варна, 6 юни 1926, с. 2. (вж. по-долу, бел. 29). В „Пушкинианата“ на М. Арнаудов особено място заемат работите, посветени на 100-годишнината от смъртта на поета: Геният на Пушкина. — Литературен глас, № 341, 10 февруари 1937, с. 1, и най-вече солидната студия: Пушкин в оценката на поколенията. За стогодишнината от смъртта на поета. — ГСУ. ИФФ, 1937—1938, 1938, № 8, 1—49.

[3] Вж.: Достоевски като религиозен и национален мислител. — Училищен преглед, 1933, № 6, 709—724. Статията е написана върху основа на доклада, изнесен от М. Арнаудов на тържественото събрание за честване на 50-годишнината от смъртта на Достоевски, състояло се на 22 март 1931 г. (вж.: НБКМ-БИА, ф. 278, а.е. 335).

[4] Вж.: Двете лица на Толстоя. — Литературен глас, № 490, 20 ноември 1940, 1—2.

[5] Вж.: Достоевски в характеристиката на дъщеря си. — Мир, № 6832, 17 март 1923, с. 2; Пушкин — критик. — Литературен глас, № 265, 6 март 1935, 1—2; Пушкин за своето творчество. — Славянска беседа, 1938, № 2, 49—63.

[6] Вж.: Романът в XIX век. Черти от еволюцията му на Запад и в Русия. — Училищен преглед, 1928, № 8, 817—843. (също в: Творчество и критика. С., 1938, 92—124).

2. Михаил Арнаудов обаче е твърде многомерен и прекалено сложен, а неговите научни и извъннаучни, чисто жизнени интереси са тъй многопосочни и преплетени, че не могат да бъдат еднозначно и „без остатък" определени, още по-малко „етикирани". Ученият по принцип е вътрешно открит към нови хоризонти, преформулиране на научните си приоритети и изместване на центъра на своята „координатна система"; да вметнем, че това е толкова полезно, колкото повече личността на учения е диалогично обърната към многобагрието на живота и е готова да откликне на потребностите на историческия момент. Изследователят трябва да бъде открит към възможността за преформулиране на предустановени тези, коригиране на едномерни представи, „взривяване" на вкоренени предразсъдъци.

3. Да продължим с „отклоненията от темата". Очевидно е, че животът е по-богат от представите за него; така и „живият живот" на науката и културата се изплъзва от универсализиращи преценки, които нехаят за „случая", за единичния факт. „Науката се занимава с общото" (Аристотел); напротив, за живота е смислово ценно тъкмо уникалното, неповторимото, несводимото до нищо друго. *Науката е немислима без правила, животът – без прецеденти.*

4. В колосалното творчество на Михаил Арнаудов могат да бъдат открити теми и изследвания, които не само стоят встрани от основното направление на неговите дирения, но и учудват с неочакваността на предмета си. Те не проблематизират резултатите от концентрираните в една посока усилия, по-скоро ги нюансират и свидетелстват за свободата на учения и твореца, за „играта" на творческите му способности. Но и тук трябва да правим разлики. В един случай (например ранните публикации на учения върху будизма и индийската литература[7]) става дума за изследвания, които са оправдани биографично и са свързани с университетските увлечения на младия Арнаудов в Лайпциг; и в друг случай темата (например ловът със соколи[8]) макар и да е твърде необичайна, все пак косвено е свързана с един от научните приоритети за учения — фолклора.

5. Случаят, който ни интересува, обаче стои съвсем отделно. Една неизвестна досега публикация на Михаил Арнаудов[9], открита от нас при нашите архивни издирвания, го „просветва" в съвсем неочакван ракурс. Става дума за брошура — библиографска рядкост, един от съавторите на която е М. Арнаудов; ето и нейното описание:

Русский в Болгарии (Русско-болгарские разговоры). Съставили М. и М. София: Кн-во „Глобус" (З. Футеков), 1920, 16 с.

Макар брошурата да е „редовно" издание, става дума тъкмо за архивна находка — изданието бе открито в научния архив на Михаил Попруженко (1866—1944)[10] — руски славист, забележителен познавач и изследвач на старата

[7] Вж.: Буда и будизмът, с поглед върху индийската религия преди Буда. — Български преглед, 1900, № 8, 89—103, № 9, 63—80, № 10, 76—88; Буда и будизмът. — Мисъл, 1902, № 1—5, 44—57, 98—108, 166—172, 248—260, 316—326; и др.

[8] Вж.: Лов със соколи. — Лов и риболов, 1966, № 1, с. 7; № 2, 5—6. (Също: Избрани произведения. Т. 2. С., 1978, 47—52).

[9] Работата не е отразена в: *Кр. Гечева*. Михаил Арнаудов. Биобиблиография. С., 2000, 275 с.

[10] НА—БАН, ф. 61к, оп. 1, а.е. 83.

българска литература, от 1920 г. в емиграция у нас[11]. С неговия почерк върху титулната страница на брошурата са разкрити инициалите, а именно: шеговитото „М. и М." се чете: „Михаил (Попруженко) и Михаил (Арнаудов)". Да отбележим, че двамата изтъкнати филолози са били в близки отношения помежду си, разменяли са „жестове" на внимание и почит[12]. И тяхното сътрудничество сякаш ни внушава, че отношенията в културата са лични, но сложно опосредени чрез езика и неговите равнища (поради дълбинно езиковата — в семиотичния смисъл на думата — природа на културата). И още: ученият, експертът е истинският „преводач" между езици и култури; и това можем да разчетем като послание.

5.1. „Руско-българските разговори" са забележителни едновременно в няколко отношения. Първо, това е може би единствената публикация на М. Арнаудов, замислена и реализирана в съавторство, още повече — с учен-чужденец, току-що „вкоренен" в българската културна действителност; т.е. става дума за работа, която е уникална по своя *генезис*. Второ, в цялото творчество на М. Арнаудов изданието е единствено и по своя *жанр*: литературоведът само тук се преобразява в лингвист — автор на речници и разговорници. Опитът на учения в тази сфера не може да бъде изведен от други негови занимания и интереси, не е свързан с нещо друго и не намира продължение по-нататък. Към множеството определения на великия ни учен тези „разговори" добавят: *комуникатор*.

5.2. Изключително интересна е логиката на построяването на разговорника. Той проследява *пътя* на руската емиграция: темите на разделите са следните: „Железница", „В хотела", „На улицата" и др., а последният раздел е „Някои сведения за България". Само тук „материалът" е поднесен под формата на въпроси и отговори, а поантата-послание на целия разговорник е прелюбопитна: *„Много ли произведения на българските писатели са преведени на руски език? — За жалост, твърде малко. Русите са още малко запознати с творчеството на българския гений. Трябва, обаче, да се надяваме, че те ще съзнаят необходимостта да се изучи българската литература"*[13]. Освен пряката си прагматична задача разговорникът има и своя „свръхзадача" — да провокира интерес у русите към нашата словесност, да отвори пътя на литературата ни към един „голям" език. „Възхождането" при разгръщането на разговорника става не от просто към сложно, а от всекидневно към духовно, от бит към битие.

5.3. „Русский в Болгарии" има съвършено ясен адресат — пристигащите руски емигранти в България, най-вече от средите на интелигенцията; ето защо разговорникът съдържа разделите „В книжарницата", „В театъра", „В библиотеката" и пр. Целта на брошурата е повече от ясна — улесняване на общуването и разбирането между българи и руси. Акцентът не е върху предпоставените близост и сходство между българския и руския език, а върху разликите и спецификите, които трябва да бъдат изявени и усвоени, за да бъде *срещата възможна* и разбирането — адекватно.

[11] М. Попруженко е член-кореспондент на БАН (1923) и редовен член на БАН (1941).

[12] Вж. например писмата на М. Попруженко до М. Арнаудов: НА—БАН, ф. 58к, оп. 1, а. е. 1054; Рец. на М. Арнаудов за труд на М. Попруженко: Синодикът на цар Борила. — Българска мисъл, 1928, № 3, 71—72; и др.

[13] Русский в Болгарии..., с. 16.

5.4. Подтикът на М. Арнаудов за участие в направата на разговорника „Русский в Болгарии“ идва от *личната среща* с руските емигранти и скиталци, с тяхната болка и трагедия[14]. Животът е нахлул в кабинета, променил е научната програма. Общуването е винаги „превод“; за да бъде то възможно, трябва да се усвоят правилата на превода. В самото начало на многолетното общуване на българската култура и литература с руската емиграция стои и опитът за разговор и разбиране на „М. и М.“ — Арнаудов и Попруженко.

6. Многообразни са връзките — лични и творчески — на М. Арнаудов с руската емигрантска култура у нас. През 1920—1930 г. е налице интересна спойка, своеобразен „конкубинат“ между българската и руската култура. Продуктивността на културното *общение*, породено от осъществилата се *среща*, можем да съзрем не само в поредица съзнателни културни *жестове*, но и в „засядането“ му надълбоко, в „културното безсъзнателно“. Една от тези манифестации е актът на номиниране, на именуване: множество знакови за българската култура от това време имена са „извикани“ под руско влияние. Един пример: името на списанието на М. Арнаудов „Българска мисъл“, излизащо от 1925 до 1944 г., е транспониране в „български лад“ на забележителния журнал „Русская мысль“, издаван през 1921—1924 г. в София от „Русско-болгарское книгоиздательство“.

6.1. Разнообразни (и двустранни) са „институционалните“ отношения на М. Арнаудов с руската емиграция. Тук само ще ги маркираме. Първо, в негово лице руските учени и писатели разпознават свой приятел, към когото могат да се обърнат с молба за помощ, осигуряване на работа и пр.[15] Второ, като редактор на „Българска мисъл“ М. Арнаудов привлича за сътрудници цвета на руската мисъл у нас, а дори и извън пределите на България (напр. А. Л. Бем от Прага); така в списанието се появяват редица публикации на А. Л. Бем, М. Попруженко, А. М. Фьодоров, П. Бицили, Г. Волошин и др., по правило печатани в руския си оригинал. Трето, личните контакти естествено преминават във „формализирани“ отношения с културните и творчески обединения на руската емиграция (вж. публикуваните по-долу документи). Да отбележим, че ученият поддържа добри контакти и с украинските организации[16], а негов близък приятел става художникът Михайло Парашчук[17].

6.2. „Руската връзка“ на М. Арнаудов[18] не е нещо екстраординерно за културата на междувоенното време. Характерно за атмосферата на времето, за не-

[14] Преди личната среща в 1920 г. с русите у нас М. Арнаудов по-скоро се е интересувал от съдбата на българите в Русия; вж. неговата рецензия за: *Державин Н. С.* Болгарские колонии в России (СбНУН, 29, 1914, 159 с.). — Училищен преглед, 1915, № 9—10, с. 482; вж. и малко по-късната му статия: Българите в Русия. — Пролом, 1922, № 19—20, 607—611.

[15] Вж.: НА—БАН, ф. 58к, оп. 1, а. е. 1032 (писмо на В. Пушкарьова), а. е. 34 (писмо на П. Милюков с ходатайство за В. Мякотин) и др.

[16] Вж.: НА—БАН, ф. 58к, оп. 1, а. е. 148—153.

[17] Вж.: НА—БАН, ф. 58к, оп. 1, а. е. 943 (преписка със Ст. Манов), а. е. 1273 (Писмо на М. Арнаудов от 27.VIII.1958 г. до Президента на Украинската академия на науките — Киев за дейността на М. Парашчук).

[18] Нека изрично подчертаем, че ученият не е имал никакви — нито лични, нито научни — контакти със „Страната на съветите“ чак до 60-те години, а повод за тях е издаването в СССР на руския превод на „Психология на литературното творчество“ (вж.: НА—БАН, ф. 58к, оп. 1, а. е. 1274).

говия идеологически фон, е новият (и последен) разцвет на неославянофилството през 1920 г. на XX век. Добра представа и усещане за този фон ни дава писмото до М. Арнаудов (тогава — директор на Народния театър) от 20 април 1926 г. на Дружеството за културно единение на младите славяни. В това писмо се благодари на учения за участието му в уредената славянска вечер на 7 април, а после се казва: „*Не може да не подчертаеме, че блестящия морален и добрия материален успех от нашето общославянско тържество се дължи и на Вашето отзивчиво съдействие и Вашето ценно поддържане, служене и скъпене на общата наша идея за опознаване, сближение и опознаване на Славянството. — С тази Славянска вечер ние с сплотените ни общи усилия постигнахме по един незабравим начин нашето единение, като имахме възможността да се съберем ведно в лицето на разните наши славянски организации: Славянското дружество в България, Полско-българското дружество, Руската, Полската, Чехословашката, Украинската колонии, Българските и Македонските културни сдружения, юнашки, спортни, туристически, студентски при двата университета* (Софийския и Свободния — б. а., Е. Д.), *разузнавашки, руските студентски корпорации при двата университета, руските разузнавачи*“[19].

6.3. „Истината е в цялото“: така и М. Арнаудов е важен за нас *в своята цялост* — не само с капиталните си трудове, но и със своите „маргинални“ текстове; не само като личност, „надвил“ времето си, но и като човек на своето време; не само като *автор*, а и като *медиатор*.

[19] НА—БАН, ф. 58к, оп. 1, а. е. 181.

ПРИЛОЖЕНИЕ

1. Писмо от Руско-българското книгоиздателство от 12 октомври 1920 г.[20]

РОССИЙСКО-БОЛГАРСКОЕ КНИГОИЗДАТЕЛЬСТВО – СОФИЯ[21]

Директор-Распорядитель
№ 40

12 октября 1920 г.

Милостивый Государь,
Михаил Петрович.

В подтверждение личных переговоров с Вами Николая Сергеевича Жекулина и Петра Петровича Сувчинского[22] Правление Российско-Болгарского Книгоиздательства сим подтверждает свое согласие передать Вам под общей Вашей редакцией перевод „Истории Второй Русской Революции" П. Н. Милюкова[23] на следующих условиях:

[20] Публикува се по: НА—БАН, ф. 58К, оп. 1, а.е. 225. Машинопис.

[21] *Руско-българско книгоиздателство* (1920—1923) — руско емигрантско издателство в България, развило активна дейност в периода 1921—1923 г. — времето на най-„концентрирано" руско интелектуално присъствие в България. Един от малкото запазени автентични документи на Руско-българското издателство, публикуван тук, показва, че разцветът на руското книгоиздаване у нас от 1921 г. насетне е подготвено още през 1920 г. Руско-българското издателство бързо установява продуктивни творчески и делови отношения с други руски емигрантски издателства (предимно от Германия и Франция), резултат от което е откриването на книжарница на издателството (ул. „Цар Освободител" № 4), разпространяваща над 1200 заглавия на руски език (вж.: Российско-болгарское книгоиздательство. Каталог книг. С., 1923). В началото на 1920 г. на XX в., в първия, най-бурен период на руската емиграция, Руско-българското издателство (ул. „11 август" № 4) е сред петте най-мощни издателства на руската диаспора.

[22] *П. П. Сувчинский* (граф Шелига-Сувчинский) (5 октомври 1892, Петербург – 24 януари 1985, Париж) — руски философ, литературен критик и музиковед. Заедно с П. Савицки, Г. Флоровски и Н. Трубецкой е един от основателите на евразийството през 1921 г. в София, участник в първия сборник-манифест на това интересно идейно движение „Исход к Востоку" (С., 1921). Тъкмо с пребиваването в София на П. Сувчински и активната му дейност се дължи разцветът в началото на 1920 г. на „Руско-българското книгоиздателство".

[23] *Павел Николаевич Милюков* (1859, Москва — 1943, Екс льо Бен, Франция) – историк и политически деец. Либерал, след 1905 г. — един от лидерите на Конституционно-демократическата партия (кадети) в Русия, редактор на нейния партиен орган „Речь". Министър на външните работи във Временното правителство през 1917 г. От 1921 г. е в емиграция в Париж, където издава в. „Последние новости". П. Милюков е тясно свързан с България, където във Висшето училище (дн. Софийския университет) през 1897 г. той работи в катедрата по история, след смъртта на М. Драгоманов (1895). Тук той чете курсове лекции по всеобща история, философия на историята, по история на Рим и християнството, по доисторическата епоха на славянството. На 6 декември 1898 г. — именият ден на имп. Николай II — избухва конфликт между П. Милюков, преследван от царския режим още преди идването си в София, и руския посланик в България. След шестмесечна преписка и силен натиск от страна на Санкт Петербург лекциите на П. Милюков са прекратени. С това обаче отношенията на руския учен и общественик с България не прекъсват. П. Милюков е активен участник при съставя-

1. Перевод будет вестись под Вашей редакцией и на первой странице будет напечатано: „перевод под редакцией профессора М. П. Арнаудова".

2. Российско-Болгарское книгоиздательство платит Вам по 300 лев с печатного листа (16 стр.) печатного екземпляра издательства „Летопись".

3. Бумага необходимая для перевода будет предоставлена Вам книгоиздательством.

4. Все 3 корректуры будут переданы Господину Д. Семидову[24] с платой по 40 лев с печатного листа (16 стр.)

5. Перевод I-го выпуска должен быть сделан в течении 40 дней[25].

6. Книгоиздательство выдает Вам в счет платы за перевод 200 лев вперед, а остальную часть платы по исполнении перевода.

нето и редактирането на Карнегиевата „Анкета на Балканите", категорично доказала българския характер на населението в Македония. Руският историк е автор и на редица съчинения по българска история и култура: Европейската дипломация и македонският въпрос. С., 1899; Българската конституция. Солун, 1905; Христианские древности Западной Македонии. — Известия Русского ин-та в Константинополе, т. IV, 21—151 и др. Оттук стават разбираеми поредицата от български „жестове" към П. Милюков във връзка с неговата 70-годишнина през 1929 г.: той е избран за почетен доктор на Софийския университет, а по идея на проф. Д. Мишайков Народното събрание на заседанието си от 24 януари 1929 г. гласува решение ученият да бъде специално поздравен от името на Парламента, както и да бъде подпомогнат с персонална парична помощ в размер на 10 000 швейцарски франка. Българска делегация участва и в тържествата в Париж (вж.: Павел Николаевич Милюков. По случай 70-годишния му юбилей. С., 1929, 53—54).

Оригиналът на „История русской революции. Т. I" е публикуван от „Российско-болгарское книгоиздательство" през 1921—1923 г. в три книги (вып. 1: Противоречия революции. 1921, 249 с.; вып. 2: Корнилов или Ленин? 1921, 292 с.; вып. 3: Агония власти. 1923, 308 с.). Ясно е, че договорът с М. Арнаудов е сключен *преди* излизането на първата книга от оригинала, т.е. работата върху двете издания — руското и българското — е извършвана паралелно. Смисълът на публикувания договор е, че М. Арнаудов поема отговорността по подготовката на превода, редакцията му и пр., с една дума — за неговото *качество*, макар че „грубият" превод да е извършен, по всяка вероятност, от 22-годишния Д. Симидов (той е брат на съпругата на М. Арнаудов). Ето защо на М. Арнаудов е предложен значително по-голям хонорар, отколкото на Д. Симидов. Титулната страница на изданието изглежда така: *П. Милюков*. История на втората руска революция. Превод под редакцията на професор Мих. Арнаудов. Т. I. Книга 1. С.: Руско-българско книгоиздателство, 1921, 219 с. Към българското издание П. Милюков е написал специален „Предговор" (датиран 2 януари 1921 г.), в който руският историк си спомня с носталгия своя „български период", а в българския превод на книгата си „съзира нов знак, че дълбоката нравствена връзка на българите с руската интелигенция до ден днешен не е скъсана" (с. 3).

[24] *Димитър Симидов* (21.XI.1898, Оряхово — 11.XI.1984, София) — поет, белетрист и преводач, автор на: „Стихотворения" (1923), сборниците с разкази „Прокурорът има думата..." (1939), „Огнени пътеки" (1941), „Гости от небето" (1943), романа „Непобедени" (1968), мемоарите „Страници от един живот" (1978). След 9 септември 1944 г. е репресиран (вж.: *Д. Чавдаров*. Литературни гестаповци. Димитър Симидов. — Работническо дело, 1944, бр. 23, 13 октомври, с. 2). Осъден е на 1 година затвор от Шести състав на „народния съд". Преводач от френски, руски, сърбохърватски (Юго, Зола, Балзак, Мопасан, Флобер, Пушкин, Ал. Островски, Крилов и др.; Д. Симидов е превел около 150 книги). Носител на орден НРБ — Първа степен (1984).

[25] В български превод излиза само първата книга от първия том.

Препровождая Вам вышеизложенные условия, книгоиздательство просит Вас не отказать в любезности о принятии Вами условий подтвердить на сем же.

Примите уверения в совершенном почтении и преданности.
Директора-распорядители: (п) Н. Жекулин
П. Сувчинский

Секретарь: (п) А. Шестаков

Соглашаюсь на условия.
Сф. 12.X.920. М. Арнаудов[26]

2. Писмо от Обединението на руските обществени организации и съюзи в България от 14 юни 1926 г.[27]

Бюро
Русских Объединенных Общественных
Организаций и Союзов в Болгарии[28].
14 июня 1926 г.

Г-ну Профессору Арнаудову

Милостивый Государь
Господин Профессор.

Объединение Русский Общественных Организаций и Союзов в Болгарии приносит Вам свою глубокую и искреннюю благодарность за ценное содействие, которое Вы изволили оказать в устройстве празднования Дня Русской Культуры в Софии[29].

[26] Написано собственоръчно от М. Арнаудов.

[27] Публикува се по: НА—БАН, ф. 58К, оп. 1, а.е. 183. Машинопис.

[28] *Обединение на руските организации и съюзи в България* — обществена организация на руската емиграция в България, създадена през есента на 1923 г. в София. Целта на обединението е да синхронизира усилията на разнородните емигрантски обединения, като за това в устава му се предвижда обсъждането и решаването само на въпроси от общонационален и културно-правов характер, които не засягат вътрешния ред на влизащите в състава му организации и съюзи. Първоначално в обедиението влизат 14 организации, а техният брой постепенно се увеличава до 24. Особено значение и тежест в Обединението са имали военните организации, представляващи основната маса руски емигранти у нас. В политическата сфера Обединението не признава партийна програма. По подробно вж.: *Эйлер А.* Объединение русской эмиграции в Болгарии. — За Россию: сборник национального союза Русской молодежи за рубежом. С., 1930, 27—31.

[29] *Ден на руската култура* — празник сред руската диаспора, отбелязван в цял свят в един и същи ден. Културата е използвана от руската емиграция като най-мощният интегриращ фактор. За първи път празникът се отбелязва на 6 юни (рожденатa дата на А. С. Пушкин) 1926 г., след което става ежегоден. По повод на празника се издава и единичен брой на в. „День русской культуры“ (Варна, 1926; Пловдив, 1929 и пр.). Ето какво пише за „Деня на руската култура“ излизалият през 1934—1936 г. ултрадесен софийски емигрантски в. „Русь“: „Този празник има двойно значение: първо, да покаже на чужденците високото равнище на самобитната руска култура и огромния принос, който Русия е внесла в съкровищницата на общочовешката култура, а, второ, да предпази руската диаспора от раздробяване, да развие националното самосъзнание и да укрепи вярата в крайната победа на идеалите, чийто носител е тя“ (Русь, София, Год. I, 1934—1935, № 11, 27 юни, с. 2). — М. Арнаудов участвува още в първия брой на

Просим Вас принять уверения в совершенном уважении и преданности.

Председатель Бюро (п) А. Пильц
Секретарь Бюро (п) С. Сарандинаки

3. Писмо от Съюза на руските писатели и журналисти в София от 14 март 1935 г.[30]

Союз Русских
Писателей и Журналистов
в Болгарии[31]
14 марта 1935 г.

Г-ну проф. М. Арнаудову

Глубокоуважаемый
Господин Профессор,

Правление Союза Русских Писателей и Журналистов в Болгарии считает своим приятным долгом сообщить Вам, что Общее Собрание Союза, состоявшееся 6 сего Марта единогласно постановило поднести Вам звание **почетного члена** Союза Русских Писателей[32].

Председатель: (п) А. Федоров[33]

„День русской культуры" (Варна, 6.VI.1926 г.) със своята „миниатюра" „Пушкин и Гете" (с. 2; публикацията *не е* отбелязана в: *Кр. Гечева*. Михаил Арнаудов. Биобиблиография. С., 2000).

[30] Публикува се по: НА—БАН, ф. 58К, оп. 1, а. е. 2. Машинопис.

[31] *Дружество на руските писатели и журналисти в България* — обществена професионална организация на руската емиграция в България. Основана на 30 май 1926 г., в тогавашния „Руски дом" (ул. „Московска" № 9). Избраното ръководство е в състав: В. Ленски (председател), В. Таубе, В. Белкин, кн. М. Химшиева. Повторно дружеството — със същото име, но в много по-различен състав — е регистрирано в края на 1930 г. Негови основатели са популярни и вече окончателно установили се в България писатели, учени и културни дейци: проф. П. Бицили, Г. Волошин, Н. Масалитинов, И. Нилов, В. Пушкарьова, Ю. Рапопорт, Л. Столица, А. Фьодоров и А. Ейлер (Вж.: ЦДА, ф. 264, оп. 2, а.е. 8324).

[32] Член 5 от Устава на Дружеството гласи: „Общото събрание провъзгласява за почетни членове лица, оказали особени услуги на Дружеството, или видни дейци на литературата, изкуството и науката" (Пак там, л. 25). Освен М. Арнаудов още 11 наши литератори са избрани за почетни членове на Дружеството. Ето кои са те: Никола Атанасов, проф. Ал. Балабанов, д-р Никола Бобчев, Тодор Г. Влайков, Александър Дзивгов, проф. Б. Йоцов, Николай Лилиев, проф. Ст. Младенов, Димитър Подвързачов, Теодор Траянов, Стилиян Чилингиров (пак там, л. 43).

[33] *Александър Митрофанович Фьодоров* (6/18 юли 1868, Саратов — 20 април 1948, София) — руски поет и писател, приятел на Чехов и Бунин. От 1920 г. до смъртта си живее в София, където през 1924 г. подготвя в свой превод „Антология на българската поезия" (С., 1924, 160 с.). Събраните му съчинения са издавани още преди 1917 г. (*Федоров А. М.* Собрание сочинений, Т. 1—7, М.: Н. Н. Клочкова, 1911—1913). В емиграция публикува редовно в българския и руския задграничен печат. Сред българските писатели е в подчертано близки отношения със Стилиян Чилингиров, оставил ни и спомени за руския писател (ЦДА, ф. 108К, оп. 2, а.е. 1555). За него вж. *Н. Гичева*. Поетът Александър Фьодоров. — Бялата емиграция в България. С., 2001, 237—243.

Секретарь: (п) Г. Волошин[34]

Примечание: Правление покорнейше просит Вас с супругой пожаловать на устраиваемую Союзом чашку чая, в воскресенье, 24 сего Марта, в 8 ч. вечера в ресторане г. Старицкого, ул. „Славянская“ 16.

[34] *Глеб Фьодорович Волошин* (1892—1937) — руски литератор и журналист. Дългогодишен секретар на Дружеството на руските писатели и журналисти и фактически негов „двигател“ и душа. В София е последователно редактор на руските емигрантски вестници „Русь“, „Голос“ и „Голос труда“ (съвм. с Н. Плавински). Автор на статии за творчеството на Достоевски, Бунин и др. руски писатели, публикувани в „Българска мисъл“, „Slavia“ и др.

НАУКОВЕДСКИ ВЪЗГЛЕДИ НА МИХАИЛ АРНАУДОВ ПРИ ПРОЧИТА НА ТВОРЧЕСТВОТО МУ ДНЕС

Цветанка Горанова

В настоящото изследване е направен опит за откроyване на специфично научния проблемно-тематичен кръг в творчеството на големия български народовед Михаил Арнаудов. Това предполага представяне на неговите възгледи за същността на науката като цялостна система от знания, за научната дейност, научното познание и свързаните с тяхното развитие дисциплинарни и интердисциплинарни процеси, което го откроява като теоретик и историк на науката.

В тази връзка той изследва въпроси на възникване и развитие на идеи, дисциплини и институции. Обстойно се занимава с историята и теорията на науките за народа в чужбина, развоя на народознанието у нас и възникването на българската фолклористика. Трудовете му за Българското книжовно дружество и Софийския университет разглеждат развитието на българската наука. От голямо значение е неговото становище за призванието на учения народовед в съграждането на националната култура, което дава възможност самият изтъкнат фолклорист да бъде характеризиран като учен специалист с присъщите за епохата му схващания за научност, идеали, нагласи и изисквания за научна добросъвестност, обективност и критичност.

В рамките на своята научната дейност Михаил Арнаудов съвместява всички фигури на учения, институционализирани в научната общност, тъй като той е изследователят, теоретикът, историкът, преподавателят, експертът, опонентът, рецензентът, редакторът, популяризаторът на дисциплините, причислявани към народонаучната област и към „духовните науки" изобщо, както той обозначава хуманитаристиката. Така например още във встъпителните думи към Очерците представя архитектониката на научните дисциплини, от чието взаимодействие се ражда фолклористиката през XIX в.: „оформянето и грамадният ръст на знанието ни за народа, за народната душа и народното творчество, ...и да говорим за век на фолклористиката... *най-младата вейка* на *социологическото, културно-историческото, литературното* и *психологическо* изследване". Негово съкровено желание е у нас „да намери този клон на знанието повече приятели между новите поколения филолози, историци и социолози" (Арнаудов 1968: 11, 12, 9).

Като изследовател на съвременното състояние на научната комуникация, Арнаудов засяга проблеми на съществуващата структура на научната общност с нейната статусна и организационна диференциация, в частност ваимоотношението „учител — ученик", свързано с научната традиция на приемственост на постигнатото научно знание от предходниците в науката. Тук се има предвид обаче специфичната особеност на това взаимоотношение в родната ни народонаука, което се изразява във възрожденската представа за ролята на

„учителя“, на просветителя, на духовния наставник, бдящ изобщо над научното развитие и израстване на своите следовници, които макар и поели самостоятелен научен път не престават да *го* наричат признателно „*учителю*“, да се нуждаят от неговите съвети и подкрепа. Това разбиране се потвърждава и от думите на Арнаудов, че „всеки специалист минава школата на своите предходници, възприемайки от нея методи и задачи, които трябва да прилага и решава по свой начин“ (Арнаудова 1977: 107). Ето защо често употребяваните изрази „минал е школата на...“, „негов учител е...“, „той е ученик на...“ не бива да се смесват със съдържанието на понятието „научна школа“. Така например всеизвестният факт за взаимоотношенията между Иван Шишманов и Михаил Арнаудов, т.е. позицията „учител — ученик“, подкрепя гореизложеното твърдение, защото Арнаудов, макар и следвайки съветите на Шишманов, развива различна, своя собствена изследователска посока в науката. В научния архив при БАН, в архивните фондове на двамата големи български учени се намират документи, свързани с огромната, непрекъсната научна кореспонденция между тях, от момента на покровителството на Шишманов до сетния му час. В многобройните си писма до него, както и в ред изследвания, Арнаудов не забравя да му благодари, че е имал късмета да е негов ученик, дори и когато самият той е всепризнат учен и изпълнява ролята на учителя. Георги Димов е студент през 40-те години на XX в. и Михаил Арнаудов го привлича да завежда семинарната библиотека в кабинета му, бащински го покровителства, насърчава, помежду им се зараждат дружески отношения — „към него някога така се е отнасял Ив. Шишманов и Арнаудов сякаш искаше да следва примера и уроците на своя учител“ (Димов 1990: 12—13).

Според Михаил Арнаудов влиянието на учителя, на научните идеи, на образователната подготовка или просто на вродена интуиция, както и тяхната липса, са решаващият фактор при формирането на един изследовател. Затова ученият, когато изследва и оценява делото на видни народоведи като Д. Маринов, Л. Каравелов, В. Кънчов, К. Шапкарев, В. Чолаков, Г. С. Раковски, Ц. Гинчев и др., задължително търси отговор на този въпрос. Така успява да разкрие *механизма на* самия творчески *научен процес*, а именно, че от степента на влиянията на образование или на научни идеи зависи обхвата на научното познание, а то определя резултатите на научната дейност.

В тази връзка М. Арнаудов казва за Д. Маринов, че е „несторът на нашите етнографии“, който допринася за обогатяване на народонауката ни благодарение на своята изследователска програма, която постепенно разширява в процеса на събирателската работа — „...а не както отначало само вяра, обичаи и племенен живот и така се възмогва до една *пълнота* на анкетата си, до каквато стигат малцина негови съвременници“ (Арнаудов 1941: 4). Арнаудов специално иска от него да му разясни писмено и подробно главните моменти от своя живот, като изтъкне „*особено влиянията*, които са го подтикнали към народоучни знания“ (Арнаудов 1941: 34). Признавайки му първенство в описанието на обичая буенец в статията му „Боенец“, той критично уточнява, че Маринов го обяснява грешно, „бидейки слабо посветен на сравнителния фолклор и робувайки на превзети митологични идеи в духа на Раковски“ (Арнаудов 1941: 21).

За Аранаудов „в дух на Раковски“ е синоним на „в ненаучен дух“ и свързва изследователската му дейност и неговите теоретични твърдения с неоснователни фантазии, поради което в критичните оценки на учения „фантастично“ става нарицателно, дума с отрицателен заряд, която отхвърля, порицава даде-

на научна дейност или изследване. И въпреки че се възхищава от пламенния патриотичен мотив на революционера, когато отстоява научните критерии, Арнаудов не знае пощада. Смята, че „самоук и дилетант, той ще изпадне в крайности, в пресилени тълкувания, подсказани от горещия му темперамент и фанатичния му патриотизъм" (Арнаудов 1928: 7). Еднакво лишен от поетичната темпераментност на Славейков и от спокойния критичен метод на Каравелов, Раковски „има *някаква* представа за наука, чел е дори твърде много, но е жертва на фантастични несъстоятелни хипотези и там където фактите мълчат, го подпомага всякога услужливото му въображение". Как протича образованието му — „Бързо, без ред поглъща маса съчинения от история, езикознание, философия дори... Веднъж обаче запознат отгоре-отгоре с потребните нему научни дисциплини, не се задоволява с готовите истини и факти и намира възгледите на европейските учени за пристрастни и неоснователни" (Арнаудов 1968: 253). Очевидна е крайната отрицателна оценка за Раковски като изследовател, който не стъпва на здрава научна основа и полученото познание е твърде разбъркано, противоречиво, без строен ред и логическа последователност с ясни научни принципи, което пък намира отражение в получените резултати от изследванията му. С характеристиката на Показалеца, че „съчинението *се разпада* на три части", Арнаудов подчертава, че полученото ново знание не е цялостно и здраво споено, тъй като не е построено съобразно научните закони, норми, правила и пр.

Цани Гинчев е последовател на Раковски, чиито доказателства на тракийската теория за произхода на българите „са тъй диво-фантастични, както и филоложките му схващания относно състава на българския език" (Арнаудов 1928: 23).

Арнаудов признава като учен Васил Кънчов, когото сравнява с „жива справочна книга за Македония" и с широкообхватността на интересите на видни учени като Ф. Каниц и К. Иречек. Подобно на тях Кънчов има любознателността на географа, историка, етнографа, археолога и дори на икономиста. Неговото научно дело „по обем, по солидност на методата, по добросъвестност на наблюденията, по разнообразие и ценност на материала няма равно в литературата за Македония" (Арнаудов 1927: 30, 4).

Гореизложеното показва, че Арнаудов не само изследва, но и изгражда системата от ценности, традиции и правила на научната дейност в българското народознание. Основата при подхода му към етноса на науката е критичността и широтата на погледа. В интервюто на Искра Арнаудова той споделя: *„Всяка по-обща максима в духа на един „научен фидеизъм", т.е. в правила и предписания, основани на вярата и често в пълен разрез с научното познание, ми е съвършено чужда"* (Арнаудова 1977: 77). Тук прозира убедеността на учения, че за научното познание има „правила и предписания", които са ясни и общоизвестни за всеки сериозен учен, но когато такива правила са основани само на вяра, без доказателства и научни свидетелства, те са в „пълен разрез" с изискванията за научно познание и постигнатото чрез тях не притежава критерий за научност.

Като широко ерудиран учен хуманитарист, изследвайки проблеми на етноложкото познание, Арнаудов утвърждава фолклористиката и същевременно чертае граници на дисциплините, които изучават това познание за народа и неговата култура. В тази връзка може да се проследи интердисциплинарното взаимодействие между научните области фолклористика, етнография, етноло-

гия, филология, история и др. в различни трудове на учения — фолклорни и литературни проучвания, изследвания на история и теория на етноложкото познание, научна и частна кореспонденция и др. Всички те биха могли да се разглеждат като своеобразно средоточие на споменатите процеси.

Образец на Аранаудовия науковедски предметологичен анализ представлява очеркът „Фолклор. Из историята и теорията на народоведските изследвания". В него са направени задълбочени и детайлни дистинкции между предметните области на различните клонове на етноложкото познание.

Интердисциплинарността при Михаил Арнаудов се разбира като особена гъвкавост, подвижност на *погледа* на учения върху живота и културата на народа, който е *общ обект* на науките за народа и ги прави сродни или близки научни дисциплини. В тях интердисциплинарността е по-скоро даденост, изходно състояние на интереса в научното дирене. Тъй както животът на народа е цялостен, така също и интересът на учения не би могъл да се ограничи от изкуствени междудисциплинарни прегради. Всяка от тези дисциплини има своя особен предмет, изследва особен аспект на народния живот и поради това има право на самостоятелен дисциплинарен статус. Един феномен, един артефакт представлява обект на различни науки. В песента, в носията, в орнамента на изделието *фолклористиката* ще потърси художествения мотив, *етнографията* — утилитарно-битовото предназначение, *социалната антропология* — отношението към системата на институциите и разпределението на ролите в общността. Особеният предметен аспект оправдава самостоятелния статус на всяка дисциплина. Общият им обект — народният дух, уловен както в актовете на вътрешното психологически описано преживяване, така и във външната си изява и застиналост в света на вещите и думите е основа на тяхната изначално зададена сродност. Погледът на изследователя се премества от един предметен аспект към друг и така неусетно преминава от едно дисциплинарно поле в друго.

Както бе споменато, според Арнаудов, обектът на народоуката е цялостният органичен живот на народа. Поради това отделната дисциплина е само улавяне на един отблясък от общия жизнен поток. Дисциплината се „задава" от пренастройването на гледната точка на наблюдателния ъгъл на даден учен. Във връзка с това Арнаудов е категоричен, че „очевидно, при еднакви цели само ъгълът на гледане и по-специалното разрешение на относните тук проблеми различава по между им сходните тия науки" (Арнаудов 1968: 95—96). Социологът Франц Опенхаймер основателно изтъква: *„Един и същ предмет на опита може да бъде предмет за познание на различни науки"*. В съгласие с него Арнаудов приема, че всеки предмет има белези и свойства, от които отделната наука си прави избор съобразно своите интереси и *своя начин на познания:* „предметът на опита става по правило само чрез целесъобразен подбор на признаците предмет на знанието" (Арнаудов 1968: 95—96).

Още в 1937 г. Вичо Иванов определя, че Арнаудов се намира в средата на различни научни области, като веднъж е филолог-историк, а друг път фолклорист (Иванов 1937: 5). И така според аспекта, представляващ приоритетен научен интерес в дадена изследователска ситуация, един и същ учен, както и самият Арнаудов, се проявява например повече като фолклорист или повече като етнолог, филолог, социален антрополог, етнограф и т.н., без при това да се откъсва напълно от гледната точка на всяка една от тези дисциплини. Фолклористиката има за цел да познае естетическото, ценното преживяване у народа

и художествените средства, с които си служи народният творец, докато отношенията на власт и подчинение или пригодността на дадено сечиво в трудовата дейност не я интересуват сами по себе си. Затова никоя отделна народонаучна дисциплина не може да обхване другите и да ги подчини на логиката на своя интерес. Арнаудов, разбира се, владее блестящо историята и теорията на всички терминологични дистинкции, отнасящи се до предмета на „духовните науки". Всяко основание на една или друга гледна точка в десетилетните предметологични спорове е представено от него с изключителна вещина и научна толерантност. Собствено той ратува за признаването на интердисциплинарен комплекс от науки за народния дух. Но за да бъде разбран народът цялостно, трябва аналитично да се отграничат отделните предметни пътеки, отделните аспекти на човешките отношения и преживявания и да се изследват те в своята идеална, реално несъществуваща изолираност. Изследователската програма на всяка народонаучна дисциплина си служи с общ материал за всички сродни дисциплини, който е добиван емпирично в комплексните теренни проучвания на Михаил Арнаудов.

Индуктивните методи на разпростиране на изводите от отделния, частен случай към сродни случаи, сравнението като техника на обяснение се използват във всички народоучни области. Те съставляват единната им методологична основа.

За Михаил Арнаудов предметологичната специфика например на фолклорните явления е такава, че те не могат да бъдат изучавани едностранчиво: *„Който прави фолклор, фолклорни проучвания, той е обречен на една тежка задача... Забележете, че никога един фолклорен факт не стои изолиран за себе си; че зад една балада, зад един обред, зад едно поверие се крие грамадна епическа, религиозно-митическа и културно-историческа традиция, било у даден, било у други народи, които стоят с него в известно взаимодействие. И така, генеалогията и смисълът на един поетически мотив или на едно верско възрение, ни отвеждат към широки съпоставки, изискват притегляне на безброй родствени факти, за да се обясни задоволително същност и потекло. Фолкористът трябва да бъде по необходимост и литературен учен, и културен историк, да владее у нас както българската старина, така и тая на балканските народи, така и византийско-класическата, източната, руската и западноевропейската"* (Арнаудов 1968: 314).

Отлично подготвен за тази задача е Иван Шишманов, който по думите на своя ученик получава всестранно образование, има голяма философска култура и е школуван във всички хуманитарни дисциплини. От тези широкообхватни позиции „той знае да цени литературния документ, да разбира значението му като психологически и исторически показалец, да разкрива значението му за общата еволюция. Той не е нито едностранчив естетик, загрижен само за външната форма, нито само филолог, заинтересован за езика". Неговата „млада надежда" Димитър Матов е и негов достоен приемник, издигащ се високо в полето на филологията, народознанието и литературната история и обладаващ една рядка научна дарба да обгръща „равномерно и с еднаква вещина *всички клонове* на филологично-литературното изследване у нас" (Арнаудов 1968: 307, 335). В своето образование Михаил Арнаудов също задълбочено изучава различни хуманитарни дисциплини, което му дава възможност да вижда взаимовръзките между явленията, да улавя закономерности в духовния живот, да осъзнава необходимостта от сравнителното изучаване на културноисторическите и

естетическите процеси (Димов 1990: 19). Това разбиране за *комплексност* на *научното познание* като надстройка на знанието, основополагаща извеждането на задълбочени изводи, концепти, теории и други в научния процес, се проявява в признанието му: „*за скрито единство в погледа ми, ...аз минавах ту едновременно, ту по смяна към езикознание, литература, история, фолклор, философия. И странно нещо, никога не чувствах някакво объркване в главата си, а напротив, все по-ясно ми се очертаваха хоризонтите на големите идейни обобщения и най-интересните проблеми в една или друга посока..., по-късно осъзнах, че в този хаос от знания в разни отрасли на хуманитарните науки се очертаваха постепенно насоки и резултати, които като че ли бяха изтекли от някакъв предварително подготвен общ план... Аз като че ли не можех да тегля строга граница между филология, фолклористика, литературознание, философия, културно-религиозна история и други сродни области на знанието, станали хляб насъщни за духа ми и истинска морална потребност*“ (Арнаудова 1977: 118, 110, 118). Тези думи намират потвърждение в разнородния характер и на материалите, които Арнаудов събира по време на теренните си проучвания. Така например, ако се хвърли дори бегъл поглед върху съдържанието на събраното по теми, както сам ги е фиксирал, нагледно организирал и подредил по пликове в архивна единица при АИФ[1] ще се открият сведения от фолклорно, етнографско, езиково и диалектно, историческо, социално и друго естество. С такъв смесен характер са материалите, изпълващи пътен бележник и теренни тетрадки от научната му експедиция в Македония през лятото на 1916 г.[2] За чисто етнографски описания и етносоциални проблеми е един пример от записи от с. Горно-Лодико: 1. За сватбения обичай — по традиция се подарява на бащата и на майката на момата по един кожух, всеки струващ между 1000—1500 лв; моми и момци се запознават по манастири и сватби; младоженецът е преди 20-та си година, а момата от 25-та нагоре. Чакат я да направи чеиза си; а по турско време — момчетата се женят между 17—18 години. Сега владиката от 19 по-долу не позволява; турците се женят и по-млади сега; 2. Прави подробно описание на плодове, като изброява видове с местни наименования, в скоби ги пояснява на български език и същевременно дава оценка за качество, цвят и пр. — По Балг-тепе растат няколко вида грозде, а между дърветата овошки: кошане, черешне, сливи, търновке, лешник, орех, праске, кайсия и ябука[3]. Характерно е, че описанието на носии е задължителен момент сред фолклорните материали с песни, легенди, суеверия, обреди и т.н. и те са изключително подробни и обстойни — дават сведения за състав на облекло, качество и вид на материя, везбена украса и накити, наименование на всеки елемент, което осведомява за говорни особености и др. В специална статия, посветена на народната носия, Арнаудов споменава за българската *форематология* — „наука за носиите“, както я нарича и чийто инициатор е Иван Шишманов

[1] АИФ III, оп. 1, ф. 1, а.е. 15, л. I и II — поставил е номер на всеки плик: 3 — сведения за изпълнителите на песни, 5 — политически и верски терор, 6 — басни, 7 — песни, 8 — легенди и предания, 9 — приказки, 10 — езиковедски бележки, 11 — богомили, 12 — народен бит: черкви и разрушения, исторически сведения, исторически легенди, поминък, помаци в Тетовско, носия, курбан, 13 — обичаи и носия, л. I, 98 — задруги, и т.н.

[2] АИФ III, оп. 1, ф. 1, а.е. 4 и а.е. 3.

[3] АИФ III, оп. 1, ф. 1 а.е. 3в.

(Арнаудов 1938: 149—153). Затова може да се каже, че най-общо в теренните си проучвания събира материал от различни дисциплини и тяхната съвкупност именно представя изследваното явление в неговата цялост.

Идеята за междудисциплинарния преход в изследването на даден обект като промяна на „ъгъла на гледане" е особено ярко илюстрирана в предговора на „Български сватбени обреди. Етноложки и фолклорни студии". Сам авторът сочи, че „проучването на сватбените обреди може да се предприеме от *най-различни становища*. Историкът на семейството може да *търси* там докази за *антропологични* и *социологични* теории... Частно за нас на пръв план лежат въпроси от *етноложко* и *фолклорно* естество, щом искаме да разберем сватбените обреди и обичаи *от становище* на чисто духовните и религиозно-магическите им елементи." *Психологическата страна* на брака и на свързаните с него *социални* чувства също са съществен предмет на изучаването. Заради прегледност на огромния материал — уточнява Михаил Арнаудов — трудът е разделен на две части: първата дава „*статично описание*" на обреди, вярвания, наричания, а втората — сравнителен *анализ* и обща *теория*. Този принцип е необходим и се прилага и при другите фолклорни изследвания, защото „само по този начин е възможно да се схване по-проницателно" целостта или единичното във фолклорния комплекс (Арнаудов 1931: 4—5). Този модел „от емпирия към теория" представя разбирането на автора за етапите в развитието на научното познание: първоначално то е „*статично*" количествено натрупване на емпирични факти, докато („ще минем *към*") после прераства в качествено *динамично* знание. Именно поради това разделянето на труда на две самостоятелни цялости не е случайно и съсредоточаването на емпирия в част I е в пряка връзка с получаването на задълбочено и цялостно знание. По този въпрос Арнаудов споделя становището на руския историк на етнографията и литературата А. Н. Пыпин, че „*изследователят, с каквато обширна ерудиция и да разполага, зависи при обясненията преди всичко от своя материал, от степента на знание и на изкуство на събирателя... Етнографското събиране е в науката въпрос от първостепенна важност, то е самата основа на цялото научно построение; колкото по-богато и по-широко е водена работата на събирателя, толкова по-значими могат да бъдат изводите на изследователя*" (Арнаудов 1968: 106). От тази позиция Арнаудов е особено взискателен към себе си и другите събирачи на материали и високо оценява достойнствата или порицава недостатъците на теренната практика. Така например за пионери като Раковски, Цани Гинчев, Славейков казва, че имат смътни представи за значението на материала, който събират, и не прилагат в изследванията си никакви строги методи, не подозират или слабо познават състоянието на науката в напредналите страни и се ръководят в своите тълкувания от един прекрасен патриотичен идеал, ала твърде опасен в „откриването на истината", т.е. в научното дирене. В тази връзка например подчертава, че в своя Показалец Раковски „смесва произволно задачи на фолклора, на езикознанието, на историята, на археологията, на етнографията, на литературата и т.н." (Арнаудов 1968: 60).

Съзнанието за неизменната ценност на емпиричното наблюдение кара Аранудов да отдели сериозно внимание на събирателската работа. Според Т. Ив. Живков той е един от най-добрите теренисти в нашата наука и утвърждава теренната работа във фолклористиката като самостоен изследователски процес (Живков 1999: 320).

И накрая може да се каже, че в теоретико-историческия очерк „Фолклор. Из историята и теорията на народоведските изследвания“ често срещаните понятия като „клон на знанието“, „област на знанието“, „обем на понятието“, „научно познание“, „научно знание“ и други навеждат на мисълта, че Арнаудов си служи с науковедска терминология.

Неговото разбиране и дълбока вяра в приемствеността на научната традиция, на стореното от предходниците, се проявява в съвета, който дава: „никога не се възгордявай, защото в *сградата на науката* никой не се възкачва изведнъж на върха“. Неговата представа за развитието на науката, за нейното „построяване“ етап по етап, красноречиво се съдържа в примера, който сам дава за етнографията и фолклористиката в България: „Архитект е моят велик *учител*, който зададе основополагащи идеи в „Значението и задачите на нашата етнография“, аз правя темелите на тази наука, другите етажи се изграждат от другите поколения и т.н., докато се стигне върха, ако изобщо може да се стигне на тази наука, защото народознанието е един дворец безкраен...“[4]

Разбира се, в рамките на един кратък материал е невъзможно да се изброят всички примери за науковедски възгледи в творчеството на големия учен. Едва ли и специален, по-цялостен труд би изчерпал тези проблеми, защото богатото Арнаудово наследство е жив и непресъхващ кладенец, подобен на извора, от който Михаил Арнаудов е черпил вдъхновение.

ЛИТЕРАТУРА

Арнаудов 1931: Арнаудов, Михаил. Български сватбени обреди. Етноложки и фолклорни студии. С., 1, 1931.

Арнаудов 1927: Арнаудов, Михаил. Васил Кънчов и неговите пътувания по Македония. С., 1927.

Арнаудов 1941: Арнаудов, Михаил. Димитър Маринов и българската народонаука. С., 1941.

Арнаудов 1938: Арнаудов, Михаил. Названия на българската народна носия. — *Родна реч*, 1938, № 4, 149—153.

Арнаудов 1968: Арнаудов, Михаил. Очерци по българския фолклор. С., 1968.

Арнаудов 1928: Арнаудов, Михаил. Разцвет на българската народоука (1855—1885). С., 1928.

Арнаудова 1977: Арнаудова, Искра. Михал Арнаудов. Човекът и ученият. С., 1977.

Димов 1990: Димов, Г. Очерк за Михаил Арнаудов. С., 1990.

Иванов 1937: Иванов, В. — *Литературен глас*, 1937, бр. 338, с. 5.

Живков 1999: Живков, Тодор Иванов. До следващата запетая... С., 1999.

[4] От изказване на г-жа Елена Огнянова, при откриването на Национална научна конференция „125 години от рождението на Михаил Арнаудов“ на 29.10.2003 г., София.

МИХАИЛ АРНАУДОВ И БЪЛГАРСКОТО БОГОСЛОВИЕ – ОТ РЕЛИГИОЗНАНИЕ КЪМ ТЕОЛОГИЯ

Ерика Лазарова, Лиана Гълъбова

БУДА — „**просветленият**“ или „**озареният**“, се превръща през XIX в., след мисловния преврат на теософията, в символ на човешката, или по-точно свръхчовешката способност да се издигнеш над низшето Себе и да победиш препятствията по пътя на собствената си еволюция като сливане с единната космическа същност. „*Дори Бог не може да превърне в поражение победата на онзи, който е победил сам себе си*“ е възвишената есенция на будистката философия, превърнала се за интелектуалния елит на Европа от **Артур Шопенхауер** насам в синоним на съзнателното търсене и постигане на състоянието на надмогване на ограничеността на земното битие.

Точно в тази ситуация на преклонение пред **Сакямуни** Михаил Арнаудов пише като докторант в Лайпцигския университет своята студия, посветена на основателя на будизма. Той много точно е схванал обществената и културната атмосфера на преклонение пред делото на Сидхарта, принц Гоатама, който след годините на търсене на истината достига до състоянието на Бодхисатва и създател на безсмъртно нравствено учение за освобождение на човечеството от оковите на плътта, желанието и страданието. Но недостатъчно далновидно счита, че култът към индийския мислител и Учител е достигнал своя апогей и не може да бъде пример и идеал за европееца. Поради коренно различните условия на живот в индийския субконтинент с неговия много по-топъл климат и щедра природа и суровия начин на живот на Стария континент с неговия умерен климат.

Явно той се е намирал и под влиянието на разпространените възгледи за културните и социалните различия между Изтока и Запада, изразител на които става **Ръдиърд Киплинг** с известните си строфи: „*Изтокът е Изток и Западът е Запад и никога те няма да бъдат обединени*“.

Но дори гениалният творец не винаги е прав. Още повече, че при самия Киплинг е налице дълбока вътрешна раздвоеност при оценка на „индийското“ като култура, история и съдба. Защото той е не само голям лирик и създател на хуманната „Книга за джунглата“, но и единственият поет, възпял националното предателство в поемата си „Гунгадин“, посветена на издалия съзаклятниците сънародниците си индиец във въстанието на сипаите, чието обезвреждане укрепва за десетилетия британското господство.

Повече от две десетилетия след Р. Киплинг Николай Рьорих ще напише програмно: „*Най-прекрасните рози на Изтока и на Запада благоухаят еднакво*“ и ще стане изразител на разбирането за необходимостта от синтез на източната и западна мъдрост — идея, пронизала културното съзнание на цялото XX столетие, за да се стигне до момента, когато според може би най-известна-

та изследователка на будизма днес американката **Нанси Рос** *всеки четвърти човек на планетата в една или друга степен е облъчен от идеите на будизма*. И той по-силно от всякога владее въображението на съвременния човек.

Михаил Арнаудов не достига дори до предчувствие за подобно интелектуално нашествие на будистката философия през начеващото столетие, когато през 1900 г. изпраща от Германия до сп. „Български преглед" основните моменти от своя труд. Но той прозорливо е схванал обаянието на будизма и изтъква пред българските читатели, че *„В будизма се открива днес не само един колкото интересен, толкова и странен духовен продукт на един своеобразен народ, но и една вяра, която затрогва наши интимни чувства"* (Арнаудов 1900: 89).

Философът Арнаудов обаче не е убеден в актуалността на будистките послания към модерната епоха, поради тяхната отдалеченост от практическия живот и прекомерно наблягане на аскезата от страна на последователите му. Не вярва и в потенциалните възможности за синтез между религиите. От изложените идеи в студията му проличава, че той предпочита да го изследва не в диалог с настоящето и неговите задачи, а от позицията на история на философията и на история на религиите.

Затова той поставя акцента върху предисторията на будизма, и то по-специално върху **Ведите** и **Упанишадите** като най-древните паметници на индийската философска култура. Показвайки завидна информираност за процесите в античното общество с противоборството на арийците и доарийците (от цивилизацията Харапа) и отлично познаване на специализираната литература от немската и френската индоложка школа върху развитието на митологичните представи и първите космологически системи, отражение на еволюцията в мисленето и познанието на една от най-старите световни култури.

Много добре М. Арнаудов разкрива характеристиките на епохата, когато се появява будизмът като разцвет на индийската култура от VI в. пр.н.е., приемствеността между него и индуизма, ролята на жреца-*брахман*, като посланик на боговете и медиатор между висшите селения на духа и простосмъртните, както и социалната структура и значението на кастите (варни). Значимо място той отделя на проблема за *кармата* и *метемпсихозата* (прераждането или странстването на душите) с цел да обясни едновременно научно и достъпно за широката публика закономерностите и отличителните черти на философско-религиозното съзнание на древните индийци, при които идеята за реинкарнация още не е разпространена. Ключов за него се оказва проблемът за отношението *Брахман–Атман* или за субстанциално-битийното и безсмъртното индивидуално-личностно начало. Брахманът е всекосмическото първоначало, от което се поражда и развива всичко във времето, като злото се дължи именно на вътрешната способност за проявяване двойствеността на битието, а Атманът е проявление на абсолютния дух и е крайната степен на човешката еволюция, когато душата се освобождава от всичко крайно и ограничено.

Буда обосновава именно пътя на освобождението от игото на материята и тържеството на Атмана, очистен от негативите на кармата, постигнал състоянието на Нирвана. *Еманципирането от света* като център на будистката доктрина обуславя разликата между него и философията на индуизма, макар между двете философски системи да съществуват достатъчно прилики, но и достатъчно съществени отлики. Днес индологията предпочита да говори за духовния преврат или революцията в съзнанието на неговите последователи,

осъществен от „постигналия просветлението". Като коренно нов момент във възгледите на Буда, за разлика от други близки нему религии като **джайнизма** например или практиките на йога за прочистване на тялото и съзнанието, се сочи постановката му за *освобождаване от всяко страдание, желание и нетърпение*, тоест за постигане състояние на пълна невъзмутимост при отсъствие дори на минимален интерес към светските и плътските съблазни.

Желанието във всичките му форми държи душата в окови, изковани от невежеството. Познанието помага те да бъдат разрушени и да бъде прозряна нищожествеността на телесното битие с неговите безброй изкушения. Те са плод на непознаване същността на материалния свят като несъществен или илюзорен Майа, и само познанието на тази истина, както и състраданието към невежите, които трябва да бъдат въоръжени с истината за причината на човешките страдания може да направи отделната личност способна да се възвиси над земно-преходното и да достигне състоянието на *освобождаване от Колелото на кармата*.

Във всички тези моменти от своя труд Михаил Арнаудов е на равнището на добрия популяризатор в науката и се проявява като съвестен и задълбочен анализатор на признатите за най-добри за времето си интерпретации на будизма и индуизма в европейската теория. Той постига едно стегнато и стройно изложение, в което съумява да представи много добре както основните принципи на будизма, така и да го ситуира в контекста на древната индийска философия и културна традиция. Той дава и свой критически прочит на неговата биография, като дори е твърде скептичен към част от считаните за безспорни данни от животоописанието на принц Гоатама, показал на смъртните пътя към вечността и освобождаването от страданието. В този случай той се разкрива като краен рационалист, попил от немската научна добросъвестност и придирчива педантичност по отношение на детайлите, към които той е неоправдано подозрителен, например относно царското му потекло или за детайлите около получаването на просветление под Свещеното дърво след години отшелнически живот и незабавното му признаване като безспорен авторитет, когато постига „*вътрешен покой, подобен на тихо море, едноставност на чувствата и блажена радост, родена чрез самозадълбочаване*" (Арнаудов 1902: 107).

М. Арнаудов не се интересува специално от нравствените измерения на будизма. По-скоро той желае да представи еволюцията и вътрешната му логика, както и да разкрие отделните моменти във формирането на възгледите на самия Буда и превръщането му от ученик в **Учител, Тахтагата** („Съвършеният") или **Будха** („Светецът"), за какъвто той е обявен от следовниците си. Особено добре му се отдава да осветли *неосновната роля на аскезата* в оригиналния будизъм, съществуваща и използвана само като преддверие към постигане на мъдрост и святост. М. Арнаудов ще я нарече „спомагателно средство" (Арнаудов 1902: 252). Не е правилно обаче да бъде оспорвана оригиналността на постановките в будисткото учение, понеже то е единственото, което в толкова изчистен и изразителен план на етически максимализъм и подчертано неприемане на компромисите с материалното битие и присъщата му изкусителна сила на желанията се обявява срещу *властта на страстите* и обосновава спасението като постигане на абсолютно *недеятелно битие*.

Щом едничката цел на философията на Сакямуни е постигане на съвършенство като състояние на надарения „с безгранично съчувствие, сърцето на

когото не знае насилие, който желае доброто и е състрадателен" (Арнаудов 1902: 252), който съответно умее да потиска желания, скръб, болест и отчаяние, побеждавайки ги чрез пълното владеене на тялото и мислите си, то унищожението на страданието се представя като битка с невежеството и изкушенията, персонифицирани от Злото, или Мара. Тук разсъжденията на М. Арнаудов са точни и разкриват истинския смисъл на *етиката на будизма като път към Архатството*. Положителен момент в авторското изложение е, че е посочен нравственият смисъл на личните усилия за постигане на освобождение и просветление. Понеже самият патос на будистката философия най-точно се предава с **възможността на всеки да стане Буда след съответна нравствена еволюция, постигната при борба с низшето Аз** и да постигне угасване на негативната си карма и излизане завинаги от кръга на прераждания.

Но в никакъв случай не е правилно да се пише, че в резултат на очистване на сърцето, плътта и помислите душата на ученика се превръща в tabula rasa (Арнаудов 1902: 317), това е представа, наложена исторически доста късно от **Джон Лок** и не отговаря на негативната диалектика, характерна за будисткия възглед за природата на Нирвана и за процеса на угасване на човешките страсти при сливане с Абсолюта. Както не е правилно да се изтъква като неоригинален и т.нар. Кодекс на будистката нравственост, в който списъкът на традиционните нравствени добродетели, известни ни от предписанията на повечето световни религии, присъства и неприемане на клюкарството и корупцията, съществува забрана да се употребяват груби думи и други привидно простички етични правила, но създаващи целостта на нравствената личност като *добротворяща* и неспособна на съзнателно зло.

Сред положителните моменти във възгледите на Михаил Арнаудов обаче трябва да бъде изтъкнато неговото наблягане върху силния характер, крепката воля, такта и хладнокръвието на Буда (Арнаудов 1902: 169) като историческа личност, която е успяла да обедини около себе си като Учител мислещи и търсещи люде, поставяйки началото на мащабно движение, чийто начинател не е Бог, а *пример за смъртните*. Поне преди свещенослужителите му да превърнат етическото учение в нов култ.

В това твърдение е стаен достатъчно религиозен антидогматизъм, доказващ, че Арнаудов е чужд на прекалената клерикалност. Той мисли модерно и цени демократическите измерения на етико-философски учения от типа на будизма. За него философията е начин на преосмисляне на културата като световноисторически процес, за който е без значение дали изследователят е рожба на велика или малка страна или отдалечеността с цели векове от разглежданата епоха. Истинският учен и мислител се интересува не от модното за момента като тема или проблематика, дори и да бъде изкушен да тръгне от него в творческото си вглъбяване в даден проблем, а търси измеренията на непреходно значимото, доказват творческите усилия на бъдещия изтъкнат наш хуманитарист. И не е чудно, че проф. Шишманов му предлага да стане основател на Катедрата по ориенталистика у нас. Отказът му забавя с десетилетия възхода ѝ, но позволява да израсне един от най-крупните ни литературни историци и фолклористи.

Широко скроен и с разностранни интереси, Михаил Арнаудов обогатява многопосочно българската наука и култура. Немаловажна част от градивните му амбиции, макар и косвено, са свързани и с областта на богословието, където той също дава своя авторски принос, за съжаление твърде слабо познат и досега.

Въпросът за приноса на акад. М. Арнаудов в българската богословска мисъл през XX в. се оказа много интересен за нас не само във връзка с така високо издържаната му и по отношение на религиознанието студия за будизма и древната индийска религия. Когато става дума за личността и творчеството на един учен от мащаба на М. Арнаудов, съвсем не е трудно да се открият негови приноси особено в една интердисциплинарна област като теологията, където основните направления на неговите богати научни интереси някъде много тясно се преплитат с религиознанието. Богословието като система от знания за Бога, религията и църквата представлява комплекс от редица науки, чиито основни извори са свещените книги. Богословските дисциплини често се позовават на постиженията на другите науки, особено на филологията (Братанов 2003: 3), историята и археологията. По един достоен начин за неговата скромност и високо научно равнище Арнаудов още в началото на XX в., а и през целия си дълъг и плодотворен творчески път допринася за развитието на идеята за академично богословие у нас и обогатява научно-богословското познание в областта на сравнителното религиознание, апологетиката, църковната история, пастирското богословие и други с изследванията си в областта на фолклора, литературата, литературната история, психологията на литературното творчество, историята на Българското възраждане, етнографията, историята на науката и научните институции.

Още в началото на творческия си път, когато М. Арнаудов отива малко встрани от основните си интереси и прави своето интересно и задълбочено проучване на една чисто религиозна проблематика, като ѝ „отделя много време и творчески усилия", той ни оставя една „популярна статия без претенции за изчерпателност", но написана така, че тя „и днес има значение за онези, които биха се интересували в България от индийска философия и будизъм" (Арнаудова 1977: 34)[1]. Като оставим настрани въпроса за това дали дълбоката вътрешна мотивация на автора съдържа някакви верски елементи, виждаме, че М. Арнаудов успява да бъде обективен като изследовател на тази според него нефилософска в основите си религия с атеистичен характер поради еклектичното ѝ учение, лишено не толкова от свръхестественост, колкото от богооткровеност (Арнаудов 1902: 249).

Въз основа предимно на немски специализирани източници, между които няколко френски, английски и руски в превод на немски език, и от християнски позиции, които му дават необходимата дистанция, още тук Арнаудов следва принципа на наблюдението, пълното отдаване и отъждествяването с това, което трябва да се познае и изобрази. Тази добродетел толкова на истинския учен, колкото и на истинския поет, за която той говори през 1911 г. в „Поетът като наблюдател" (Арнаудова 1977: 74; Знание, 1911), изисква и най-съвременната, каквато е например при Уонегън, постановка на проблемите от областта на митологията и религията, независимо от промяната на възгледите за тяхното взаимодействие. Адекватно на своя изследователски опит и на условията, които му предоставя неговата съвременност у нас и в чужбина, М. Арнаудов успява да запази равновесието между научната обективност и естественото

[1] В справочника на Богословския факултет за 2002 г. в препоръчителната литература по история на религиите има две заглавия на М. Арнаудов: „Буда и будизмът" (1902) и „Студии върху българските обреди и легенди" ч. 1—2 (1924).

чисто човешко пристрастие към своя изследователски предмет. Запитан от И. Арнаудова как дългогодишните му занимания с език и култура на древните източни народи са повлияли на общото му оформяне като литературен изследовател и фолклорист М. Арнаудов отговаря: „*Най-благотворно. Свикнах да гледам на фактите и теориите от едно по-високо историческо и хуманитарно разбиране, чуждо на тесногръдите специалисти, ограничили се само с близките и съвременни явления, и прилагах една сравнителна метода, която целеше да разкрие еднакво и причинните връзки, и психологическите основи на сродните поетически, религиозни и социални прояви*".

Това вероятно е било в сила още през април 1900 г., когато младият специализант изпраща от Берлин за публикуване в сп. „Български преглед", № 8—10, „Буда и будизмът, с поглед върху индийската религия преди него", а след прекъсването на списанието продължава поредицата през 1902 г. в сп. „Мисъл", № 1—5, със същото въведение, но под заглавие „Буда и будизмът". М. Арнаудов публикува тази своя студия във време, когато, въпреки съветите на проф. Шишманов, счита, че ориенталистиката все още няма място у нас, макар в чужбина тя да е част от дисциплинната структура на филологическите науки (Арнаудова 1977: 70). В студията си той прави уговорката, че нарастващият интерес към тази проблематика и въздействието ѝ в Европа и България предполага познаването ѝ у нас.

Но ученият смята също, че е рисковано да се надценява възможността този интерес да стане и религиозен за широк кръг от хора дори и от гледна точка на теософията. Същевременно в детайлите на изследването М. Арнаудов се спира на някои чисто богословски моменти като появата на хенотеизма между политеизъм, пантеизъм и монотеизъм. Като не пропуска да отбележи характерната за всичко индийско самобитност на ведийската религиозна система, авторът се спира на оригиналността, която става повод за обособяването ѝ (Арнаудов 1900: 97)[2]. Той изтъква чисто религиозния характер на химните на Ригведа, „по които учим тия богове", свързан с тяхната култова употреба (Арнаудов 1900: 99) да придружават жертвата, заемаща централното място във ведийския култ. Специално внимание е отделено на оформянето на аристокрацията от брахмани — жреци и мислители, което води до разслоение на касти (с неизяснен произход) и до момента, в който индийската религия под покровителството на жреческата каста достига най-висшия пункт на своето развитие. Арнаудов пояснява, вече и като фолклорист, че Ригведа не знае прераждането, характерно за много некултурни народи, но то би могло и да не е нещо ново в историята на индийската религия, а да е съществувало независимо и паралелно с официалното учение като низша митология, подобно на езическите обичаи покрай християнството (Арнаудов 1900: 89). Младият учен е впечатлен от безрадостната перспектива, която открива пред индиеца кръгът на безконечните повторни прераждания и от появата на идеята за освобождение от кармата чрез отричане от света и познание на Атман — едно начало на монотеизъм (Арнаудов 1900: 64—65, 71, 73—75).

В интерес на своята разработка изследователят вещо, но предпазливо навлиза в по-специални проблеми на историята и методологията на религиите и справедливо отграничава интересни моменти като липсата на идеята за пре-

[2] Посочва F. Max Muller като автор на разяснявания от него термин.

раждане в първоначалната индийска религия. Ученият обективно разкрива принципното преимущество на будизма — новаторски не като учение, а като популярен религиозен култ, сполучливо пригоден за широките маси със своята достъпност и с обособяването на личността на учителя. За да бъде обективен, Арнаудов подробно аргументира несъгласието си с възгледите на А. Шопенхауер за будизма, като ги отдава на увлечението на големия философ, дължащо се на ползването на некоректен и неиздържан в научно отношение латински превод не от оригиналния текст, а през персийския вариант. „*Доколкото има хора, които намират в будизма удовлетворение на своите религиозни потреби и желаят искрено разпространението на неговите идеи...*“, като специалист Арнаудов предполага, че „те са лица със сравнително висока духовна култура и сериозни етични възгледи“, за да приемат тази литературна форма (една чисто религиозна литература без исторически и други светски елемент) и нищетата на тази религиозна система що се отнася до изискванията на един модерен ум“ (Арнаудов 1900: 91—92). По същите причини авторът изразява несъгласие с оптимистичните възгледи дори и на Хартман за будизма. Дотук младият изследовател доказва значението на будизма от гледна точка на социологията на религиите, като говори за „религия, която от ден на ден придобива все по-голяма известност и извън кръга на тия, които я изповядват, или на ония, които проявяват само научни интереси към нея...“ и за „известността на една религия между широката публика, свързана с тогавашните естетически течения и симпатиите на известни кръгове от обществото...“ — това е и аргументацията на разглеждането на това вероизповедание и като система. От друга страна, за да бъде обективен, ученият не може да не обърне внимание на факта, че: „като предмет на религиозната история, обаче тя е несъмнено много важна (Арнаудов 1900).

В увода си в сп. „Мисъл“ през 1902 г. Арнаудов вече изтъква, че будизмът е религия на 40% от населението на земята, че интересът към нея се засилва, въпреки че в някои моменти на ученията си тя се оказва психологически неприемлива за европееца. Обещаващият млад учен е категоричен, че един образован човек трябва да бъде информиран за историята и основните характеристики на будизма. В една рецензия на превод на индийска религиозна поезия — „един малък епизод от Махабхарата“ от руски език[3], М. Арнаудов справедливо се спира на естетическата стойност на тази литература. Но като специалист и бъдещ критик той не пропуска да отбележи, че при несъмнената необходимост от наличието у нас на този вид литература в превод на български, качеството на превода и научната стойност на предговора са такива, че по-добре изобщо да не е било издавано.

Разбира се, идеята за будистко богословие[4] тогава все още трудно би се вписала в българския културен контекст. Дори съществуването на сравнител-

[3] Нал и Дамаянти, индийска повест, второ поправено издание. Превели от руски Ив. Моллов и Ив. Кепов. Библиотека „Отдих“, Кюстендил, 1902. — *Мисъл*, г. XII, 1902, № 10, с. 126.

[4] „*Църковен вестник*“ в № 30—31 и № 36 и 37 от 1903 г. отразява и теософския семинар в София и е представено изданието на будисткия катехизис на Х. Олкат със забележката на „К. Бр-въ“, че: „в него индийският будизъм е значително подсладен със съвременна наука и Шопенхауеровата философия.“ Появата на тази книга е присъствана с думите: „...само теософски и будистки катехизис не ни достигаха, но ето, че и такива си имаме!“

но религиознание като научна дисциплина паралелно с християнската апологетика се оказва несъвместимо с тогавашните разбирания за богословско образование и в рамките на Университета и поради това остава част от други хуманитарни дисциплини — както в случая индологията. Постепенно в някои определени кръгове у нас сравнителното религиознание започва да се възприема като една добра алтернатива на научния атеизъм и на традиционното православно богословие и религиозно образование.

От гледна точка на културната история на индийския народ, отразена в неговата религиозна литература, М. Арнаудов изтъква, че с това изследване нито иска да предрешава един въпрос, който тепърва излиза наяве, нито да обхване разностранните интереси към будизма, а само да даде няколко насоки за ориентирането по него и да покаже значението, което той придобива у нас извън студиите на учените. Полезната страна на този интерес е поощрението на научните изследвания у нас и обогатяването с важен принос (вклад) на **науката за религията** (Арнаудов 1900: 94—95). На такъв интересен за нас аспект на тези свои публикации авторът се спира по-конкретно още в началото на поредицата в сп. „Мисъл": „ *...будизмът показва за **тази наука** особености, каквито в други религии не се срещат и застъпва един своеобразен религиозен тип, плод на специфично индийски условия. И което е още по-важно, той ѝ дава, взет в свръзка с предходната религиозна епоха едва ли не едничкият пример на едно религиозно развитие, неспряно ни за момент в своето бавно течение (ток), неповлияно нито в един пункт от чужда намеса. Тук може **оная наука** да дойде до най-удовлетворителни резултати, като среща религиозната еволюция в големи черти и наблюдава чрез една дълга история комплицираната борба на факторите, които я движат.*"

Това не е единственото изследване на акад. Арнаудов на границата между фолклор, литература и литературна история, с което той прави принос към постепенното осмисляне у нас на необходимостта от религиознанието като научна дисциплина. Интересно е, че след като сам избира да се занимава с една тогава неизследвана и занемарена у нас част от цялостната системата на науката, той успешно осъществява преходите между религиознание и богословие, като примирява възникващите противоречия със средствата на научната добросъвестност. Неслучайно по-късно виждаме големия наш учен като автор на синодални издания и лектор на църковнопросветни мероприятия. Св. Синод цени и уважава предишния си опонент, който от обещаващ млад изследовател на източните литератури, чрез фолклора преминава в сферата на възрожденската история и литература и достига до психологията на литературното творчество. След специализациите си в чужбина за няколко десетилетия Арнаудов израства в една от най-авторитетните личности в българското общество и проявява уникалната си способност така скромно да критикува своите колеги и събратя, че да остане обичан заради справедливостта си.

По-късно след основаването на Богословския факултет в София през 1923 г. това спомага и постиженията му в областта на родната фолклористика да бъдат пълноценна предпоставка за развитие на научната мисъл — предимно в областта на апологетическото (основно) богословие, а в известна степен и в някои други дисциплини. Преобладаващото тогава духовно разбиране за целите на богословско образование на всички негови степени предполага по-определено конфесионално разграничение при подбора на учебни дисциплини, литература и методи на работа. Например през 1903 г. още в началото на първия

брой на „Църковен вестник", който по-късно става официален орган на Св. Синод на БПЦ, се подчертава, че научните занимания на свещеника могат да го откъснат от осъществяване на истинското му призвание — учителната, пастирска и богослужебна мисия на Църквата. Но за да се списва „Църковен вестник", се явява необходимостта и от научни статии, освен нравоучителните. През първата — 1900 г., те преобладават наред с преводите от руски и гръцки автори, които явно успяват да съчетават две призвания — идея, която не би трябвало да е чужда и на българското православно пастирско богословие и с времето става все по-актуална. През тези първи години на XX в. Екзарх Йосиф I, подтикнат от липсата на приемници, обмисля идеята за духовно образование на български клирици в Европа в инославни учебни заведения и в западни православни факултети (Танчев 2000: 104—138). Сам екзархът е учил в чужбина и има светско, а не богословско висше образование и изпълнява особено добре своето призвание и като духовник, и като общественик. Когато през 1940 г. М. Арнаудов по инициатива на Св. Синод пише своя труд, посветен на Екзарх Йосиф I[5] във връзка с юбилейните тържества по случай 100-годишнината от рождението му[6], анализът на епохата и портретът на личността на екзарха става не само извор на вдъхновение за вярващите и съществен принос в родната църковна история, но и образец на методология и стил. Биографията на Екзарх Йосиф, органично свързана с изследването на българската църковноисторическа проблематика[7], излиза в един труден за българската църква период, когато клириците губят предишния си авторитет пред своите пасоми — вярващия народ. Но тогава проблемът още не е толкова в секуларизацията на обществото, която рязко се засилва след 1944 г. По-скоро трудността е в тяхното колебание между светското и духовното в тяхното призвание[8], което Арнаудов донякъде откроява в тезата си за двете течения — революционно и просветителско при анализа на обществените процеси у нас през Възраждането. Този проблем е бил решаван от предишните поколения духовници в духа на възрожденските традиции. След революцията у нас имаме и руски клирици от мащаба на владика Серафим, от една страна, и на протопр. Г. Шавелски, от друга, като представител на по-модерното направление, които са за пример в това отношение. Така изключителният талант на М. Арнаудов да

[5] В предговора на книгата (с. VI — 5.2.1940 г.) е отбелязано, че тя е написана и излиза по почин на Св. Синод за продължаване на биографично-историческите му изследвания на видни духовници (за Неофит Хилендарски Бозвели — 1928 и за Иларион Макариополски — 1925), финансирани от съответните фондове.

[6] В *ЦВ*, № 27 от 28 юни 1940 г. е поместено заглавието в красива реклама на синодалните издания, с които разполага синодалната книжарница.

[7] В *ЦВ*, № 20 посочва: „Екзарх Йосиф и българската културна борба след създаването на Екзархията" от проф. М. Арнаудов, 1940, Изд. Св. Синод на Българската Църква. Доставя се от Св. Митрополии или от Синодалната книжарница на пл. Св. Неделя 17. Том I, 656 с. ц. 180 лв. (№ 21, 17 май 1940 е юбилеен). На с. 37 в книгата е отразена тогавашната необходимост от образовано и отговорно духовенство, както с духовно, така и със светско образование. Следващото издание през 1965 г. е редактирано и се ограничава до 306 с. — предимно биографичната част под заглавие „Живот и дело на Екзарх Йосиф".

[8] Подобна е тезата на Л. Любенова при анализа на биографичните документи на Екзарх Стефан.

анализира безпристрастно и добронамерено индивидуалността се оказва решаващ при написването на съчинения с приносен характер в областта на богословието. И днес, като четем неговите монографии, посветени на видни български духовници, големи български институции и важни исторически явления, ние можем да изведем много закономерности и да си изясним по-пълно редица факти и процеси от миналото и съвременността.

Важна причина за автор на тези трудове да бъде избран[9] М. Арнаудов е и научната му добросъвестност. Именно той е ученият, който има капацитета да проникне в тайните на човешката личност обективнонаучно и да разкрие същността на духовния и национален подвиг на един висш клирик, както и на мнозина изтъкнати наши поети, просветители и революционери. Като внимателен изследовател той има силата да насърчи, докато критикува, и по неусетен начин да изведе достойното за подражание у една личност тъкмо във времето, когато това е необходимо на обществото. Той проявява този свой стил на работа още в началото на научната си дейност и си дава сметка за него във всички моменти на творческия си път. Запитан за метода, следван от него при многобройните му проучвания, М. Арнаудов отговаря: „*Старал съм се да вземам хората и нещата във всичките им достъпни за мен измерения, а не едностранчиво или тенденциозно. Търсел съм винаги истината, каквато и да бъде тя, и за миг не съм си позволявал да подправям факти и мнения в угода на една предвзета идея. Не скривам възгледите си, оценките си, предпочитанията си, без обаче да ги смесвам с реалните отношения и с мисли или чувства на дейци и писатели, предмет на характеристиките ми. Съзнателната обективност е била ръководна максима на проучванията ми, а не скриваното пристрастие или желанието ми да налагам някак личните си предубеждения*“ (Арнаудова 1977: 115).

През 1903 г. със статията си „Библията и новите вавилонски разкопки“ в № 6 на сп. „Мисъл“ младият учен повдига полемика, отразена широко в № 30, 31, 33, 34, 36 и 37 на „Църковен вестник“. Българските църковно-богословски среди отговарят на обвинението в „обскурантизъм и ипокризия под вид на благочестие...“, като поместват статия на руския проф. Рубински. Едва след откриването през 1923 г. на Богословския факултет към СДУ проф. Ив. Марковски като представител на българската старозаветната библеистика и библейска археология започва да пише сериозни студии, свързани с повдигнатия въпрос за отношението между разкопките във Вавилон и Библията.

Предмет на полемиката у нас са не само разкопките на древния Вавилон, които „Църковен вестник“ отразява още през 1900 г. в превод от чужди

[9] *ЦВ*, № 20, 10 май 1940, *Окръжно послание* № 3380/4.5.1940 (подписано от наместник-председателя на Св. Синод — Видински митрополит Неофит) за достойното отпразнуване на 100-годишнината от рождението на Екзарх Йосиф I, предвижда издаването на юбилейна книга, възложена от Св. Синод на проф. М. Арнаудов и излязла от печат към деня на честването: 19 май — Неделя на Разслабления — четвърта след Великден; поради тревожните времена официалното честване е невъзможно, но се предвиждат публикации в светския и църковен печат (на 19 май) и сказки в училищата (на 18 май), както и беседи в православните християнски братства. В окръжното се посочва и литературата, по която да се подготвят материалите за изброените мероприятия — сред няколкото източника на първо място е новоизлязлата книга, а на трето и пето са изданията за Иларион Макариополски (1925) и Климент Търновски от 1927 г.

списания. Конкретната причина е „сензацията и горещата полемика в лагера на теолозите" след известните речи на проф. Делич по повод на новите открития: тя е в духа на отрицателната библейска критика, характерна за протестантизма и неприемлива тогава за православието дори като научна теза, която може да бъде атакувана. Ученият е поканен да произнесе реч отново в присъствие на императора, който впоследствие взима официално становище по повдигнатите въпроси и накрая е отбелязана увереността на Делич, която затъмнява факта, че той не казва всъщност нещо непознато за науката. Тези подробности не убягват и на М. Арнаудов, независимо от това, че при обучението си в Германия той може да е изпитвал известно реформаторско влияние. Но това не се отразява на неговата научна добросъвестност нито през 1903 г., нито по-късно, когато през 1907 г. той отново се връща към този въпрос в една своя студия (Арнаудов 1907), също плод на голямата му ерудиция в областта на ориенталистиката.

Според Арнаудов Библията — тази „малка библиотека от разнообразен състав..." — е причината да се изтъкват резултатите от разкопките във Вавилон сред многото научни открития, добити с упорен труд, но неполучили такава популярност, макар да са важен принос в съкровищницата на човешкото знание. Тук ученият засяга именно значението на светските и духовните фактори, определящи мястото и характера на богословието в системата на хуманитарните научни дисциплини. Той противопоставя авторитета на един известен западен учен на „ония, които се мислят призвани да бдят за неприкосновеността на библейското предание и в които често се крият, под маската на искрено възмущение и благочестие, само обскурантизъм и ипокризия" на фона на научните спорове между двете насоки в библеистиката и социалния отзвук на новото познание, „което не може да мине като твърдо убеждение в умовете на хората, без да извика отпор в родните богословски среди, критикувани и от Арнаудов. „Пр. К." в лицето на „Църковен вестник" отговаря на публикацията в сп. „Български преглед", като цитира донякъде увода ѝ с увереност, че: *„...г. Арнаудов преди да говори за обскурантизъм и пр., трябваше да се запознае с трудовете на „ония, които се мислят призвани..." и там няма да намери никакъв „обскурантизъм"*.

„Църковен вестник" пропуска да цитира една много важна уговорка, която прави М. Арнаудов след мекото обвинение, а именно: *„Че работата на учения не цели да подкопава вярата, че напротив той иска да я спаси от нечисти примеси, за да я доведе в хармония с нашите нови знания, за това те умишлено премълчават и говорят за светотатство и атеизъм."*

И това става един от принципите, към които той се придържа по-късно в творчеството си.

Уводните му думи към статията завършват с изложение на целите и задачите на публикацията: *„Ние нямаме намерение да излагаме тук историята на повдигнатите въпроси, нито да изчерпим материята до подробности. Ще изтъкнем само най-важното, доколкото то представлява общ интерес"* (Арнаудов 1903: 395).

М. Арнаудов се старае да бъде обективен, като изтъква огромното значение на Вавилонската култура в древността и като посочва трудността на историческото засвидетелстване на най-древните времена. Той преминава към една най-обща аналогия на вавилонските и библейските литературни източници, без да избегне тезата за несъгласие на естествените науки с библейското

сказание, застъпвайки позицията си и на фолклорист (за връзката на устна и писмена традиция), и на литературен историк. Той набелязва някои задачи пред богословската наука, настоявайки за методология, която не винаги предполага боговдъхновеност на източника — поне не във всичките му аспекти. Предвид перспективата за бъдещи изследвания в тази насока и у нас Арнаудов цитира може би най-крайния от определен вид църковна гледна точка, но справедлив чисто научно възглед на Делич: „*...нека не се придържаме сляпо в остарели, научно преодолени догми, от страх, че вярата ни в Бога и истинската религиозност ще пострадат от това...*"; „*Но и реформацията е само един етап по пътя на правдата, поставена нам за цел от Бога. Към него се стремим всички ний в смирение, но с всички средства на свободното научно изследване*" (Арнаудов 1903: 395).

Най-важното, което богословите се виждат принудени да изложат и обосноват подробно, е общоизвестната в църковните среди аргументация, че: „*Откакто са открити клинописните текстове им се придава много важно значение при апологията на откровения характер на Библията – от разни страни учените пишат много посветено на тази апология, (повтаряйки изречението за викащите библейски камъни). Увлечението стига дотам, че клинообразните надписи получават по-голям авторитет от Библията. Речта на проф. Делич показва за нашите църковници, че асиролозите в недалечно бъдеще могат да се превърнат от съюзници на Библията в нейни врагове. Изводът е, че авторитетът на Библията не трябва да се засвидетелства изобщо с нещо, което лежи извън самата Библия и зад пределите на църковното съзнание.*"

Така М. Арнаудов още преди да обхване в своето изследователско пространство и областта на църковната история, мотивира развитието на българските изследователи в една област, която на пръв поглед е извън полето на научните му интереси[10]. И ако в студията си за будизма той обяснява паралелите с Библията с „еднаквата психическа организация на човека по всички части на земното кълбо", в „Библията и новите вавилонски разкопки" той, по съвест или може би под влияние на отзвука от работата му у нас[11], посочва Библията, респ. богословието за причина на оживения обществен интерес към научните открития. „*Може ли християнският свят да стои равнодушен пред това зрелище? Могат ли да се игнорират факти, които се врязват дълбоко в сърцата на верующите и правят епоха в разбирането и оценката на Ветхия Завет?*"

[10] Стефан Цанков. БПЦ от Освобождението до настояще време. – *ГСУ БФ*, т. XVI, 1938—1939, с. 213, споменава М. Арнаудов сред църковните историци, като изтъква, че в областта на богословската наука у нас започва да се работи най-рано и се постига най-много. В справочника на БФ за 2002 г. в препоръчителната литература по История на БПЦ на с. 192, от М. Арнаудов са дадени: Братя Миладинови (1969), Документи по Българското възраждане (1957), Живот и дейност на Екзарх Йосиф (1965), Неофит Хилендарски — Бозвели (1971—1972), Паисий Хилендарски (1972). Както вече беше споменато, на с. 144 по история на религиите са посочени две: „Буда и будизмът" (1902) и „Студии върху българските обреди и легенди" (1924).

[11] За което д.и.н. Н. Савов ни насочи към отзива на проф. Шишманов, отразен в кореспонденцията им.

В студията си за будизма, завършвайки биографията на Сакямуни, Арнаудов се беше спрял на същия проблем, който „в началото на века вълнува литературните кръгове, заинтересувани от религиозни въпроси", а именно — неправилното датиране на паметниците и близостта на евангелските разкази за Христа с някои от легендите за Буда (което в богословската литература покъсно се свързва със системата от предобрази в старозаветните пророчески книги, изследвани у нас от Марковски, Царев, Шиваров, Вълчанов и др. Тук изследователят отразява несполучливия опит на Сайдел да потвърди с обяснения предположението си, което не е доказано с научни доводи и не следва „да се нагласи..." (Арнаудов 1902: 400). Арнаудов, от своя страна, отдава споменатата закономерност на „еднаквата психическа организация на човека по всички части на земното кълбо".

Подобни интересни моменти от влиянието на творческата работа на М. Арнаудов в областта на българската богословска мисъл вероятно могат да се открият през всички етапи на неговата научна дейност[12]. Тук само споменаваме статията му върху разкопките в Месопотамия, която би могла да се отнесе към областта на библейската археология; не отделяме специално внимание на изследванията му в областта на българската възрожденска църковна история, излезли от Синодалното издателство през най-силния творчески период на учения и впоследствие преиздадени след най-тежките години от живота му и при необходимата за тогавашните условия редакция. Предмет на следващи проучвания остава връзката на изтъкнатия български хуманитарист със съдържанието на църковнобогословския печат у нас, особено през историческия период, който може би още не е достатъчно далеч във времето, за да бъде осветлен от необходимата дистанция.

Ценни са изводите от работата на Арнаудов като декан на Историко-филологическия факултет (1921—1922) и ректор на СДУ (1935—1936), председател на историко-филологическия клон на БАН (1940—1943), министър на просветата (1944) и на други важни административни длъжности, както и непроучените резултати от близкото му сътрудничество с патриарх Кирил и дейността му преди неговата научна реабилитация и преиздаването на някои негови произведения и новите му постижения, когато той се завръща във фолклора, но не и към литературната история.

Например в сп. „Духовна култура" са публикувани части от „Творческата личност в литературата" — академичната реч на М. Арнаудов като ректор на университета, „посветена на проблема за гений и вдъхновение в изкуството" и „изградена в съгласие с всички данни на литературната наука и с новите методи на психологическите изследвания". Отделено е внимание на онази част от изложението, където се говори „по блестящ начин" за мистика в проблема за творческата личност според теорията за подсъзнателния фактор при художественото и научно откритие, която ни отвежда към тайната на живота и „онова религиозно, което образува най-дълбоката основа на всяка религия и на всяко познание, именно преодоляването на земното".

[12] Благодарение на Васил Балевски този материал в рамките на по-обширната заявена от нас тема за конференцията съсредоточихме предимно върху ценните студии на М. Арнаудов за будизма.

Като ректор на Софийския университет (1935—1936 г.) М. Арнаудов изтъква в една своя реч (Георгов 1974: 503), че „главната цел на студента е неговата научна подготовка[13], а през 1939 г. в своята история на СДУ (Арнаудов 1939: 624) споменава, че в комисии за изработване на правилниците за хабилитация от името на Богословския факултет е отправено неприемливо предложение да се признават разработки, за които вече са присъдени научни звания, при кандидатстване за доцентура. Предмет на бъдещи проучвания остава виждането на М. Арнаудов за дейността на Богословския факултет. Неговото отношение към въпросите на богословското образование през Възраждането проличава в предговора[14], който той написва към биографичната книга за Недьо Жеков[15], написана от Ал. Н. Жеков под псевдоним Ал. Беровски[16]. Излизането на книгата през май 1939 г. е отразено с рецензия в „Духовна култура", като се отделя специално внимание на основателя и първи ректор на първата висша богословска школа у нас — в Лясковския манастир „Св. св. Петър и Павел", открита на 11.5.1874 г. при Търновска св. Митрополия под покровителството на бележити наши духовници. В предговора М. Арнаудов благодари на автора за хубавата биография на този незаслужено забравен достоен възрожденец и характеризира изданието като една нова страница от историята на ранното българско богословско образование. На няколко страници М. Арнаудов успява да ни представи личността на Н. Жеков, като благодари на автора за интересната, добре подредена и вещо написана биография, с която се е запознал още в ръкопис и която е само начало на проучването на тази несправедливо забравена

[13] *Студентска борба*, г. X, № 2, 10 декември 1935.

[14] Някои от материалите от и за М. Арнаудов в църковната периодика открихме със съдействие на Д. Димитров, докторант в КМНЦ — БАН, който изследва печатните издания на Типика в България. (Н. Жеков изготвя одобрения от Св. Синод на БПЦ Типик от 1890 г., който е в богослужебна употреба и до наши дни.)

[15] В *ДК*, 1939, № 5—6.

[16] В каталога на НБ „Св. св. Кирил и Методий" авторът е даден според: Ив. Богданов, Речник на българските псевдоними. В *ДК* 1939, № 3—4, откриваме отзив за Ал. Беровски — „многообещаващ млад наш писател" и книгата му „За Разпнатия" от библиотека „Светци" за хубавото ѝ съдържание и извънредно хубавия, богат и цветист художествен език и за „прекрасната идея за предаването в художествени разкази на житията на някои светци на православната църква". Други произведения на Ал. Н. Жеков (Ал. Беровски) освен споменатата: „Първият ректор на първата богословска школа в България — Недьо Н. Жеков по случай 100 години от рождението му" (1939) са още: „Един светилник в миналото — църквата и патриаршеският манастир „Св. Троица" при Търново и великите му основатели Теодосий Търновски и патриарх Евтимий" (1936), Ал. Н. Жеков и В. Добринов. „Бюджет, отчетност и контрол на църковните учреждения. Служебно систематично ръководство за председателите на църковни настоятелства" (1936), „Църква и интелигенция", изд. Съюз на служителите под ведомството на българската църква (1932), „Идеали и дела на интелигенцията ни" — политико-исторически очерк, предговор от Соф. Митроп. Стефан (1929), „Нашите храмове. Произход и смисъл" (1927), „Възникване на манастирите в България и културно-научното им значение" (1926), „На борците в Дряновския манастир. По случай 50 години от Априлското въстание 1876". Предговор (с. III—VII) от проф. М. Арнаудов, Издава комитет за отпразнуване на 50-годишнината на въстанието в Дряновския манастир и в I Търновски революционен окръг. (Търново 1926), „Светлите фигури на търновските йерарси" (1921).

значителна личност — твърде известният за своето време предосвобожденски просветител — един от градителите на светското и духовното образование у нас през Възраждането.

В предговор на друга книга, която е излязла тринадесет години преди това, но под истинското име на автора М. Арнаудов, като разделя изложението си на две части, успява да въведе читателя на юбилейното издание в атмосферата на една епоха, изпълнена с величави събития. След това на този фон се представя самата книга като успешно изпълнена задача на автора да очертае въстанието в Търновски окръг и по-специално в Дряновския манастир, чиято защита е такава рядкост и в общата история и извор на вдъхновение и патриотизъм. Арнаудов изтъква, че човек не може да следи без дълбоко вълнение събитията, отразени в този хубав труд, и накрая призовава „*да ценим подвига на героите*“ и „*нека по-младите четат тая книга усърдно*“ — „*нашите синове трябва по-често да се връщат към тези епизоди от историята, които ни припомнят героични подвизи*“.

Тук още отначало М. Арнаудов разкрива своята важна теза за двете насоки на възрожденските процеси и групирането на великите им представители в две категории: революционери и просветители, първите от които са напредничави, революционно настроени, с немирен дух, изпитват непримирима вражда и омраза, борят се смело и безогледно, като страстно призовават другите — умерено бавно, но сигурно крачещи напред. Двете тенденции в тяхната мотивация да се присъединят към дадена среда авторът отдава на личния или колективен дух и предразположение, а не на случаен избор по двата пътя — революционен и еволюционен — към постигането на една и съща обща цел — националния идеал. Двете тенденции се кръстосват често и в една и съща личност, сменят се или съжителстват едновременно и са еднакво и естествено оправдани, имат своите предимства и слабости, методите им са еднакво законни и полезни от гледище на сложния исторически процес. Неуместно е да се спори кой има право и кой по-големи заслуги. Същият поляритет на чувства и идеи е характерен и за съседните ни народи[17].

Освен всичко друго М. Арнаудов умее да представи своята работа по един скромен и в същото време задълбочен начин, като в предговорите на своите трудове успява така да изложи своята мотивация по написването на книгата, че да грабне вниманието на читателите ѝ, като ги заинтригува да я четат с голямо внимание и съпричастност. Интересно е, че неговото проблемно поле обхваща областта на българската църковната история там, където тя е най-свързана с държавната. Това пренася огромния авторитет на големия наш учен в сферата на богословската наука, където, според Ст. Цанков (Цанков 1938—1939: 213), у нас най-рано започва да се работи и най-вече се постига в областта на българската църковната история (тук Арнаудов е изброен сред църковните историци), след което се изтъква значимостта за богословската наука на трудовете на преподавателите от Богословския факултет. Уважението към особения принос на М. Арнаудов тук проличава в това как Ст. Цанков цитира задълбочените му проучвания на личностите на видните ни духовници, когато дава допълнителна литература към кратките биографии на българските мит-

[17] Вж. предговора.

рополити и особено когато иска да открои по достоен начин ярките личности в общата характеристика на отделните владици (Цанков 1938—1939: 36).

Но там, където сам Арнаудов преценява тези свои текстове, ясно си личи чистата обективност, към която той винаги се е стремил в оценките си, както беше вече споменато. Авторът се старае да избегне чувството на удовлетворение от резултатите на своята работа и ни дава усещането за равносметка. В една от студиите си с определено приносен характер той загатва за незавършеност на труда си — „*предвид на продължаващото обнародване на документи, тя е само един етап по пътя на създаването на пълна и обективна история на Екзархията след 1878 г., която в известна степен е история на българските народни съдбини и на българската държава*“ (Арнаудов 1944: 3).

През 1940 г. срещаме името на М. Арнаудов, тогава редовен професор, като ръководител-лектор на шестия учителски курс за подготовка на ръководители на детски християнски дружества и диригенти на църковни хорове в Доростоло-Червенска епархия под върховното наблюдение на митрополит Михаил и непосредственото ръководство на протосингела архимандрит Симеон. Тук М. Арнаудов, наред със сказките на местни богослови и практически беседи с деца, изнася сказки върху епохата на Възраждането пред сто курсисти — учители и свещеници в Русенското училище „Братя Миладинови“. Основната идея на духовенството е сътрудничество с учителството, което има важна координираща роля за сближаване на църквата и училището в работата им за благото на българския народ (Павлов 1940). Първата лекция на уважавания учен върху общата тема „Създатели на българския дух“ е „Българският черковнонационален въпрос от Неофит Бозвели до Екзарх Йосиф“. Сказките са посрещнати с голям интерес в „*изпълнената с красота и миловидност обстановка под сянката на тридесетгодишни дървета в двора на училището*“ поради „*вещината на един преизпълнен от знания увлекателен събеседник-професор, който задържа будно вниманието на слушателите*“. „*Възрожденците биват обрисувани със своите дребни постъпки и велики дела като величави образи на мисъл и дело, които всички са били вдъхновявани от един велик идеал: да имат свободна и културна България.*“ Тук М. Арнаудов застъпва основната теза на своите изследвания в областта на възрожденската литература, че родните ни възрожденци са здраво обединени около тази цел, въпреки че виждат постигането ѝ по различни пътища. „Църковен вестник“ отразява и темите на сказките, като поставя акцент върху задачите на българската интелигенция, в конкретния исторически момент (Павлов 1940).

Десетилетия след най-зрелите изяви на учения в областта на църковната история в № 1 на сп. „Духовна култура“ за 1957 г. откриваме на две места името на М. Арнаудов — като рецензент и като автор на материал със заглавие: „Вяра и поезия в народните песни за Коледа“, който се отнася до няколко направления на богословието — изкуство, история и др. В църковната преса той пише, че: „*Християнството, което наследява от езическата епоха всички ценни културни придобивки, не е могло да затрие лесно старите празници обикнати от народа... и много от тях е търпяло по неволя.*“

Като цитира св. Йоан Златоуст, че е честит да види как „езичници и християни се съгласяват в празнуването на деня, макар да схващат по различен начин предмета“, той уточнява, че: „*при невъзможност да бъдат изкоренени езическите традиции, християнството ги поставя под закрилата на църквата, придавайки им друго значение; или пък облича библейските оби-*

чаи в една нова форма, по близка до наследените от старината навици, с които се постига една своеобразна амалгама от християнство и езичество, от възвишено и профанно" (Арнаудов 1957).

В произведенията на М. Арнаудов ясно проличава, че авторът познава много задълбочено стойността на тези паралели, които срещаме и в ранните, и в по-късните му изследвания, и като ориенталист, и като фолклорист — аналогии, ценни както за християнската апологетика, така и за сравнителното религиознание.

Оказва се, че за един учен на такова ниво е напълно възможно на различни етапи от своето интензивно развитие и при отделни моменти от своите изследвания да навлиза успешно в историята на религиите, старозаветната библеистика, отрицателната библейска критика, еортологията, църковната история, църковната литература, практическата църковнопросветна дейност и др. Не само огромната ерудиция, разностранните научни интереси и големият авторитет са причина М. Арнаудов да допринесе за развитие на интердисциплинарната област теология, обогатявайки българското ѝ лице, и не само в периода 1923—1953 г., когато тя е най-благоприятно поставена, но и в годините на изпитание и принудително преосмисляне на светските и духовните ѝ аспекти. Възможно е след като след време се състави още по-пълната картина на живота и творчеството на акад. Арнаудов, тези подробности да се окажат несъществена част от основната му научна дейност. Но по-задълбоченото проучване на водещите вътрешни принципи и извеждането на общата логика на развитие на неговия дълъг жизнен и творчески път си остава особено значимо в историко-научен план. Донякъде скрити за нас, поради нежеланието за автобиография, и твърде добре систематизирани лично от Арнаудов в литературната анкета изводи само загатват за определена вътрешна мотивация и най-вече за адекватна нагласа и подход към богословието като пълноценна част от системата на хуманитарните науки. Може би един ден биографиите на близките сътрудници и последователи на учения ще засегнат и тези интересни, но може би не толкова съществени данни за автора на едно забележително по обем, значимост и стил научно творчество.

В края на своя дълъг жизнен и творчески път М. Арнаудов казва, че се брои за човек на миналото, а не на настоящето, но в много свои тези днес той може да се окаже много по-съвременен и от най-новите представители на академичното богословие у нас. Това може да се дължи на неговия огромен талант и заряд за работа и на други лични качества. Сред външните фактори остават застоят в развитието на богословската мисъл през периода от отделянето на Богословския факултет от Софийския университет за четири десетилетия и обособяването му в Духовна академия, ограничена в развитието и дейността си поради идеологически причини. Друга причина за слабия отзвук на разглежданите тук изследвания е, че напредничавите насоки на работа на един новатор в науката, какъвто е акад. Арнаудов, по-късно се оценяват от позициите на разделянето на религия и митология и поставянето на религията на второстепенно място под влияние на марксизма. Но това сякаш не се отразява съществено на творчеството на големия фолклорист и литератор. Ако внимателно се вгледаме в това как са редактирани неговите книги при преиздаването им, бихме могли да открием някои неточности, особено когато се касае за образа на духовни лица.

Но може би най-решаващият фактор все пак се оказват двете удивителни добродетели на учения: справедливостта в научната обективност и скромност-

та — видима и вътрешно добре обоснована (Арнаудова 1977: 78). За извънредно великодушната критика той сам признава, че реалистично-критичният му подход винаги е бил далеч от научен фидеизъм и че е изпълнявал дълга си с дълбоко чувство на отговорност. До края на живота си акад. Арнаудов се стеснява от положителните отзиви и оценки за цялото му научно дело и не написва своя биография, може би не толкова поради нежелание да споделя дълбоко лични неща, колкото от опасения да не би без да иска да се изтъкне и да не би да преувеличи приносите си от любов и пристрастие към изследваните от него проблеми (Арнаудова 1977: 77). Сигурно ако наистина би искал някога да даде оценка на цялостното си творчество, този толкова задълбочен изследовател в областта на българската етнография, какъвто българската наука не е познавала дотогава, но не знае и до днес, би казал по християнски: „Направих онова, което бях длъжен" пред науката и обществото.

ЛИТЕРАТУРА

Арнаудов 1957: Арнаудов, М. Вяра и поезия в народните песни за Коледа. — *Духовна култура*, 1957, № 1.

Арнаудов 1944: Арнаудов, М. Към историята на Българската Екзархия. I. — ГСУ, 1944.

Арнаудов 1940: Арнаудов, М. Екзарх Йосиф и българската културна борба след създаването на Екзархията. Т. I. С., Св. синод на БПЦ, 1940.

Арнаудов 1939: Арнаудов, М. История на СУ „Св. Климент Охридски" през първото му полустолетие. С., 1939.

Арнаудов 1935: Арнаудов, М. Творческата личност в литературата. — *Духовна култура*, 1935, № 66, 299—301.

Арнаудов 1907: Арнаудов, М. Разкопки и открития в Месопотамия. — *Годишник* на III мъжка гимназия, С., 1907.

Арнаудов 1903: Арнаудов, М. Вавилон и Библията. — *Мисъл*. Литературно-обществено списание под ред. на Д-р К. Кръстев, С., печ. Св. София, г. XIII, 1903, № 6.

Арнаудов 1902: Арнаудов, М. Критика: Нал и Дамаянти, индийска повест, Второ поправено издание. Превели от руски Ив. Моллов и Ив. Кепов. Библиотека „Отдих", Кюстендил, 1902. — *Мисъл*. Литературно-обществено списание под ред. на д-р К. Кръстев, г. XII, С., печ. Св. София, 1902, № 10, 26—28.

Арнаудов 1902: Арнаудов, М. Буда и будизмът. — *Мисъл*, г. XII, 1902, № 1—5.

Арнаудов 1900: Арнаудов, М. Буда и будизмът, с поглед върху индийската религия преди него. — *Български преглед*. Списание за наука, литература и обществен живот. Изд. д-во „Общи труд", г. VI, 1900, № 8.

Арнаудова 1977: Арнаудова, Искра. Михаил Арнаудов — човекът и ученият. Литературна анкета и характеристика. С., 1977.

Духовна култура. Месечно списание за религия, философия, наука и изкуство. 1939, № 3—4, 5—6.

Знание, 1911, № 1.

Павлов 1940: Павлов, Й. Шести учителски курс в Русе. — *Църковен* вестник, № 31, 26 юли 1940, СУ „Св. Климент Охридски", Богословския факултет, Справочник за 2002.

Танчев 2000: Танчев, Ив. Болгарское присутстве в иностранных духовных (восточно-православных) учебных заведениях (1878—1912). — *Bulgarian Historical Review*, № 1—2, 2000, 104—138.

Цанков 1938: Цанков, Ст. БПЦ от Освобождението до настояще време. — ГСУ БФ, т. XVI, 1938—1939.

Църковен вестник. № 20, 10 май 1940, № 21, 17 май 1940 (юбилеен).

Георгов 1974: Георгов, Иван. Алманах на СУ. С., 1974, с. 503.

ЛИЧНАТА БИБЛИОТЕКА НА АКАД. МИХАИЛ АРНАУДОВ

Елена Георгиева

Представянето на библиотеката на акад. М. Арнаудов има определен принос към изучаването на творческия път на бележития български учен и подпомага всестранния поглед върху личността му. Библиотеката носи отпечатъка на личността на учения и човека Михаил Арнаудов. Тя е библиотека и научна, и специална, и читателска, събирана по вкуса и научните интереси на притежателя ѝ. С нейните комуникативни функции като библиотека на активен деятел на науката и културата, ерудиран учен, с енциклопедични интереси, владеещ много езици, основателно може да бъде наречена „БИБЛИОТЕКА—ЛИЧНОСТ", защото кръгът от интереси и областите на задълбочено четене са важни средства за характеризиране на неговата личност и активен обществен живот. Такъв тип библиотека с всички нейни структурни и семантични характеристики има национално значение с представата, която тази библиотека гради за българската културна история за периода от края на XIX в. до 70-те години на XX в.

Книгите от личната библиотека представят научноизследователските, книжовните, литературните, обществените и културните интереси на видния български учен и репрезентират богатството и ерудираността на личността му. Библиотеката поразява с разнообразието на тематиката, което свидетелства за необикновено широкия диапазон на интересите на притежателя ѝ, за неговите дълбоки познания в разнообразни области на българската и европейската наука и култура. Най-точна характеристика на личността и учения Михаил Арнаудов дава д-р Кирил Кръстев по повод 60-годишния му юбилей в беседа, прочетена през 1938 г. в Париж: „*представител на интелигентния, академично образован българин, който също така, както стои здраво на народностна основа, изравнява понятието българин с най-високата представа за понятието културен европеец... Културният замах у М. Арнаудов е една естествена и жива стихия... Тази културност у него обаче не е изкуствена, не е позьорска: той я носи не само в ума си, но и в сърцето си... Той е роден аристократ по дух... Михаил Арнаудов е напълно светски човек, той е в културно напрежение, в обществената динамика... той е жизнен, буден, всякога с отношение към нещата. Като явление той се сродява с покойния проф. Ив. Шишманов, който също беше едно от олицетворенията на европеизма у нас, и с когото имат и общи интереси*" (Кръстев 1939: 550—553).

Крупното и многостранно дело на акад. Михаил Арнаудов го утвърждава като един от най-значителните представители на българското литературознание и фолклористика, на научния и обществен живот за повече от 80 години творческа дейност (Гечева 2000). Литературен историк и теоретик, фолклорист

и етнограф, преподавател и редактор — М. Арнаудов попълва своята лична библиотека с научна литература от областите, в които работи, сродни дисциплини и художествена литература.

През 1973 г., по повод своята 95-годишнина, акад. Михаил Арнаудов предава по-голяма част от личната си библиотека в притежание на Регионална библиотека „Любен Каравелов" в родния си град Русе. Книжната сбирка се обособява като самостоятелен фонд в Русенската библиотека под наименованието „Фонд Михаил Арнаудов", а номинантите „Фонд Михаил Арнаудов" и „Библиотека Михаил Арнаудов" се употребяват смислово равнозначно. Този фонд се отбелязва в летописа на Русенската библиотека като дарение, защото изплатените 12 000 лв. същата година не могат да покрият стойността и ценността на значимия брой книжни материали. Фондът наброява 6524 единици документи: авторските ръкописи за Софроний Врачански и Любен Каравелов, 5194 заглавия на книги и отпечатъци, 223 периодични издания, ръкописни материали, снимки, писменото бюро, стол и мастилница на учения, гипсови отливки: на Лаокоон и посмъртната маска на П. К. Яворов, поздравителни адреси към акад. М. Арнаудов.

„Библиотека Михаил Арнаудов" е представена в автоматизирана база данни, която наброява 4858 записа, групирани като база данни „Книги" и база данни „Периодика". Описанието на материалите в библиотеката е във вид на електронен каталог и допълнително отразява наличието на: автографи на самия учен; автографи адресирани до М. Арнаудов; маргинални бележки по книгите, разкриващи неговото интелектуално общуване с литературния материал.

Значението на тази библиотека се определя не толкова от значителния си брой книжни материали, колкото от съдържателната страна на тези книги и периодични издания.

Ценността на личната библиотека на акад. М. Арнаудов е с разнопосочни измерения: историческо свидетелство за цяла епоха в интелектуалните търсения на българския научен и културен елит; автентично фактологическо разкриване на механизма на създаване, изграждане на тази ценна книжна колекция; идейни търсения, научни интереси, монолитно творчество на бележития учен; интелектуални и житейски контакти на учения с учени, писатели, дейци на българската и европейската култура. Тази библиотека респектира и удивлява с богатството на тематика и проблематика, свързани с възхода на националната ни културно-литературна мисъл.

Други несъмнени достойнства на библиотеката са многото книги и периодични издания, снабдени с многобройни ръкописни бележки и допълнения от коментарен, библиографски, справочен и уточняващ характер. Това се отнася не само за разкриване имената на авторите на книги, статии и други а и за историята на изданията, биографиите на техните автори, за начина, по който дадена книга е постъпила в библиотеката на акад. М. Арнаудов.

Друго достойнство на тази библиотека е отличното състояние, в което е запазена цялата колекция. Това е факт, който доказва уважението на М. Арнаудов към книгата като комуникативно средство. Книгата е заемала особено място в живота на човека и учения М. Арнаудов. „Четях неуморно, през всичкото си посвободно време, верен на един навик — да ценя времето си, от който бих искал да не се отклонявам дори и днес", споделя в интервю осемдесет и девет годишният учен (Богданов 1937: 24). Книгите са били за учения и приятели, и помощ-

ници в работата, и „верни вечни спътници" (Арнаудова 1977). Независимо от превратностите на съдбата, съден от „народния съд" през 1944 г. заради поста министър на Народното просвещение в кабинета на Багрянов, освободен през 1946 г. по настояване на руския историк Н. Державин, от чиито трудове М. Арнаудов притежава 4 заглавия, издадени в периода 1932—1935 г., М. Арнаудов не престава да работи и чете дори когато е в затвора. За това свидетелстват книгите, които носят печат и разрешителен текст от директора на затвора от 1945 г.: „Българският дух през вековете" на Ст. Аврамов (1944) с автограф от автора, издания на френски език: La Rochelle, Dr., „Ecrits de Jeunesse" (1941) с автограф от дъщерята на учения и нейния съпруг; Kirkoff, K. La politique Allemande et les problemes balkaniques de 1870à 1939. T. 1 (1940). След освобождаването от затвора М. Арнаудов работи в Института за литература при БАН, академик, член на Украинската академия „Шевченко", на Унгарската научна академия „Петьофи", почетен доктор на университетите в Хайделберг и Мюнстер. Неедноkратно съратници, приятели, колеги, ученици на акад. М. Арнаудов са описвали с възхищение неговия работен кабинет: „Отляво е библиотеката му, отрупана със стари и нови книги. Само неговите произведения заемат цели два рафта. В ъгъла миндер, застлан по „русенски с меко червено вълнено кебе, на което столетникът си отпочива след усилена работа над книгите" (Бръзицов 1978).

Значението на личната библиотека на акад. М. Арнаудов се определя по различни признаци: съдържание, език, хронологични граници и др. Библиотеката по съдържание се оценява в две направления: **лично творчество** на М. Арнаудов — монографии, обобщени изследвания, студии, статии и други трудове — 390 екз. за периода 1905—1972 г. — и **лична библиотека** — печатни материали негово притежание: 4650 екз. книги и 223 заглавия периодични издания в хронологическите граници 1806—1974 г.

Всички материали по типология разделяме на научни публикации — 3695 и художествена литература — 1261, по вид на подвързията — с твърда 1371. Върху подвързията на някои от екземплярите е изписано: М. Арнаудов, Арнаудов, МА, проф. М. Арнаудов, M. Arnaudoff. От общото количество печатни материали в библиотеката на М. Арнаудов с неразрязани страници са 1434 тома. Ерудицията и езиковата подготовка на учения позволяват ползване и набавяне на литература на 25 езика, само периодичните издания са на 14 езика, всички европейски, индийски, санскритски и др., като на български език са 2961 книги и 139 заглавия периодични издания. Богатата документалност на изследванията му, изключителната ерудиция, дълбокият и психологически анализ, сигурният научен метод и майсторство в работата са характерни черти на неговите забележителни трудове. Присъствието им във „Фонд Михаил Арнаудов", с бележки по тях или дори само с датата, когато са излезли от печат, е безспорно доказателство за ценността им и възможността за изследователска работа в областите на научни дирения на М. Арнаудов.

Михаил Арнаудов заема солидно място в историята на българската култура със своето научно творчество, което е представено почти в пълнота във „Фонд Михаил Арнаудов", което наброява общо 390 екземпляра, от които самостоятелни книги са 214, някои в повече от два екземпляра, в хронологичните граници 1900—1972 г. Този своеобразен архив на личното творчество на учения има важно научноизследователско и културоложко значение и е особено ценен с присъствието на първите екземпляри от първите издания на почти всички негови

трудове и наличието на негови статии, поместени в научни сборници, неотразени в наскоро излязлата биобиблиография за академика (Гечева 2000). Например съхраняването в библиотеката на отделен отпечатък на статията „Книга и стил" от сборника „В дар на Асен Златаров: Юбил. сб. 1932" и самия сборник, както и някои други материали на М. Арнаудов, поместени в научни сборници.

Трудовете му върху българската народоука (фолклор), факт, който ще впише в неговата научна характеристика квалификации като първостепенен учен, учен-народовед, литературен историк и теоретик, вещ познавач на Българското възраждане, изразил своята привързаност към родината, преди всичко в култа към нейните големи и заслужили хора, оставили дълбоки следи в нашата културна история: Г. С. Раковски, Иларион Макариополски, Неофит Бозвели, Софроний Врачански, Григор Пърличев, Братя Миладинови, Паисий Хилендарски и др. (Димов 1990). „Изследвайки добросъвестно и задълбочено цялата епоха (Българското възраждане), пише Цвета Унджиева, М. Арнаудов има рядкото щастие пръв да въведе в научно обръщение нови литературни факти и непознати литературни творби" (Унджиева 1979: 9—16). Колекцията от лично творчество съдържа и монографичните му изследвания, посветени на видни български писатели: Иван Вазов, П. К. Яворов, Кирил Христов и др., с които го свързват дружески и професионални отношения. Много са доказателствата за близките топли чувства и високата оценка за литературния талант на тези бележити българи: За първи път писмата на Ив. Вазов до Ст. Вацов са публикувани от М. Арнаудов. В интервю, взето от почти стогодишния М. Арнаудов, ученият казва: „*...великата тройка на германската наука са Гьоте, Шилер, Хайне..., нашата велика тройка – Вазов, Яворов, Йовков. Големи писатели, бих казал гении... И тримата са ми били приятели*" (Топалов 1978).

Творческият дух на учения се изявява с еднакъв размах и принос в областта на литературата, фолклора, теорията на литературата и културологията. Неговите научноизследователски трудове отразяват с дълбочина и компетентност важни страни от историко-културното и литературното развитие на България и е признат за един от пионерите на балканистиката и един от първите изследователи на балканските взаимоотношения в най-голяма широта и в най-разнообразни аспекти.

Крупното дело в областта на българската етнология и преди всичко фолклор представлява високоценно наследство за българската култура и предлага на световната наука и култура нови доказателства за духовните богатства на българския народ. Интересът към проблематиката на фолклора става епоха в неговия живот и не загасва и след създадените забележителни и обемисти трудове, превърнали се в класически учебници по български фолклор и днес, и поради връзките, които поддържа с учени от чужбина, работещи в областта на етнологията и чиито книги са перли в тази библиотека съкровищница, а така също с народни певци и разказвачи, с техни роднини при теренните експедиции в Македония, Добруджа Тракия, Западните покрайнини и др. Представа за междуличностното общуване на учения с представители на народния фолклор дават много от книгите и архивните материали: писма, бележки, които се съхраняват в тях. Например авторът Иван Крайничанец на Спомени от изминалия път в живота ми, кн. 1, Скопие, 1942, изпраща писмо до сп. „Българска мисъл" с материали по събиране на фолклор в Македония; Пощенска картичка с изглед от Охрид, изпратена от внука на Дена Кавайова, отбелязана от Братя Миладинови като народна певица.

Многобройни са публикациите му за известни западноевропейски и славянски писатели Й. В. Гьоте, Жан-Жак Русо, А. С. Пушкин, Ф. М. Достоевски, Х. Сенкевич и др.

Неговите изследвания в областта на психологията на литературното творчество, широко известни у нас и в чужбина, са благодарна основа за разкриване на нови страни в сравнителните проучвания на балканските литератури. Всички тези трудове на акад. М. Арнаудов присъстват в неговата лична библиотека, създадена с много любов и усет към книгата.

По материалите, съхранени в личната библиотека на академика, може да се проследи по години научния и житейския път на учения и човека М. Арнаудов.

От Русе започва научният път на бъдещия академик с ученическата публикация през „Обща характеристика на народната поезия" 1895 г. в русенското сп. „Извор". Тази матуритетна разработка, реализирана благодарение на учителя по литература в Русенската мъжка гимназия д-р Никола Бобчев, под чието влияние се запалва у бъдещия учен интерес към литературознанието и фолклора, привлякла вниманието на проф. Иван Шишманов, поел под свои грижи развитието на бъдещия учен и нарекъл „свой любим духовен син и продължител", изиграва съдбоносно значение за седемнадесетгодишния М. Арнаудов (Топалов 1978). Статията „Произход и родина на старобългарския език" М. Арнаудов публикува като студент по славянска филология във Висшето училище в София (дн. СУ „Св. Климент Охридски") в сп. „Училищен преглед" (1898) и по-късно определя като „моята първа научна работица" (Арнаудова 1977). Десетки години по-късно М. Арнаудов, като утвърден вече учен, ще продължава да сътрудничи на това списание със статии и рецензии и в него ще бъдат поместени не една рецензия за неговите изследвания. През 1900 г. излиза като отделен научен отпечатък и се вписва в творческата му продукция изследването „Буда и будизмът" и т.н. Библиотеката открива неизвестни пътища в творческата лаборатория на учения по години, така също съдържателно търсенията, въпросите и отговорите на изследваните теми.

Бележки, отнасящи се до бъдещи издания на дадена книга, с корекции в някои текстове и структурирането, промяна в заглавията и последователността на частите можем да посочим в почти всички трудове от личното творчество на акад. М. Арнаудов. В писмо от 1968 г. до своя проятел Ст. Попвасилев ученият споделя: *„Аз продължавам колкото мога грижите около подреждането на някои мои по-стари трудове – сега на Братя Миладинови и Априлов, при които е натрупано много ново градиво и които не трябва да минат без сериозна ревизия на стила и застъпени гледища. Утешително е, че днес на тези неща се обръща голямо внимание от отговорните културни фактори и че твоите и моите трудове намират едно признание, което може само да ни радва. Не напразно са отишли усилията ми за разораване на една нива, достойна за грижите на всики, които милеят хуманизирането и правилната просвета на младите поколения. Да понасяме с търпение бремето на годините и трудностите на усилията, убедени, че изпълняваме честно дълга си"* (Попвасилиев 1982: 154).

М. Арнаудов, като учен с подчертан афинитет към проучване на литературната, културната и научна история, обръща сериозно внимание на ролята на различните институции в областта на образованието и науката. В някои свои изследвания той споделя интересни любопитни данни за началото на бълг-

ското светско образование, училища, читалища, книжарници, научни дружества от епохата на Възраждането до средата на XX в. Научното дело на М. Арнаудов и преподавателската му дейност са свързани тясно със Софийския университет, където завършва висше образование по славянска филология, повече от 36 години е преподавател и професор, при това един от най-широко образованите и талантливи в Историко-филологическия факултет, за което поярко доказателство от научното наследство и личната библиотека не може да има. Широтата на неговите интереси може да се проследи по важните научни дисциплини, които преподава, по многобройните курсове, които е чел в Университета: Принципи на литературната наука, Психология на литературното творчество, Сравнителна история на европейските литератури, Литературната критика и нейните класици, Из историята на Българското възраждане, Български и сравнителен фолклор, Поетика на българската народна песен и др. Като университетски преподавател М. Арнаудов, ръководейки упражнения по литература, избира за тема на един семинар „Гьотевият Фауст" в превод на Ал. Балабанов. В книгата е вложен списък на студентите от 1911—1912 г., участвали в този семинар: Цветан Минков, Райко Даскалов, Атанас Илиев и още 33 имена.

Да се напише историята на един университет с близо половинвековно интензивно развитие, е отговорност, която малцина учени биха поели. М. Арнаудов е автор на две изследвания върху историята на Софийския университет, екземпляри от които се съхраняват във „Фонд Михаил Арнаудов". Тук присъства и Годишникът на Софийския университет за 1934—1935 г., където в Официалния отдел е публикуван отговорът на акад. М. Арнаудов на приветствието към него по повод избирането му за ректор на „най-високия наш национален институт за наука" (с. 34), както го определя ученият. В същия том е публикувана и ректорската му реч, произнесена на 8 декември 1935 г. на тема „Творческата личност в литературата" (35—37).

В монографията „Българското книжовно дружество в Браила" М. Арнаудов се представя като ерудиран културолог, социолог и изследовател на народопсихологията, проследявайки учредяването на първото българско научно дружество, на неговото издание „Периодическо списание" и отношението на българската общественост към тази важна българска институция.

Тридесетгодишен, М. Арнаудов става поддиректор на Народната библиотека в София на мястото на Пенчо Славейков, където работи 3 месеца и 21 дни фактически като неин директор, поради командировка в чужбина на титуляра Стоян Заимов. По-късно мястото на М. Арнаудов ще заеме д-р Никола Михов. Всички тези интелектуалци имат определен принос в българската история и тяхното присъствие в националната библиотека е особено показателно. Безпогрешни са констатациите му за състоянието на библиотеката, отразени в доклад за дейността ѝ и препоръките за нейното развитие. Макар и за кратко време в Националната библиотека, М. Арнаудов проучва дейността на чужди библиотеки, което е документирано с изрезки и материали от чуждестранни периодични издания, един неоспорим факт за отговорността, с която той се отнася към всеки проблем, касаещ духовността на българския народ.

Богатата критическа и редакторска работа е неделима част от житейския и творческия път на М. Арнаудов. Това доказват трудовете му, публикувани в „Училищен преглед", „Българска мисъл" и други списания, съхранени в личната му библиотека. Литературовед с ерудицията на представителите на лите-

ратурноисторическата школа М. Арнаудов е автор на голям брой рецензии. Любопитен факт е, че Михаил Арнаудов характеризира в рецензии цялото научно творчество и дело на видния български етнограф Димитър Маринов, който е бил директор на Русенската мъжка гимназия, по времето, когато М. Арнаудов е ученик. Да помага, рецензира и насърчава млади творци на българската литература става втора съдба на учения, за което свидетелстват книгите с посвещение и молба за рецензия или отзив, запазени в неговата библиотека. Например: от издателство „Цвят" за Петко Тодоров (1919 г.); от Полско-българското дружество – София, за превода на драмата на Зигмунт Красински „Иридион" за отзив (1921 г.); от Фани Попова-Мутафова за рецензия (1927 г.); от сп. „Българска мисъл" за отзив за стихотворенията на Димчо Дебелянов (1921 г.); за романа „Голгота" на Ана Карима (1933 г.), отзив за сп. „Българска мисъл" и много други. Благороден в критичните си бележки и отзиви за книги, М. Арнаудов е оставил в своята библиотека многобройни доказателства за доброжелателност към авторите. Например неизпратено писмо от М. Арнаудов до Надежда Драгова за книгата ѝ с автограф до учения „И го нарекоха Паисий": *„Княжево, 8 август 1963. Уважаема г-жа Драгова, Получих романа ви, и ще се постарая при сгода да се запозная с него. Изповядвам Ви обаче открито, че се плаша от исторически романи, в които историята е минимум, а измислицата максимум. Вина за тази ми слабост има това, че сам аз правя повече екзалитна история и че в романите предпочитам живата, непосредствената, наблюдаваната и добре проучена действителност. Откъде сте взели този Стоян, който няма изглед да бъде самия Паисий? Хипотезата за това име е вече изоставена. И все пак Ви желая успех! С поздрав и почит, М. Арнаудов*".

Популяризаторската му дейност е насочена в две основни направления: редакторска и лекторска дейност. Под компетентната редакция на бележития учен българската културна общественост получава съчиненията на Г. С. Раковски, Неофит Рилски, Неофит Бозвели, Васил Априлов, Хр. Ботев, сборници за Раковски, Васил Друмев, Л. Милетич, „Спомени за българските въстания" на Никола Обретенов и др. В много от книгите, подготвяни за редакция, са вложени материали по обработката, решаването на технически и финансови проблеми, черновите на писма до различни учени като Ю. Йорданов, Ст. Романски и др. С усилията си да разшири идейните и естетическите хоризонти на своите сънародници, за по-активно развитие на българската литература М. Арнаудов през 1925 г. основава и редактира до 1943 г. сп. „Българска мисъл". Той привлича в „Българска мисъл" постоянни и талантливи сътрудници от различни области на литературния и културния живот, внушава определена социална чувствителност и прави интересни коментари (Богданов 1973). М. Арнаудов изпълнява своя патриотичен дълг за повишаване просветата и културата на българския народ, кауза, на която служи през целия си живот и като член на редакционните колегии на: „Походна войнишка библиотека", излязла в 42 книжки; „Ал. Паскалев", „Факел"; „Хемус" и др., книги, които откриваме в неговата лична библиотека.

За ораторското изкуство на М. Арнаудов д-р К. Кръстев казва: *„Високо удоволствие е да го слуша човек, как и с какво майсторство той тегли златната нишка на една хубава мисъл и на една хубава мисловна форма, как я тегли леко и сочно, светски духовито, светски скептично, как я увива в богатствата на ерудиция и на цитатите*". По тази причина винаги били препълнени салоните в столицата и страната, където М. Арнаудов изнася беседи

и сказки за творците на Българското възраждане, отразено във вестници, изрезки от които ученият е вложил в някои от своите книги.

Второто направление, в което се разглежда „Фонд Михаил Арнаудов", е Библиотека. Сбирката съдържа научни съчинения, художествена литература, старопечатни български книги, ценни и редки книги на чужди езици, някои от които са библиографска рядкост, и др. в хронологичните граници 1806—1974 г. Самият подбор на книгите и материалите „говори" много повече за М. Арнаудов, отколкото някой отделен документ.

Ценни и редки книги обогатяват изключително ценната книжна колекция. Представени статистически, ценните и редки и старопечатни книги се разпределят по години и екземпляри така: 1801 — 1; 1806 —1; 1830 — 1; 1833 — 1; 1844, 1845, 1846 — по 1; 1847 — 2; 1848 — 1; 1852 — 1; 1853, 1854, 1857, 1858 — по 1; 1859 — 4; 1860 — 1 и т.н. до 1878 г. Книгите са на различни езици от областта на езикознанието, литературата и етнографията. Най-старата книга на кирилица е от 1806 г. и това е Кириакодромион, сиреч Неделник, на Софроний Врачански, а най-старата книга в колекцията на латиница е от 1808 г. : Schleoer, Fr. Neben die Sprache und Weissheit der Indier. Heidelberg. Книгата е печатана на хартия с воден знак. М. Арнаудов става неин притежател през 1899 г. в Берлин, а от Лайпциг през 1898 г. — на книга от 1833 г. От Париж си набавя книга на френски език през 1903, издадена през 1830 г.

В течение на осемдесет години ученият М. Арнаудов попълва с българска и чуждестранна литература своята библиотека из областите история, философия, социология, езикознание, етнография, право, архитектура, живопис и др. на различни езици, но преди всичко на български, немски, френски и руски.

Изучаването на състава на тази библиотека разширява представата за читателските интереси на акад. М. Арнаудов, допълва известни вече на науката и обществото сведения за политическите, историческите, философските, литературните и естетическите виждания на учения и разкрива по-нагледно богатия му интелектуален живот. Тази библиотека дава възможност да се установи методиката на работа на учения: съпоставяйки изказвания, мнения, идеи на различни автори. Изключително ценни са многотомните справочници и речници като Голям Майер Лексикон от 1903, в 20 т.; Голяма френска енциклопедия 1886—1903, в 32 т.; Сборник народни умотворения, 1884—1904, в 20 т.; Речник на Вук Караджич, Публикации и документи от архивите на Найден Геров, Константин Иречек и много други.

Всяка книга има своя съдба: едни са изпъстрени с бележки, доказателство за задълбочен прочит, а други са дори с неразрязани страници. Произведения на почти всички български писатели за повече от 80 години са намерили своето място в тази книжна сбирка: 1392 заглавия българска художествена литература. Някои автори са представени с пълното събрание на съчиненията и с отделни свои творби. Присъстват и литературни алманаси, различни сборници на писатели на български, немски, френски език. Библиотеката представлява съкровищница на произведения на чуждестранни автори: Гьоте, Хайне, Шилер, Балзак, Омир, Сервантес, Мериме, Лесинг, Шекспир, Стендал, Молиер и др.

Налице са книги — първи издания, които представляват библиографска рядкост, на различни езици, книги, които по цензурни причини са били иззети от продажба, унищожени или забранени. Например Гаврилиадата на А. С. Пушкин, трудовете на Ницше, на водачите на националдемокрацията в Германия, някои дори с автограф.

За цял живот Гьоте остава за учения непроменим интерес. Неednократно М. Арнаудов казва: „че е изчел целия Гьоте, Пушкин, Балзак, Сент Бьов", за което могат да се посочат много примери, преглеждайки неговата библиотека. Така напр. в т. 24 от Събраните съчинения на Гьоте в 30 тома на немски език намираме лист с ръкописен превод на М. Арнаудов на следната максима на великия немец: *„Дългът на историка е двоен: един към себе си, друг към читателя. За себе си той трябва да разучи, какво би могло да се случи, а за читателя той трябва да установи, какво се е случило..."* И като литературен историк М. Арнаудов съблюдава тази максима да представя истината пред своите читатели, базирайки се на многоброен фактологически материал. В издадената през 1932 г. монография „Гьоте като човек, поет и мислител", освен като ерудиран съставител при подбор на откъси от произведения на Й. В. Гьоте, даващи най-точни характеристики за личността му, литературният историк и критик М. Арнаудов се представя и като талантлив преводач. Специалистите преводачи дават висока оценка на тези преводи на М. Арнаудов и ги определят като ценен влог в преводната ни литература. От книгите на Гьоте в личната си библиотека М. Арнаудов притежава 32 издания, от които 18 на латиница с произведенията на великия немски поет и 42 произведения на други автори за живота и делото на великия Гьоте. На второ място по интерес от чуждестранните автори се нарежда А. С. Пушкин: 11 издания на руския поет и 19 издания за неговото литературно творчество. От българските автори произведенията на Хр. Ботев наброяват 18 издания, а за него и неговото дело в библиотеката на М. Арнаудов присъстват 39 заглавия, от които едно е на латиница.

Живял с истински култ към човешкото знание, М. Арнаудов съхранява съчинения на философи, мислители, историци от всички времена и народи в библиотеката си. Наред с основополагащите трудове на античните учени Демокрит, Епикур, Платон, Сенека, Аристотел, Херодот, Плутарх, Тацит и др. привличат вниманието и трудовете на философи и мъдреци на Изтока: Конфуций, Р. Тагор и др. Епохата на Възраждането е представена с трудове на Монтен, Кампанела, Дидро, Хелвеций, Холбах, философи на Новото време като Бейкън, Ницше, Шопенхауер също са намерили място в тази богата библиотека. Обществената мисъл на Русия от XIX в. е представена с трудовете на руските мислители В. Г. Белински, Н. Г. Чернишевски, Н. А. Добролюбов, А. И. Херцен и др. В библиотеката присъстват и трудове на материалистите Маркс, Ленин, Енгелс. При специализациите в чужбина М. Арнаудов слуша лекции на известни учени като Б. Шмид, В. Вунд, А. Лескин, М. Брюкнер, Вебер, Вайсбах и др. В личната му библиотека откриваме трудове на тези автори, както и на А. Веселовски, Потебня, посветени на фолклора, философията и езикознанието. Всички екземпляри са документирани за място и дата на лично притежание и личен подпис на М. Арнаудов. Всички тези книги са били задълбочено проучени и разработени от учения, изобилстващи с подчертавания и бележки по полетата.

Той е бил не само учен с доказан научен авторитет, но и талантлив педагог, възпитал цяла плеяда блестящи учени-литературоведи и литературни историци. В библиотеката му има трудове на прославени педагози като Я. А. Коменски, Н. И. Пирогов, К. Д. Ушински, А. С. Макаренко и др. Наред с фундаменталните трудове има и много учебници от времето на учителстването му във видинската и софийските Първа и Втора мъжки гимназии, разнообразни справочници, материали от конференции, конгреси, особено на славистите от различни години.

Като председател на Българско-украинското дружество притежава богата колекция от издания на украински език с дарствени надписи. Библиотеката на акад. М. Арнаудов показва връзката на българския учен с чуждестранния научен и литературен свят и като член на бъгарската секция на ПЕН-клуба, международна организация на писатели, есеисти, новелисти.

М. Арнаудов не се затваря в границите на проблема, който изследва, а се разпростира върху широка документална и теоретична основа. Сред книгите, посветени на историята на България, представлява интерес големият брой авторски научни изследвания, сборници с документи и източници: закони, стенографски дневници, спомени, летописи и др.

Във „Фонд Михаил Арнаудов" може да бъдат проследени изданията на не една библиотека и серия: Популярно четиво, Походна войнишка библиотека, Библиотека Зидари, Галерия Убити държавни мъже, Денница, Всемирна библиотека, Библиотека за всички, Библиотека Революционни борци, Унив. Библ. „Вечни спътници, Българска реч, Библиотека Литературна критика, Lebende Worte und Werke, Sammlung Goschen, Universal-Bibliothek, Studia histor.-philol., Serdicensia, L`Europe vivante, Les hommees et les idées, Les classiques pourtous, Classiques Larousse, Modern-Thêatre, La culture modern, Piccola bibl. slava и много други, които са едно неизследвано все още богатство.

Книгите, включени във „Фонд Михаил Арнаудов", са един безценен албум от илюстрации на 39 най-видни български художници: Ал. Божинов, Никола Петров, Сирак Скитник, Георги Петров, Константин Щъркелов, Илия Петров, Борис Ангелушев, Стоян Венев, Никола Мирчев, Вадим Лазаркевич, Дечко Узунов и др.

Най-ценни в тази колекция се явяват книгите с дарствени надписи и посвещения, топли дружески пожелания и посвещения от известни учени, писатели, негови студенти и ученици и др. от България и чужбина. Ценител на книгата, с широки връзки с писатели, учени, издатели, редактори, общественици, приятели М. Арнаудов притежава в библиотеката си безценна колекция от 1448 автографа. Зад всеки автограф се крие историята на взаимоотношенията на М. Арнаудов с тези, които му дарят своите книги. Някои от автографите документират само подписа на дарителя — 23 броя, други — 1385 са с дарствен текст за М. Арнаудов. Автографите групираме по език: на кирилица — 1246 и на латиница — 129, като изхождаме от факта, че някои български автори пишат своите автографи на френски или немски език, а чуждестранни автори — на български език. Тези автографи са неизвестни страници от историята на българската култура. Автографите дават разнопосочна информация, която групираме по няколко направления: социални групи на дарителите, автографи с текст, автографи само с подпис на дарителя, автографи по език, по години и др.

Желанието да дадем най-обща представа за богатството от автографи в личната библиотека на акад. М. Арнаудов се подсилва и от един автограф за учения: „*На проф. Михаил Арнаудов, на когото всички сме длъжни! София, 19 май 963 г. Станислав Сивриев*". В същото време оценяваме отговорността при представяне на тази колекция преди всичко от авторитета и значимостта на акад. М. Арнаудов, изказани в следния автограф: „*На акад. Мих. Арнаудов со страхом божим ... Люб. Георгиев. София. 29.III.1973.*"

Почти 100-годишният жизнен и творчески път на акад. М. Арнаудов е изпълнен със завоевания, изпитания, търсения и противоречия. Автографите по книгите от личната библиотека на учения и човека М. Арнаудов очертават ду-

ховния му портрет: „*На талантливия наш учен Проф. Д-р М. Арнаудов подарява Н. Георгиев. 15.VIII.914 г.*“; „*На многоуважаемия господин професор Д-р Михаил Арнаудов, наш голям учен и литератор признателният Михаил Ковачев. Пушкинови тържества 1937 София*“. С годините се разширява и задълбочава оценката за делото на М. Арнаудов от български и чуждестранни интелектуалци: „*На Михаил Арнаудов, възкресител на големи и малки от българското възраждане. С приятелска преданост Кирил Христов. Красно село Коледа 1942*“.

Научните интереси, неоспоримият авторитет на бележития българин получават високо оценка от неговите съвременници: „*На големия литератор, критик и общественик проф. д-р Мих. Арнаудов. Хр. Цанков-Дерижан 23.II.1942*“; „*На проф. М. Арнаудов – един от създателите на днешната ни висша наука, в знак на почит 25.12.42. Д. Цончев*“; „*На цяло възлюбления голям учен и виден общественик г-н професор Д-р М. Арнаудов, най-дълбокия познавач на старата епоха на Възраждането ни и искрения ратник за пълната хармония между наука и религия, църквата и държавата – скромен израз на обич, път и архипастирско благословение. Екзарх Стефан I, Великден, 1942*“; „*На многоуважаемия професор М. Арнаудов с чувство на искрено възхищение от неговия дух и дарби. П. Дървингов. 19.VI.43 София*“; „*На г. Михаил Арнаудов мощен българовед и родолюбец П. Дървингов. 19.VI.48 София*“. Автографите разкриват различни страни от живота на учения и човека М. Арнаудов: „*На любимия човек, писател, искренно почитан критик г. проф. М. Арнаудов – в знак на добри чувства. Добрев. 1.III.48 София (Димитър Добрев)*“; „*На проф. Михаил Арнаудов – големия образец на литературен труд – в знак на уважение. Илия Волен 15.XII.59*“; „*На проф. Михаил Арнаудов, пред чиято научна епопея се прекланям, поднасям този свой труд като израз на безгранично уважение! Сим. Русакиев. София. 6.III.1965*“; „*На уважаемия професор М. Арнаудов за неговия буден интерес към Македония и за българската национална кауза, поставена на изпитание. София, 2.XII.1969 г. Георги Томалевски*“; „*На акад. Михаил Арнаудов – направил толкова много за проучването и популяризирането на Вазовото творчество. В. Вълчев. София, 19.III.1969 г.*“. По призвание „съратник за народна просвета“, приносът на М. Арнаудов е охарактеризиран най-вярно в автографа на Димитър Осинин: „*На акад. Михаил Арнаудов – с преклонение пред огромното му народополезно дело. София 3 авг. 71*“.

Колекцията от автографи разглеждаме по следните социални групи: учени, колеги, ученици, хора на интелектуалния труд; приятели, близки и родственици, представители на организации, институции и учреждения.

Плеяда български и чуждестранни учени дарят своите трудове на учения М. Арнаудов: Стоян Михайловски, Никола Бобчев, Моско Москов – учители в гимназията в Русе на бъдещия академик. Трудовете на бележития учен др Иван Шишманов, съхранявани в библиотеката на М. Арнаудов, са 15 на брой, изпъстрени с бележки и особено ценни с автографите по тях: например „*На г. проф. М. Арнаудов – особено уважение. Д-р Шишманов. 20.3.926*“. Преподаватели на Михаил Арнаудов във Висшето училище (дн. Софийски университет) са българските учени: Александър Теодоров-Балан, Беньо Цонев, Любомир Милетич, Васил Златарски, д-р Кръстю Кръстев, Иван Георгов, Димитър Матов, Йордан Иванов, Гаврил Кацаров и др., чиито трудове обогатяват неговата лична библиотека. Изпъстрени с бележки, коментари, подчертавания и

поправки, наличните езкемпляри в библиотеката носят и текста от автографи. Така можем да проследим как се променят отношенията между преподавател и студент, по-късно колега и приятел: „*Г-ну Д-ру М. Арнаудову Авт. (Гаврил Кацаров – 1904 г.)*“; „*На драгия приятел М. Арнаудов Г. Кацаров (1934 г.)*“; „*М. Арнаудову Б. Цонев (1912 г.)*“; „*Г-ну М. Арнаудову (1914)*“; „*Г-ну професору М. Арнаудову с поклон. Б. Цонев, 21.IX.1916*“; „*Г-ну М. Арнаудову, спомен от хубавото Пампорово! Б. Цонев 26.XI.1918*“.

Михаил Арнаудов е съратник и другар на най-представителните личности на своето поколение: Стефан Младенов, Димитър Михалчев, Никола Алексиев, Александър Балабанов, Боян Пенев, патриарх Кирил и други, за което свидетелстват книгите с посвещения. Патриарх Кирил като един от най-близките приятели на акад. М. Арнаудов дарява своите трудове с автографи: В книгата „Слово на живота“ има автограф от автора: „*На моя приятел проф. М. Арнаудов с уважение. Кирил Патриарх български. 6 март 1954 г. София*“ и неизпратено писмо от М. Арнаудов от 20.III.1954 г., в което поздравява автора за „хубавото издание“ и „всичко ценно и полезно в него“ и изказва своите съмнения, критични бележки и препоръки по изложението. Писмото завършва със следните думи: „*Но, като се извинявам за „критиката“ си, мислена най-почтително, аз те поздравявам за новия ти труд, свидетелство за преданост към мисията ти, и стискам горещо ръката, която го е писала. Всякога твой предан М. Арнаудов*“ (МА 3312). Представителната част от следващите поколения учени също изказват своето уважение към безспорния авторитет на учения. Например „*На Михаил Арнаудов за спомен на XXX-ия семестър от запознанството ни в Златна Прага. Ст. Младенов. София, лятото на 1920*“; „*На другаря си М. Арнаудов Ст. Романски. 20.9.920*“, „*На Мишо Арнаудов от автора (Ст. Романски)*“, „*На почитаемия колега професор Мих. Арнаудов от автора. (П. Бицили)*“. Болшинството от книгите са печатани в България, но много видни учени като Б. Филов, А. Иширков, А. Протич, Л. Милетич, Ст. Младенов, Б. Пенев и др. отпечатват свои трудове и в чужбина и не пропускат да ги поднесат с автограф на М. Арнаудов. Огромен е броят на книгите с автограф от признателните ученици към своя професор: Ем. Попдимитров, Б. Ангелов, Н. Балабанов, Г. Константинов, Ив. Богданов, Хр. Вакарелски, Кр. Генов, Е. Георгиев, Ст. Джуджев, П. Динеков, Г. Димов, П. Русев и др. Да подпомага, рецензира и насърчава млади творци на българската литература става втора съдба на учения. Неговите ученици с гордост заявяват и не скъпят своята благодарност и уважение към учителя: „*На моя учител Д-р М. Арнаудов, професор. В знак на дълбоко уважение и признателност. От автора. (Еманоил Попдимитров). 25.XII.1926. София*“; „*На моя учител г. проф. Арнаудов с благодарност за добрините, които ми е направил и за доверието, което има към мен. 10.XI.927. Г. Константинов*“; „*На любимия учител и насърчител в народоуката проф. Мих. Арнаудов скромен дар. Ив. Коев. 8.X.1942 г. София*“; „*На моя учител и във всичко добър съветник с дълбока почит. П. Миятев София, март 1952*“; „*На моя уважаем учител от гимназията професор д-р Мих. Арнаудов, нашия Вук Караджич, София, 19.VII.1965*“; „*На акад. М. Арнаудов с уважение и признателност за всичко, което съм научила от него. Стефана Таринска (1966)*“; „*На големия бълг. учен М. Арнаудов с признателност за наученото и придобитото от него и в знак на голямо уважение. С. 28.IX.1968 г. Пеньо Русев*“.

Получили признание, младите автори с годините представят славата на българската литература, култура, наука. Всички тези представители на българската духовност считат за особено престижно да изкажат своето уважение към М. Арнаудов, дарявайки му свои книги с автограф. Автографите същевременно посочват развитието и интелектуалния ръст на самите автори, дарили своите трудове с автограф, защото е всеизвестно, че автографът е собственоръчно посвещение с подпис. Например *„На уваж. г. проф. М. Арнаудов, комуто дължа първия потик и насърчение да се заема с събиране народоуката в Странджа. 15.VIII.1941 Г. Горов, София"; „На скъпия учител-вдъхновител, г. проф. д-р Мих. Арнаудов, с чието съществено съдействие този труд видя бял свят, поднася с любов и признателност, с дълбоко уважение и скромност Иван Стойчев. Архангеловден 1946 г. София-Княжево"; „На уважаемия професор Мих. Арнаудов – безплатен мой учител и особено ценен насърчител. Стойчев София, 6.VIII.1951"*.

Автографите от чуждестранни автори регистрират професионалния интерес на учения към европейските литератури и най-вече към славянските: А. Робинсон, Ив. Романченко, Н. В. Богословский, А. Бем, М. Мельц, П. Богатырев, В. Гомол, Р. фон Мах, Инг. Вебер-Келерман, Х. Чембърлейн, А. Мазон, М. Ласкарис и др.

Дарствени надписи за М. Арнаудов като ректор утвърждават авторитета на учения: *„На проф. М. Арнаудов Ректор на Университета, критик и историк на балг. литература и представител на българската култура за спомен от автора Luigi Slavini"*. През 1926 г. М. Арнаудов е директор на Народния театър в София, за което свидетелстват автографи от България и чужбина: *„На г-на проф. Мих. Арнаудов. Директор на Нар. Театър. От автора. (Вл. Тодоров-Хиндалов) София 18 окт. 1926 г."; „Herrn Professor Dr. Arnaudoff Direktor des Bulg. Nationaltheater zur freundlichen Erinnerung. Sehr ergebener Dr Martin Dulfer Sofia d. 28. Marz 1926. Siehe Seite 50–56. Dr Martin Dulfer"*.

Като министър на народното просвещение М. Арнаудов получава автографи от колеги, приятели, обществени организации, самото министерство и някои общини и комитети: *„На г. министър проф. М. Арнаудов, с дълбоко уважение и преданост, Иван Дуйчев. 18.VIII.44 г."*. Много от автографите са адресирани до председателя на Българо-украинското дружество, на Добруджанския научен институт, чийто член е от основаването му през 1932 г., на Съюза на българските писатели и са върху книги, подарени от министерства, организации, училища, читалища, комитети и др.

За дружески отношения с почти всички писатели, негови съвременници: П. К. Яворов, Ив. Вазов, П. П. Славейков, Й. Йовков, Ст. Чилингиров, А. Каралийчев, Н. Райнов, М. Белчева, Д. Осинин, Я. Язова, Л. Стоянов, Гео Милев, Г. Райчев, Ас. Разцветников, Н. Лилиев, Вл. Ракитин, Ст. Л. Костов, А. Златаров, Е. Багряна, А. Будевска, К. Петканов, Г. Караславов, Г. Джагаров и много други, говорят най-точно автографите: *„На моя много много добър приятел – един от много малкото, – М. Арнаудов. неговия Яворов. 22.VIII. 912; „От двамата на професора г-н М. Арнаудов, С., 7.II.30 П. Славейков и Мара Белчева"*; в стих:

„На Михаила Арнаудов,
Приятелю, сакатото ни племе

Не знай на равновесието храм; —
Не чуди ли те, болки тъй големи
чакам аз прибулено да дам?

Кирил Христов, София, 23.XII.1921"; *„На Мих. Арнаудов за спомен на старото искрено приятелство Т. В. Траянов София, 26.X.1921"; „На първия между най-първите – мой приятел Мих. Арнаудов София 10.VI.941 Д. Немиров"*.

Някои от автографите носят особен колорит както от авторите си, така и по повода, по който са подарени: *„Мил спомен на милия Горноземец професор М. Арнаудов от Стария Диарбекирски човек. Стоян Заимов (1923)"; „Мил спомен на М. Арнаудов от „момчето с бяло калпаче". Стоян Заимов.11/12 1926"; „На емишерлията М. Ярнаудов. Авторът (Константин Мутафов), София 12/I 925"; „На проф. М. Арнаудов – капки от варненската ми дружба с морето. Д. Осинин. София, 4.VI.61"*.

Със завидно място в българската литература и култура са много литературни критици, преводачи, редактори, които засвидетелстват своето уважение към учения, приятеля, човека М. Арнаудов. Като гл. редактор на сп. „Българска мисъл", член на редколегии в различни издателств М. Арнаудов обединява българската интелигенция, за което говорят най-вярно автографите.

Книгите, включени във „Фонд Михаил Арнаудов", представят и автографи на самия М. Арнаудов до членове на неговото семейство и автографи от тях: до бащата, дядото. Например *„На Симеон П. Арнаудов – ученик V клас М. Арнаудов 28. III 1898."; „На брата си Димитра. Михаил Сф 1923"; „На милата ми внучка Михаила и на обичния ми Добри от дядо им Михаил. Владая. 5.III.67"; „На татко за Новата година 1946. Златка и Петър Христосков" и др.* Сред книгите от личното творчество на М. Арнаудов има екземпляри, носещи автографа на автора, но по някакви причини непредадени: *„На магът межу химиците А.Златаров. Сф. 1920, М. Арн.; „На уважаемия г. Хр. Стоилов с най-добри чувства. 28.X.41.М.Арнаудов"*.

В колекцията се съхраняват и книги, подарени на семейството: *„На Фанка и Михаил Арнаудови – с най-хубави чувства, от Спиро (Казанджиев)"; „На семейството проф. Михаил Арнаудов! Дора Габе, 14.I.47"* и др. Книгите на М. Арнаудов носят автентичния подпис на учения. Той няма екслибрис, с който да бележи принадлежността на дадена книга към неговата библиотека. На много от книгите има лаконични надписи-автографи „М. Арнаудов", негов подпис „М. Арн." или инициали „М.А.". Много от книгите и периодичните издания носят бележки за адреса на М. Арнаудов, като получател. По тези адреси може да се проследи къде е живял и работил ученият по години: гара Своге, Княжево, Славянска беседа, Университета, БАН и др. Върху някои от книгите има бележки, които не принадлежат на ръката на М. Арнаудов, но са доказателство за активната съдба на това заглавие, за интереса към него от съдържателна страна. Характерна черта на М. Арнаудов е навикът му да датира както книгите, така и изрезките от вестници, които са свързани с темата на книгата, в която са вложени. М. Арнаудов нанася дата, година, „I издание", кога е придобита от него книгата, кой я дарява, ако не носи автограф, в кои източници може да се намери литература по темата на книгата. От ученическа възраст до последните си дни М. Арнаудов е обкръжен с книги, за което свидетелстват годините, отбелязани собственоръчно от него на корицата или заглавната страница на повечето от изданията в неговата библиотека. Първата книга, върху която М. Арнаудов е поставил знак за времето, когато тя става негово притежание е: Pellissier, A. Morceaux choisis des classiques francais: Prose et vers / nouv.ed. // Paris, Libr. Hachette et i-ie, 1887 с датиране: М.П.А. в V а кл. 1892/93 г. Руссен. Гимназия, №11. (МА 3338). Така през целия си житейски път М. Арнаудов

ще отбелязва датата, често и мястото, откъдето е набавил в своята библиотека дадена книга. Командировките в чужбина му дават възможност за непосредствено запознаване с литературата на западноевропейските творци. Върху книгите има многобройни уточнения за изданията, придобити от М. Арнаудов в България или Западна Европа или получени в дар от приятели, колеги, почитатели на неговия талант и принос в българската наука. Той собственоръчно надписва името на автора и заглавието на специално подлепен лист-етикет върху подвързаните книги, считайки ги особено важни и значими: на корицата, на гърба на научни и художествени произведения, представени в многотомни и еднотомни издания.

Особена ценност за изучаващите литературното наследство на акад. М. Арнаудов или историята на българската литература представляват многочислените бележки, отметки, подчертавания, допълнения, маргиналии, които в повечето случаи имат съдържателна връзка с текста на книгата и носят информация или допълнителен коментар към основната тема, оставени от учения в текстовете, по полетата, кориците на български и чуждестранни издания. Изградените навици за огромната подготвителна работа, която е предшествала и съпътствала създаването на неговите трудове, голямата ерудиция и библиографска осведоменост на М. Арнаудов се доказват именно с бележките по книгите и периодичните издания в неговата библиотека. Трайният интерес към някой проблем или име преминава през годините и това е засвидетелствано с многобройните бележки, нанесени в книги от различни години, върху изрезки от вестници по темата, която в момента не е била обект на проучване от учения и е представлявала интерес за бъдещи научни изследвания. Така книгите, които носят бележки от ръката на учения, пресъздават съдбата на книгите в неговата библиотека и постоянно разширяват проблема, който изследва, без да го ограничават във времето. Много показателен е примерът с изданията, посветени на Неофит Бозвели: 1915, 1930, 1942 г. Всички материали, предходни издания и статии, посветени на тази тема, са разработени и изобилстват с бележки и коментари, често само знакът „NB“ и др.

Като правило М. Арнаудов нанася своите бележки на заглавната страница или корицата, на предния или заден форзац, по полетата на съответната страница и много често на отделни листчета, вложени на съответно място в книгата. Характерна черта на М. Арнаудов е да внася в книгите различни допълнения, поправки, едни или други забележки с поясняващ или уточняващ характер. Всички тези бележки, поставени от самия учен, са резултат от задълбочените му научни търсения, изследвания и богата култура. В много от книгите са вложени изрезки от вестници и списания, посветени на темата, разглеждана в съответната книга. Сред многобройните бележки в книгите, освен библиографски справки и подстрочни посочвания, се съдържат сведения за първото издание или първата публикация, взаимстване на тема, както и името на автора и названието на произведението, понякога и годината. Има издания, снабдени с обемен и ценен по съдържание справочен апарат, свидетелство за трудоемки и търпеливи библиографски издирвания и блестяща памет, характерна черта на акад. М. Арнаудов, за което разказват в спомените си негови колеги, приятели, студенти и ученици. Понякога сам той поправя неудачно употребени думи, изрази, дописвайки възможно най-смисления от негова гледна точка вариант в текста на дадена книга. Множество интересни допълнения и поправки изобилстват в книгите. Например в книгата на Т. Павлов „Христо

Ботев“ (1940) М. Арнаудов е вписал поговорката „На една кола трици, една тояга стига“ и прави характеристика на хора, непризнаващи друго мнение.

Многобройните примери за справочно-библиографско осигуряване на текста от М. Арнаудов убедително потвърждават значението на неговата библиотека като първоизточник, даващ в ръцете на изследователите най-различни сведения за една или друга книга, списание, а също и за авторите. Особено и първостепенно значение има тази колекция и с факта, че някои издания не са отразени в българската национална библиография „Български книги“, в 7 т., 1878—1944. Наличието на редки издания, запазени в няколко или единични екземпляри, превръща тази сбирка в уникална книжна колекция, в която е отразена историята на българската литературна наука.

В ръкописното наследство на М. Арнаудов във „Фонд М. Арнаудов“ се включват оригиналните ръкописи на глави от трудовете, посветени на Софроний Врачански, Любен Каравелов, както и статии за Л. Толстой, Й. В. Гьоте и др.

Създал трайна научна традиция в различни области на българската литературна наука и културология, съумял да ги издигне до големите задачи на своето съвремие и да ги приобщи към европейския културен подем, М. Арнаудов формира библиотека, притежаваща своеобразен колорит и изясняваща личността му, отговаряща по ценност на неговото дело и представляваща един безспорен културен паметник.

Преглеждайки тази библиотека, пред читателя преминава върволица от личности, всеки по някакъв начин свързал името си с големия учен, представен по особен начин — чрез книгата, която носи следи от своята епоха, чувствителност и значимост, а книгите са своеобразен знак за смисъла „Михаил Арнаудов“.

ЛИТЕРАТУРА

Арнаудова 1977: Арнаудова, И. Михаил Арнаудов: Човекът и ученият. С., 1977.
Богданов 1973: Богданов, И. Звено между две епохи. — Пламък, 1973, № 19, 85—87.
Бръзицов 1978: Бръзицов, Х. Разговори преди години с Михаил Арнаудов. — Отеч. фронт, № 10267, 6 март 1978.
Гечева 2000: Гечева, К. Михаил Арнаудов: Биобиблиография. С., 2000.
Димов 1990: Димов, Г. Михаил Арнаудов. С., 1990.
Генов 1983: Генов, К. Михаил Арнаудов: Лит.-крит. очерк. С., 1983.
Кръстев 1939: Кръстев, К. Михаил Арнаудов. — Учил. преглед, 38, 1939, № 5—6, 550—553.
Попвасилев 1982: Попвасилев, С. Михаил Арнаудов. — Спомени за творци на словото. С., 1982, 146—161.
Петров 1988: Петров, З. Михаил Арнаудов: Академикът-столетник или връстник на свободата. — К р и т и ц и, С., 1988, 169—178.
Топалов 1978: Топалов, М. Един век с мъдростта. — Вечерни новини, № № 38, 40, 22, 25 февр. 1978.
Унджиева 1979: Унджиева, Ц. Михаил Арнаудов за жанровите литературни форми през Възраждането. — За литературните жанрове през Българското възраждане. 1979, 5—16.

ОТ АРХИВИТЕ

ЦДА, Ф. 88, оп. 7, а.е. 48а, л. 3-4

До Господина Министър-председателя на република България

Т У К

Господин Министър-председателю,

Преди няколко месеца бе подадено до Министър-председателя г.к. Георгиев и до министра на правосъдието Л.Коларов молба-изложение, подписана от около 45 души писатели, професори и хора на науката, принадлежащи към всички партии на Об. правителство, в това число и към БРП /к/, с която се искане да бъде освободен от затвора, за да може да работи в своята специалност бившият професор по сравнителна литературна история в Софийския университет МИХАИЛ АРНАУДОВ, осъден от народния съд като член от кабинета Багрянов.

Тази молба бе посрещната благосклонно и Михаил Арнаудов бе освободен и поставен под домашен арест, което обаче не му пава каквито и да са морални или материални преимущества, за да може да работи в своята област като един от най-дейните, трудолюбиви и високо надарени специалисти.

От приложената библиография може да се види неговото огромно научно-литературно-критично дело, което обхваща толкова сериозни области: литературна теория и история, дето той е дал 12 значителни творби; българско възраждане /история и култура/, дето почти всички по-главни дейци от Възраждането са получили обширна животописна и научна оценка - 15 тома; български и сравнителен фолклор, народни песни и приказки и пр. от Еленско, Северна Добруджа, за Крали Марко, български обреди и легенди и др. - 11 тома. Общо около 12.000-15.000 страници.

В тия свои трудове, биографии, монографии и изследвания, покрай известни отклонения в идеализъм, Арнаудов следва един сравнително-исторически и реалистичен метод, наследен от неговия учител проф. Ив.Д.Шишманов, дето апологията на националните ценности изобщо не преминава в великобългарски шовинизъм.

И днес книгите на Михаил Арнаудов са една нужда и са търсени от студентството, покрай другото и за огромния фактичен материал, който съдържат и който е сам по себе си едно несравнимо национално богатство.

Факсимиле от писмото на Людмил Стоянов до Георги Димитров с резолюциите на Георги Димитров и Трайчо Костов за помилването на Михаил Арнаудов – ЦДА, ф. 88, оп. 7, а. е. 48а, л. 3–4

ВОЖД И ФИЛОЛОГ
(Михаил Арнаудов през 1944–1954 г.: документално изследване)

Емил Димитров

Най-„тъмният“ и обвеян с легенди период от столетния живот на Михаил Арнаудов (1878–1978) е, разбира се, десетилетието 1944–1954 г. Водени от убеждението, че един юбилей би трябвало не само да подбуди припомнянето и проиграването на позабравени „фигури“ и „истории“, не само да стимулира „пиянството на интерпретациите“, но и да даде кураж на трезвите и добросъвестни, документално подкрепени изследвания, предлагаме на вниманието на читателя и изследователя този свой опит със съзнанието за неговата непълнота и фрагментарност. Тук по-скоро сме скицирали темата, а нейното разгръщане по неволя доверяваме на бъдещето (като постепенно, надяваме се, ще бъдат събрани и документалните извори в тяхната цялост). Допускаме, че дори и този предварителен характер на изследването би бил интересен за специалистите далеч извън тесния кръг на литературните историци, понеже тук става дума не само за съдбовен момент в живота на един от най-големите ни хуманитари през XX в., но и за „обръщането“ на хода на българската история и култура почти в самия „център“ на века.

1. ИНТЕЛЕКТУАЛЕЦЪТ И ВЛАСТТА: МИНИСТЪРЪТ АРНАУДОВ

На 1 юни 1944 г. правителството на Добри Божилов е сменено от правителството на Иван Багрянов. Министър на просветата в този кабинет, просъществувал точно три месеца (до 2 септември), е Михаил Арнаудов. Да отбележим, че дотогава политиката съвсем не му е била чужда; напротив — през 1930 г. той е активен член на Национал-либералната партия[1]. Можем само да гадаем

[1] Най активната политическа дейност на М. Арнаудов е през периода 1934–1936 г. През 1934 г. той е избран за член на Изпълнителния комитет на Национал-либералната партия. М. Арнаудов участва в създаването на Петорката — опозиционен към правителството блок, и през лятото на 1936 г. развива активна дейност в защита на Търновската конституция. През август с.г. Арнаудов излиза от Петорката, а неговата група се отделя от Национал-либералната партия и се обявява за вярна на монархическата институция. През 1937 г. ученият прекратява активната си политическа дейност, която, разбира се, заслужава едно по-обстойно и внимателно изследване. В архива на М. Арнаудов са запазени редица документи за тази дейност: НА–БАН, ф. 58К, оп. 1, а.е. 247, 250, 251, 252 и др.

за мотивите на бележития учен да приеме предложението на Багрянов. Възможно е М. Арнаудов да е разглеждал това като своеобразен „венец“ на общественото си служение; дотогава той е заемал редица академични и други постове: декан на Историко-филологическия факултет (1921—1922) и ректор на Софийския университет (1935—1936), директор на Народния театър (1926), председател на Съюза на българските писатели (1923—1927 и 1931—1933 г.) и др. Възможно е (като ред други български интелектуалци) да е схващал властта като пределно средство за самоизразяване и самоосъществяване. Впрочем М. Арнаудов е имал „прекрасната“ възможност за обяснение на своите мотиви... В публикувания разпит на М. Арнаудов пред „народния съд“ ученият разказва следното за включването си в кабинета: *„Г-н Багрянов ме посрещна с думите: „Елате да спасяваме България!“ Това бяха точно думите му и ми предложи участие в кабинета си. Трябва да кажа, че за мен не беше лесен изборът ми: да участвам или не. Аз бих могъл да се свия в собствената си черупка и гледайки собствените си интереси, да бъда наблюдател на събитията, които ставаха в България. – Мисля, че съм човек на честта – простете ми тази нескромност – и че трябва да изпълня своя дълг да спася каквото може*“ (Веков 1994: 117—118). Можем да приемем без особени резерви декларацията на учения, още повече, че както личи по всичко, през лятото на 1944 г. едва ли някой съвсем точно си е представял онова, което е щяло да се случи само след няколко месеца. Напротив, както можем да се убедим от публикуваните по-долу документи — в поздравленията за назначението си, които М. Арнаудов получава от цялата страна, — можем да съзрем всичко друго, но не и апокалиптични очаквания за бъдещето. Пресата също оценява по достойнство новото битие на филолога: *„... в тия изключителни времена, които преживява нашата страна и народ, по-добър избор за министър на просветата едва ли би могъл да има“*[2].

М. Арнаудов е министър на просвещението точно 93 дни — по-малко от международно приетия необходим минимум от 100 дни, след който би могло да се направи обективен анализ на извършеното. Тук не е ставало дума за разгръщане на каквато и да било стратегия – за нея просто е нямало време; по-скоро е трябвало да се потушават „пожари“: да се възстанови учебният процес, учениците да бъдат прибрани „от улиците“ (след хаоса, предизвикан от бомбардировките) и др.[3] Това време обаче е било напълно достатъчно бъдните съдници да поставят учения до стената — между живота и смъртта. Въпросът всъщност не е бил за това, дали М. Арнаудов е извършил едни или други конкретни наказуеми деяния.

Въпросът е бил за неговата *съпричастност*.

[2] Русенска поща. 1944, № 7749, 23 юли, с. 3.

[3] Ето какво съобщава „Работническо дело“ за разпита на М. Арнаудов пред „народния съд“ и за неговите мотиви: „Михаил Арнаудов оправдава участието си в Багряновото правителство с чувството си на дълг към държавата. (. . .) Сега проф. Арнаудов признава пред съда, че искал да събере пръснатите 40 хиляди български учители и да спаси учениците от улицата“ (Работническо дело, 1945, № 95, 6 януари, с. 1).

2. „РЕВОЛЮЦИОННИЯТ ГНЯВ“: М. АРНАУДОВ И „НАРОДНИЯТ СЪД“

Знаем от опит, че бъдещето винаги е смътно и неясно, че е преизобилно на изненадващи обрати. Това, което се е случило през есента на 1944 г. обаче, не само е поразявало с мащабите и своята неочакваност, но е и плашело, ужасявало с неотвратимостта и жестокостта си.

Непосредствено след 9.IX.1944 г. всички бивши министри са „поканени“ да се явят в отделенията на новосформираната Народна милиция. По някои данни, М. Арнаудов прави това на 13 септември и, разбира се, не излиза от стените на съответното управление[4]. Събитията се развиват стремглаво и фатално за него: още на 6 октомври в „Държавен вестник“ е публикувана „Наредба-закон за съдене от Народен съд виновниците за въвличане България в Световната война срещу съюзените народи и за злодеянията, свързани с нея“[5]. И понеже очевидно от гледна точка на новите властници М. Арнаудов само с факта на министерстването си през трите летни месеци на 1944 г. е извършил наказуемо деяние, той е причислен към „особено важните престъпници“. Да отбележим още тук, че тогавашното извънредно законодателство и съдопроизводство не се затруднява особено в диференциране на вината, тя по-скоро е колективна, отколкото индивидуална. М. Арнаудов е съден от Първия, най-важния състав на „народния съд“, заедно с тримата регенти — Б. Филов, принц Кирил и Н. Михов, десет придворни съветници на Борис III и 35 министри от кабинетите на Б. Филов (два), Д. Божилов, И. Багрянов и К. Муравиев. На 20 декември 1944 г. в тържествената зала № 15 на Съдебната палата започват заседанията на „народния съд“, а на 1 февруари 1945 г. публично, пред дирижираното многохилядно множество, е произнесена присъдата над „главните държавни престъпници“: 33 са осъдени на смърт, шестима, между които и М. Арнаудов — на доживотен строг тъмничен затвор, двама — на 15 години затвор, трима — на една година, четирима — условно (Токушев 1989: 99). Присъдите не подлежат на обжалване и се изпълняват незабавно. Но и това не е всичко — заедно с тях се налага и глоба в максимален размер, осъдените се лишават от граждански права и се конфискува имуществото им[6]. „Революционният гняв“ е бил безпощадно-хаотичен — можем да бъдем даже благодарни на палачите, че в съревнованието между съдилищата за повече смърт не са разстреляли великия ни учен.

Но и това не е всичко. Всеобхватната, тоталната репресия е трябвало да засегне всички страни и прояви на личността. Почти непосредствено „след Девети“ започва масирана и паралелна (и съвсем не „спонтанна“) кампания срещу всички другомислещи. В поредица от „ударни“ статии в. „Работническо дело“ разобличава и разгромява врага сред писатели и интелектуалци. В ста-

[4] Разказът за това е предаден от името на Йордан Стратиев (1898—1974): „На 13 септември жената на Арнаудов... и аз трябваше да отведем злополучния министър в Четвърти участък на ул. „Аксаков“. Трима отидохме, а се върнахме двама.“ Засега ще приемем тази версия за меродавна, макар че при реконструкцията на нашия „сюжет“ неведнъж се убеждавахме в това, че разказите за онова време (и изобщо разказът, мемоарът) са повече от ненадеждно свидетелство.

[5] Вж. отделното издание: С.: Държавна печатница, 1944, 7 с.

[6] Държавен вестник, 1945, № 115, 21 май.

тията „Фашизмът в нашата литература“ М. Арнаудов е причислен към редицата на официалните писатели, в чието творчество са проникнали фашистките влияния[7]. Следващата логична крачка е изключването от Съюза на писателите, чийто председател през 1923—1927 и 1931—1933 г. е бил М. Арнаудов. На 23 ноември 1944 г. Общото извънредно събрание потвърждава решението на Управителния съвет на Съюза на писателите „да бъдат изключени, поради проявена фашистка дейност“ 29 писатели и критици, между които: Димитър Талев, Владимир Василев, Богдан Филов, Йордан Бадев, Борис Йоцов, Фани Попова-Мутафова, Чавдар Мутафов, Димитър Шишманов, Янко Янев, Змей Горянин и др.[8]

М. Арнаудов е „отрязан“ и по академична линия. С указ от 22.XI.1944 г. (забележете само синхронът във времето!) новите регенти В. Ганев, Цв. Бобошевски и Т. Павлов уволняват М. Арнаудов и още 24 преподаватели от Софийския университет (Мутафчиева 1995: 62). В заседанието си на 12 май 1945 г. Управителният съвет на БАН под силен натиск и на основание, че осъдените от Народния съд са лишени от права (и в абсолютно противоречие с устава на Академията), прекратяват членството на М. Арнаудов в БАН (той е дописен член от 1918, академик — от 1929 г., а през 1940—1943 г. е председател на Историко-филологическия клон на БАН)[9].

Така е действала новата власт — тотално и със замах, красиво и монументално. Михаил Арнаудов е бил обречен.

3. ВОЖДЪТ И НЕГОВАТА МИЛОСТ

Пресичането на жизнените съдби на „вожда“ и „филолога“, тяхната задочна среща, има своята предистория.

Логично е, че името на М. Арнаудов влиза в полезрението на „вожда и учителя“ Димитров със самото формиране на кабинета на Ив. Багрянов, т.е. за Г. Димитров е бил важен *политикът*, а не ученият Арнаудов (допускането, че вождът е познавал името на филолога, за което нямаме данни, тук няма особено значение). Посредникът, „запознал“ Г. Димитров със състава на новия кабинет и „портретувал“ министрите, е КГБ (тогава НКВД). Съветската разведка е събрала информация и я е поднесла по своя неподражаем начин. Ето как е „резюмиран“ М. Арнаудов в специално изготвената справка: *„Арнаудов е убеден фашист и идеолог на българската фашистка расова теория, според която българите са висша раса на Балканите. Като член на възпитателния съвет при Симеон, по поръка на немците Арнаудов дава на младия цар прогерманско фашистко възпитание. – Арнаудов е член на белогвардейски съюз. Вкаран е в правителството по настояване на германския посланик в София Бекерле“*[10].

[7] Работническо дело, 1944, № 15, 4 октомври, с. 4. Статията на Б. Делчев е препечатана в: **Литературните погроми:** Поръчкови „убийства“ в новата ни литература. Велико Търново, 2001, 10—12.

[8] Годишник на българския библиографски институт. Т. I. 1945—1946. С., 1946, с. 469.

[9] НА—БАН, ф. 1с, оп. 1а, а.е. 397, л. 436.

[10] ЦДА, ф. 146Б, оп. 5, а. е. 179, л. 3. Справката е с гриф „совершенно секретно“ и с название: „Состав болгарского правительства (создано в июне 1944 г.)“. С ръката на Г. Димитров с молив е вписано: „(из НКГБ)“.

Едва ли има смисъл да спорим. В „поантата" на справката за учения не става дума за факти[11], дори не за оценка; това е вече вердикт, *присъда*. Случилото се с М. Арнаудов след 9.IX.1944 г. е заложено още тук.

И още нещо прелюбопитно. В огромния по обем и значение „Дневник" на Г. Димитров името на М. Арнаудов се среща само веднъж — тъкмо във връзка с конституирането на кабинета на Багрянов. Ще приведем това място заедно с непосредствения му контекст — не само защото е интересно само по себе си, но и поради подозрителното съвпадение с решенията на „народния съд" след точно осем месеца: „*Правителството на Багрянов по същество е прогермански правителство. Основните министерства ... са в ръцете на отявлени германофили (Багрянов, генерал Русев, професор Станишев, Колчев, Василев). Това правителство се отличава от правителството на Божилов с два характерни момента: 1) Ръководната група, начело с Багрянов, е призвана да провежда същата прогермански политика, но по-гъвкаво и умно, отколкото това правеше Божилов; 2) В правителството на Багрянов влизат такива външно благовидни фигури като професор Арнаудов и Дончо Костов, а така също двама други некомпроментирани германофили. Тяхното присъствие в кабинета е средство за създаване на илюзии за това, че новото правителство не ще следва сляпо заповедите на немците и че то ще потърси пътища за предотвратяване участието на България във войната на страната на Германия срещу Съветския съюз. По такъв начин правителството на Багрянов е по-удобно за провеждане на двуличната политика, отколкото банкрутиралото правителство на Божилов*" (Димитров 1997: 425).

Забележете: четири от общо десетте министри на кабинета Багрянов са някак си отделени от суровата като цяло присъда, произнесена „от общи съображения". Дали е случайно съвпадението, че точно четирима министри от този кабинет не са осъдени на смърт?[12]

* * *

Възможно е (но за това нямаме засега точни данни) тъкмо пристигането на Г. Димитров в България през ноември 1945 г. да е окуражило и „вдъхновило" близките и приятелите на М. Арнаудов да предприемат поредица от действия за неговото освобождаване. По всичко личи, че завръщането на вожда след десетилетията изгнание е схващано като манифестация на справедливостта и милостта. Ето един пример — на 7 ноември 1945 г., точно три дни след завръщането си, Г. Димитров получава телеграма от 72-годишната Роксандра Апостолова със следното съдържание: „Моля по случай идването Ви в България да наредите синът ми да бъде помилван, за да не си отида тол-

[11] За това колко далеч е гебешническата преценка от действителността вж. например поместената в настоящия сборник статия „Михаил Арнаудов и руската емиграция в България".

[12] Това са: М. Арнаудов и Руси Русев — министър на земеделието, заменил на този пост Д. Костов — осъдени на доживотен затвор, глоба от 3 милиона лева и конфискация на имуществото; Христо Василев — министър на търговията, промишлеността и труда и Димитър Савов — министър на финансите, осъдени на по 15 години затвор, глоба по 1 милиона лева и конфискация. На първите двама гражданските права са отнети завинаги, а на вторите — за по 20 години (вж.: Работническо дело, 1945, 2 февруари, с. 3).

кова огорчена“[13]. Навярно всеки ще си помисли, че майчиният вопъл е останал без последствие. Това обаче съвсем не е така. След още една подобна телеграма Г. Димитров очевидно е поръчал проучване на случая с осъдения на доживотен затвор от „народния съд“ в Плевен полк. Константин Апостолов, след което се съгласява с предложението за намаляване на присъдата на 15 г. Както се вижда от новото писмо на майката от 7 февруари 1946 г., амнистията на сина ѝ е вече факт[14].

Вождът е новият чудотворец, неговата милост се „излива“ не по закон, а „*по благодат*“, т.е. не може да се формулира точно правило за неговото благоволение.

Обръщали са се към вожда поради това, че той е „човек, който разбира всички и всичко“[15], а тази практика има своя „архетип“ в съветската действителност. В писмо на П. Мандулов от 7 ноември 1946 г. се казва: „Другарю Димитров, чета книгата „Срещи с другаря Сталин“ и научих от нея, че всеки от народа може да се обърне към него и му пише. Това го свързва с масите. Същото даде и на мене смелост да се обърна направо към Вас“[16].

В казуса с М. Арнаудов чудното е не толкова това, че вождът се е намесил, а че го е направил сравнително късно. Това е така, защото, поне доколкото може да се съди от откритите досега документи, постъпките за освобождаването на учения отначало са адресирани не към него, а към съответните официални лица — регентите, министър-председателя и пр. (да припомним, че за времето ноември 1945—ноември 1946 г. Г. Димитров няма официален пост, министър-председател е Кимон Георгиев, но никой не е имал илюзии за това кой точно дърпа конците). Прави впечатление, че поредицата от молби и обръщения са правилно адресирани и „не прескачат“ официалните институции, а молба, адресирана лично до Г. Димитров, има налице едва след като вождът е узаконил и формално властта си като министър-председател. Това може да означава две неща: първо, или е имало човек (напр. Л. Стоянов), който е бил „на ти“ с йерархията, апарата и пр. и е подсказвал на близките точните ходове, или, второ, е била налице паралелна, неформална активност в полза на учения. Но това все пак са само догадки.

За първи път вождът официално (т.е. „по документи“) се намесва в съдбата на филолога през юли 1946 г. Неговият подпис и резолюция откриваме върху молба на съпругата на М. Арнаудов Фанка (Стефана) до Вълко Червенков (вж. по-долу, документ № 5). Молбата (от 17 юли) първо е прочетена от В. Червенков (той даже е вмъкнал с молив името на Караславов) и препратена на Г. Димитров; наложената от него резолюция е не особено четлива, но става ясно, че въпросът по принцип е решен. От този документ става ясно: 1) излизането на М. Арнаудов от затвора е обсъждано „зад кадър“ и вече е получено „височайше“ съгласие за това; 2) обмисляна е частична амнистия и „случаят Арнаудов“ е част от нея; 3) изрично се споменава името на Л. Стоянов като посредник между засегнатите и властта.

[13] ЦДА, ф. 146Б, оп. 4, а.е. 355, л. 8.
[14] Пак там, л. 11.
[15] Пак там, л. 18 (писмо от Ел. Аргирова от 29.VIII.1946 г.).
[16] ЦДА, ф. 146Б, оп. 4, а.е. 379, л. 62.

Освобождаването на М. Арнаудов става на два етапа. Резултатът от колективното обръщение към регентите (вж. документ № 4), препратено към Министерския съвет, както и от горната молба, е поставянето на филолога под домашен арест, без той да бъде помилван, т.е. М. Арнаудов е продължавал да бъде затворник; килията му един вид е изнесена извън стените на затвора. Върху един ръкопис от края на 1947 г. ученият в долния ляв ъгъл с молив е вписал в каре: „Княж<ево>. 19.VIII.46“[17]. Надяваме се, да не е фантазия нашето предположение, че това може би е датата на излизането на учения от затвора и поставянето му под домашен арест. Наистина: защо ли е вписана точно тази дата? Не знаем — поне засега.

Едва след „формализацията“ на властта на вожда — заемането на министър-председателския стол от Г. Димитров през ноември 1946 г. — е взето и окончателното решение. Личи си, че акцията е добре подготвена. Писмото на Л. Стоянов като председател на СБП е премислено и премерено, а пространната библиографска справка-приложение цели сякаш претълкуване на цялостното творчество на М. Арнаудов от гледна точка на новата власт и първи опит неговото колосално дело да бъде приобщено, интегрирано от новата господстваща естетика (вж. по-долу, документи № 6 и 7).

Върху писмото на Л. Стоянов, призоваващо към помилване на М. Арнаудов и възстановяване на гражданските му права, има цели три резолюции. Ще ги приведем в пълния им вид, още повече че те са показателни и за механизмите на властта. Първа и решаваща, разбира се, е резолюцията на Г. Димитров: „*За др. Трайчо Костов. Предложението е правилно. Трябва обаче да се обмисли в частта как да стане амнистирането, без да се създаде прецедент за обща амнистия, която е далеч още преждевременна. 10.12.46. (п) Г. Димитров*“.

Очевидно е, че жестът към филолога е изолиран, че милостта на вожда е избирателна. Впрочем едва ли ще го укорим точно за това. За конкретизация на демонстрираната в общ вид политическа воля въпросът е препратен към Трайчо Костов — по това време — подпредседател на Министерския съвет и министър без портфейл в правителството на Г. Димитров. Той, от своя страна препраща въпроса към министъра на правосъдието Ради Найденов[18]: „*Р. Найденов. Може да се помилва напълно и да му се върне библиотеката, като глоби не му се търсят, докато стане възможна амнистията. Да не му се пречи за издаване на книгите му. (п) ТК*“. Следва повече от логичната резолюция на Министерството на правосъдието: „*Помилван с остатъка. По въпроса за завръщането на библ<иотеката> не е компет<ентно> М<инистерство>то на правосъдието. 4.I.47 г. (п)*“[19].

[17] НА—БАН, ф. 58К, оп. 1, а.е. 91, л. 3.

[18] Ради Найденов (Р. Н. Драгнев, 1895—1985) — деец на казионния БЗНС, един от сатрапите на режима. Министър на правосъдието в периода 1946—1962, народен представител (1945—1982), член на Президиума на Народното събрание (1962—1971) и пр. През 1947 г. точно той възглавява разгрома на легалната опозиция (вж. „Реч, произнесена във ВНС по закона за забраняване и разтурване на БЗНС — Никола Петков“, 1947).

[19] Проблемът за връщането на библиотеката ще съпътства М. Арнаудов почти през целия му останал живот. Редица документи от архива му свидетелстват за опитите на учения в течение на десетилетия да си върне безценната книжна сбирка; вж. например НА—БАН, ф. 58К, оп. 1, а.е. 943, л. 2.

В началото на 1947 г. Михаил Арнаудов е вече на свобода[20].
Няма спор: проявената от вожда милост ще му бъде зачетена.
Тя би могла и да *не* бъде проявена.

4. НЕПОСИЛНАТА ЛЕКОТА НА СВОБОДАТА

На 68 години М. Арнаудов се оказва като в пустиня: той е без дом, без работа, без доходи, без звания, без перспективи.

Не е тук мястото да правим подробна характеристика на жизнения и творческия път на учения в следващите три десетилетия „социалистическо строителство". Добре известно е, че в края на живота си филологът получава ново и последно признание: книгите му се печатат, тържествено се отбелязва 90-годишният му юбилей, подготвят се негови избрани съчинения (Арнаудов 1978: 336, 348). Как се е стигнало дотук? Дали отново иде реч за тъй характерния по нашите географски ширини интелектуален конформизъм?

Не. Дори и частичното запознаване с архива на бележития ни учен, с документи и достоверни свидетелства, ни убеждава, че Михаил Арнаудов докрай е следвал *своя път* сякаш нищо не е било — без хленч, без бунт към Мирозданието. И нито крачка встрани — без опити за тъй опасното заиграване с властта, без капитулация пред „княза на този свят".

Какво го е запазило и съхранило? Не, не е покровителството на властта, няма и помен от „договора с Мефистофел". Дори и свободен, Арнаудов е бил осъден на забвение, на тихо и незабележимо угасване. Но тук, по израза на Достоевски, „човешката природа е заяла". Ученият е надмогнал, победил „духа на времето" с един тъй „ненаучен" фактор, какъвто е дълголетието. „Случаят Арнаудов" ни внушава: *в болни времена здравето е културоопределящ фактор*. Оцеляването на филолога се дължи на щастливото „сплитане" на три елемента. Първо, *приемливост на научния предмет*; проучванията на историята на българската литература, идеологията на Възраждането и пр. никога не са били отхвърляни от режима. Напротив: наследството на Раковски и Каравелов бе привиждано като основополагаща част от предисторията на социализма. Ето защо, без да изневерява на себе си, на своите научни интереси и на метода си, М. Арнаудов е трябвало само другояче да погледне на приоритетите си, за да стане — поне от гледна точка на предмета — „политически коректен". Но и тук той не е прекрачвал границите на научната си съвест (Леков 2000: 10). Второ, целенасочеността на волевите усилия, самодисциплината и ежедневният труд са удържали личността на учения и са я предпазвали от разпад. И в това отношение е налице една щастлива „симфония" между стремежите на филолога и „директивите" на властта (вж. документи № 2 и 3). И, трето, за чест на българските писатели и интелектуалци (поне на част от тях), М. Арнаудов никога не е изпадал в абсолютна изолация; за щастие в това опасно време е имало не само подлост, но и доблест. Обществото е било все още живо, макар и вече наранено и раздвоено. Машината на тоталната власт е

[20] В написаната на 18 септември 1953 г. „Автобиография" М. Арнаудов посочва, че е излежал част от наказанието си от 1.II.1945 до 25 декември 1946 г., след което е помилван (НА—БАН, ф. 1с, оп. 11, а.е. 337).

била вече пусната, но все още не е била добре смазана. И нещо характерно: дори и активните „строители на нова България", певците на „социалистическия реализъм", трубадурите на „новия човек" са респектирани от „осанката" на учения, от изправения му вървеж.

Писано е: „и бесовете вярват, и треперят" (Иак. 2: 19).

* * *

Единствената институция, която е оказвала съвсем не символична подкрепа на Михаил Арнаудов през тези тежки и тъмни години, е Академията на науките. Въпреки неимоверния идеологически и организационен натиск, Академията прави всичко възможно, за да подкрепи морално и материално своя бивш член. Така например още няколко месеца след освобождаването на М. Арнаудов от затвора, на заседанието на Управителния съвет на БАН (под председателството на Т. Павлов) на 14 юли 1947 г. се взима следното решение: *„Да се възложи на Михаил Арнаудов да напише в най-скоро време като отговор на излезлите напоследък гръцки тенденциозни статии за произхода и националния характер на родопските помаци една книжка на тая тема, в размер 2 до 3 печатни коли, която да бъде издадена от Академията на български и френски език. Управителният съвет реши също да му се отпусне помощ от 50,000 лева за проучване на въпроса и събиране материали за него"*[21]. Нямаме данни за подобно издание; по-скоро под благовидни предлози са търсени идеологически основания за подкрепа на изпадналия в беда и изолация учен. За това свидетелстват и по-нататъшните решения на УС на БАН, реализирани на практика едва десетилетия по-късно, при други социални условия. Така например още в следващото заседание на 21 юли 1947 г. се решава: *„Докладваният в Клона* (Историко-филологическият клон на БАН – б.м., Е.Д.) *труд на Михаил Арнаудов „Ст. Веркович и Веда Словена", от 14 печатни коли, да се откупи, като се плати на автора 80% от хонорара, който би получил, след напечатване на труда. Отпечатването му да стане след като бъде прегледан внимателно и освободен от всичко, което би се намерило неудобно за печатане в днешния момент"*[22]. Книгата на М. Арнаудов, в значително допълнен и преработен вид, излиза през 1968 г.[23] Нека да отбележим и заслужаващата уважение непреклонност на М. Арнаудов при отстояването на своите научни възгледи и позиции. Както свидетелстват по-късни спомени, лесно е можело да се премине оня праг, отвъд който ученият не е бил склонен на никакви компромиси. Независимо от височайшия рескрипт за публикуване на научните трудове на М. Арнаудов, те започват да излизат що-годе редовно едва в края на 1950 г., като особено значение в процеса на новата легализация има 1963 г., когато във връзка с 85-годишния юбилей на филолога е възстано-

[21] НА–БАН, ф. 1, оп. 1а, а.е. 399, л. 51–52 (Дневник 444).

[22] Пак там, л. 48 (Дневник 445). [В архива на БАН дневниците на УС са подредени в обратен ред]

[23] Вж.: Веркович и „Веда Словена". Принос към историята на българския фолклор и на Българското възраждане в Македония с неизвестни писма, доклади и други документи от 1855 до 1893 г. – СбНУН, 52, 1968, 1–519.

вен академичният му статус. И още едно обстоятелство предизвиква възхищения — пълната липса на униние. Във възраст, която за повечето хора е синоним на залез и упадък на жизнените сили, във време, сковаващо всеки порив още в зародиш, Михаил Арнаудов е зает с нови замисли и проекти. Изглежда, че дълго време след освобождаването от затвора той не е можел да приеме, че в живота и културата на България са се случили невъзвратими промени; ученият е продължавал да се надява, че потокът на живота ще се върне в нормалното си русло. Иначе как да си обясним това, че през декември 1947 г. той пише манифеста: „Българска мисъл" отново пред своите читатели"?[24]

М. Арнаудов не „затваря" биографичното си време, не се обръща изцяло към миналото; напротив — ученият използва поводите, които дава настоящето, не само за вдъхновение, но и за препитание. Така например наближаващата 80-годишнина от създаването на Книжовното дружество в Браила през 1869 г. извиква инициативата на М. Арнаудов за написване на история на Българската академия на науките. В заседанието на УС на БАН на 27 февруари 1948 г. научният секретар Сп. Казанджиев докладва за писмото на Арнаудов. Любопитно е решението: *„Реши се във връзка с тая годишнина на Академията да се напише в една книга историята на Академията, която да съдържа три дяла: 1) Уводна част (от 5–6 коли) – прагматична история на Академията; 2) История на Академията в документи (документи, които отбелязват най-важни етапи и моменти в живота и работата на Академията); 3) Списък на членовете на Академията (като се почне от членовете на Книжовното дружество) с кратки сведения за живота и научната дейност на всекиго от тях. Да се възложи на г. Арнаудов да започне събирането на документите, които ще влязат в историята, както и съставянето на кратките биографски бележки за членовете на Книжовното дружество и Академията. Написването на историята да стане с участието на комисия в състав: Т. Павлов, М. Арнаудов, М. Димитров и Ст. Романски. На М. Арнаудов се отпуска аванс от 50,000 лв."*[25] Интересна комисия — двама *автори* и двама цензори! По важното е, че е сключен още един взаимно изгоден „контракт". Академията се „обляга" може би на единствения учен и автор, който подобаващо *академично* би могъл да пресъздаде нейната история; от друга страна, М. Арнаудов осигурява не само препитанието си, а намира и *смисъл*. Независимо от това, че вече не е в затвора, ученият в не по-малка степен се нуждае не толкова от нови „терени" за изява на колосалната си ерудиция, колкото от съхраняване на напрегнатите усилия на волята и ума, които за филолога винаги са били другото име на здравето.

От същите дневници (протоколи) на УС на БАН научаваме, че на 1 юни 1948 г. М. Арнаудов подава докладна записка, с която моли да му се отпусне помощ, за да *„може да продължи издирванията си относно историята на Академията, които му са възложени с писмо 787 от 4 март т.г. и за които му се налага да работи известно време в библиотеките на Пловдив и Търново. – Реши се да му се отпусне за целта помощ от 50 000 лв."*[26]

[24] НА–БАН, ф. 58К, оп. 1, а.е. 91.

[25] НА–БАН, ф. 1, оп. 1а, а.е. 399, л. 104 (Дневник 462).

[26] Пак там, л. 68 (Дневник 471). Нека да уточним, че по тогавашния официален и „неподвижен" валутен курс сумата от 50 хил. лв. е равна на около 600 щатски долара.

Тъкмо страстта на М. Арнаудов към архивните проучвания и неговата несравнима ерудиция и квалификация са били непоклатимо основание за „жестовете" на Академията. В края на 1940 и началото на 1950 г. официалната „длъжност" на титулувания ни учен е „нещатен сътрудник в Архивния институт на БАН". Лишен от граждански права, М. Арнаудов е нямал правото да заема щатно място. Това е заобиколено по следния начин — от наличните документи за 1951 година[27] виждаме, че ежемесечно му се изплаща сумата от 25 хил. лв. и всеки път се съставя протокол, подписан от членовете на бюрото на Института — П. Динеков, П. Миятев и Г. Димов. Всеки път се посочва основанието за изплащането на сумата, а това са проучвания върху архивите на Книжовното дружество, Б. Пенев и др. Ето така е станало възможно написването от М. Арнаудов на историята на Българското книжовно дружество в Браила, публикувана след доста години. Да отбележим, че това е втората книга от „диптиха" на М. Арнаудов, посветен на образователните и научни институции, с които той е „кръвно" свързан — Университетът и Академията. Филологът обаче ги пише в твърде различна авторова позиция към тях: ако историята на Софийския университет (Арнаудов 1939) е написана, тъй да се каже, „отгоре", от гледната точка на ректора, подготвил 50-годишния юбилей на Висшето ни училище, от максимално приближена оптическа перспектива, то — обратно — историята на Академията е написана от един „изгой", от отхвърления, от максимално *далечна* жизнена перспектива.

Впрочем, за да бъде картината пълна, нека отбележим интересния факт, че макар номинално М. Арнаудов да е бил извън БАН, то реално Академията — в случаите, когато това е било възможно, — го е третирала като свой равноправен член: *„За приетия за печат в Списанието на Академията труд на М. Арнаудов „Към биографията на П. Р. Славейков", да се плати на автора 30 % от хонорара, който ще му се плати при напечатване по максималния размер за тоя род трудове в наредбата за хонорарите, съгласно с решението на УС за трудове на членове на Академията"*[28]. Споменатият тук труд нито е публикуван, нито пък се открива в архива на учения.

Тук ще разгледаме отношенията на М. Арнаудов през този период с църквата. Да припомним, че ученият изхождайки от една обща идея, е посветил поредица трудове на дейците на църковнонационалните борби (Арнаудов 1954). В началото на 1950 г. може да бъде установено едно ново сближаване на учения с църквата и Св. синод, резултат от което са поредица публикации на М. Арнаудов в „Духовна култура" и „Църковен вестник", както и излизането на единствената негова книга през интересуващия ни период. В основата на това сътрудничество стоят установените близки (но не и фамилиарни) отношения с наместник-председателя на Св. синод митрополит Кирил. Най-важният акт по това време е участието на М. Арнаудов в Църковнонародния събор през 1953 г., възстановил Патриаршеското достойнство на Българската православна Църква[29]. Тъкмо на застъпничеството пред върховната партийна и държавна власт на избрания и с гласа на М. Арнаудов патриарх Кирил се

[27] НА—БАН, ф. 14, оп. 1, а.е.34.

[28] НА—БАН, ф. 1, оп. 1а, а.е. 399, л. 92 (Дневник 466).

[29] Документите на М. Арнаудов като делегат на Събора вж.: НА—БАН, ф. 58К, оп. 1, а.е. 170.

дължи реабилитацията и възстановяването на гражданските права на учения през 1954 г.[30]

Оттук насетне пътят към „голямото завръщане“ на М. Арнаудов е бил открит.

4. ЛЕГЕНДА И ИСТИНА

Историята на „жизнената драма“ на Михаил Арнаудов, документално реконструирана от нас, досега бе излагана съвсем другояче, с друга стилистика и с твърде по-различни акценти. Очевидна е „фолклорната“ тъкан на популярния разказ, с десетилетия предаван — буквално! — от уста на уста[31]. Не е излишно да я разкажем отново — чрез нейното най-пълно изложение в печата. Нищо не липсва тук — налице са и вълшебният герой, и заблудените от своите приближени цар, и възстановяването на справедливостта, осъществена по един напълно чудесен начин. Но ето и самия разказ:

„На 23 май 1946 г. в България пристига по случай празника на славянската писменост известният съветски учен-българист Николай Севастянович Державин. Георги Димитров, който не е станал още министър-председател, но играе важна роля в отечественофронтовска България, приема госта, с когото се познава от времето на своята емиграция. На традиционния въпрос, какви научни задачи си е поставил, Н. С. Державин казва, че освен работата си в архивите и библиотеката, желае да се срещне и разговаря със свои колеги, в това число и с проф. М. Арнаудов. С мимики съветникът на Г. Димитров му подсказва, че М. Арнаудов е в затвора, за което естествено Державин не знае. Димитров обещава на своя събеседник, че ще му съдейства да изпълни своята програма, в това число и за среща с проф. Арнаудов. Твърде е любопитна тази среща между двамата учени. За съжаление, за нея няма документални следи, но сам проф. Арнаудов я е описвал на близки и приятели. На мен лично ми разказаха някои подробности българските литературни историци и критици проф. Здравко Петров и д-р Любен Георгиев. И така още след свършване на срещата си с акад. Державин Г. Димитров нарежда проф. М. Арнаудов да бъде доведен от затвора. С изпълнението е натоварен Людмил Стоянов, който е и свидетел на проф. Арнаудов. Той отива в затвора със специално писмо от съответните органи и там заварва проф. Арнаудов в самостоятелна килия да работи, отрупан с куп справочна литература. В момента превеждал френска класика и подготвял едно от поредните издания на Вазовите съчинения. – Както може да се предполага, проф. Арнаудов е приятно изненадан. Какво е преживял, не е трудно да си представим. След срещата с Державин остава на свобода“ (Веков 1994: 115—116).

[30] Вж. по-долу, документ № 9, както и интересните писма на патр. Кирил до М. Арнаудов, от които научаваме как въпросът за реабилитацията е бил „придвижван“ (НА—БАН, ф. 58К, оп. 1, а.е. 868).

[31] Свидетелство за популярността на легендата е и това, че тя е известна на автора на тези редове още като студент по философия в началото на 1980 г. Попадането на документи, рязко противоречащи на „известното“, бе непосредствен подтик за настоящото изследване.

Очевидно е, че става дума за известно „устно предание", предавано сред „посветени"; името на М. Арнаудов е извикано да освети тази традиция. Във варианта, предложен ни от Е. Огнянова, дългогодишен сътрудник на М. Арнаудов при подготовката на неговите книги, разказът (писмено фиксиран след точно 20 години) е дори предаден от първо лице, от името на учения[32].

Версията за ролята на акад. Державин в спасението на М. Арнаудов е преповторена многократно, превърнала се е в нещо, което е „ясно от само себе си" сред литературните ни кръгове, а дори вече е санкционирана и от Академията чрез нейните издания[33].

Да отбележим мимоходом, че липсата на документални потвърждения на историята изобщо не смущават разказвача — сякаш става дума за предание, идващо от архаиката, а не за факт от близката ни история. И това не е чудно: безразличието към документа, към проверения факт е повече от естествен за човека на дописмената култура. От него не можем да дирим стремеж и страст към проверяване на собствените твърдения; все едно от човек, „живеещ" например в стихията на Кралимарковския епос, да очакваме вълнения по повод кръщелното на Крали Марко...

Тук му е мястото да бъде поставен проблемът за документа и неговата доказателствена сила. Без да имаме за цел пространното обсъждане на въпроса, ще се задоволим с маркирането на следното. Очевидно е, че *няма еднозначно съответствие между документ и факт*. Животът е „препълнен" с факти, които не се документират или не подлежат на писмена фиксация; и обратно, не зад всеки документ непременно стои факт (въпросът за мистификациите, фалшификатите и др.). Но от това, че отделният документ трябва да бъде подложен на проверка и критика, съвсем не следва, че се накърнява и отхвърля идеята за документалността като такава. Трябва да се разберем за едно: ако наука, чийто предмет са писмените текстове, започне да отхвърля съвкупността от налични писмени документи an block, а се доверява на устното предание, на „осветения" от традицията и авторитета разказ, то тази наука най-малкото трябва да бъде поставена „под карантина". Ясно е, че фолклорът е предмет на науката, а не науката — на фолклора.

Но да се върнем към разказаната история и да я „просветнем" чрез публикуваните по-долу документи.

Централно място във фолклоризирания разказ, негов смислов скелет е чудотворната, демиургична роля на *срещата* — при *срещата* между Н. Державин и Г. Димитров първият поискал да *се срещне* с М. Арнаудов. За да стане тя възможна, ученият е трябвало да бъде освободен от затвора, а после някак е станало като че неудобно неговото завръщане там.

Никъде не се казва, че Н. Державин е поискал М. Арнаудов да бъде *освободен*; напротив, разказът внушава, че съветското светило в славистиката хич не е и подозирало за това, че неговият филологически събрат е бил в затвора, че се е нужда-

[32] Тук ще оставим настрана този вариант на разказа — уж по-автентичен, той в действителност е изпълнен със значително повече „несъобразности" (твърде меко казано), дължащи се или на развинтена фантазия (независимо чия), или на лоша памет, или и на двете.

[33] Не е чудно, че различните автори различно датират освобождаването на М. Арнаудов.

ел от помощ и т.н. Нещо повече: единият от вариантите на разказа изрично настоява върху това, че Н. Державин докрай не е разбрал, че невинното му желание за среща и научна беседа е предизвикало освобождаването на М. Арнаудов. Оттук все пак бихме могли да извлечем нещо позитивно, а именно: допускането за едно възможно „изместване", за своеобразен „пренос" на власт и влияние.

Но какво всъщност е станало?

Ами ... *нищо не е станало*. Среща между Н. Державин и М. Арнаудов не е имало, понеже не е имало среща между Н. Державин и Г. Димитров. Драма, в която и тримата да са били действащи лица, е била невъзможна, понеже не е било налице основополагащото единство на класическата драма: единството на време и място. Те просто са се разминали в континуума. Ето фактите. На 1 февруари 1945 г. М. Арнаудов е осъден. Н. Державин пристига в София точно след месец — на 1 март 1945 г. (а съвсем не 1946 г.!)[34] — в тримесечна научна командировка в България и Сърбия, а непосредственият повод за идването му е участието на мастития „велможа" в Общославянския събор (а не по повод на Деня на славянската писменост), проведен в София през първата половина на март 1945 г. Тук той е настанен в специална вила, която — забележете! — е в Княжево, където доскоро М. Арнаудов е живял. Съгласете се, че „заместването" е повече от симптоматично.

Н. Державин е трябвало да се върне в Москва в началото на юни. Но дали наистина се е почувствал неразположен (както твърди), или просто въздухът „в полите на Витоша" го е „упоил" (което според нас е по-вероятното), но на 1 юни 1945 г. Н. Державин изпраща на Г. Димитров в Москва папка с документи, целта на която е... не, не става дума за политическите затворници в България, а за нещо твърде по-прозаично: — за продължаване на командировката, оставане във вилата в Княжево и молба да се осигури бързото пристигане на лекар, на съпругата и на... снахата (понеже синът му, също професор и, както личи по всичко, офицер от едни известни служби, го е съпровождал като своеобразен „научен" секретар). Така че Н. Державин заедно с цялата си челяд пребивава у нас до втората половина на октомври. През цялото това време обаче Г. Димитров е в Москва, а когато той се завръща в София на 4 ноември 1945 г., Н. Державин вече не е в България.

Да, Н. Державин се е срещал с Г. Димитров, но всички срещи са се състояли в Москва; любопитното е, че не е имало лична среща непосредствено след завръщането на акад. Н. Державин в родината му. Той само е написал писмо на своя благодетел, предадено на вожда от сина му К. Державин още в деня на неговото написване — 27 октомври 1945 г. (Димитров 1997: 508).

Легендата, „устното предание" се основава, съдържа в себе си известни точни и верни факти — това, че М. Арнаудов е имал отделна килия в затвора, в която е продължавал изследванията си; че Л. Стоянов е изпълнявал ролята на своеобразен посредник; че Н. Державин е бил в България; че той се е познавал с Г. Димитров; че без милостта на вожда не би била възможна свободата на филолога и т.н. Фактите обаче безнадеждно са омесени с фантазиите, свързани са с несъществуващи причинни зависимости и т.н. И това, естествено, не е чудно: природата на синкретичното фолклорно съзнание е такава, че *свързва несвързаното* и *слива неслятото*.

[34] Работническо дело, 1945, № 140, 2 март, с. 1.

Проблемът за реалните отношения между М. Арнаудов и Н. Державин (те никога не са се познавали лично, не е имало никакъв контакт помежду им — кореспонденция и пр.) има далеч по-дълбоки измерения от умилителното благодушие на фолклоризираното „предание".

Триумфът на Н. Державин в България се осъществява почти непосредствено след „падението" на М. Арнаудов. Природата не търпи празно място и освобождаването на „пространство" мигом поражда енергии и апетити. А тук играта е била „по большому счету": ставало е дума за това кой да бъде върховният авторитет, „владетелят" на българското литературно минало. Точно така е бил поставен въпросът и в пресата, а и в един далеч по-серозен документ: в писмо на Н. Долапчиев — зам.-председател на УС на БАН, до председателя на АН на СССР акад. Вл. Комаров (копие от него Н. Державин изпраща на Г. Димитров). Ето какво се казва тук: „*В публикуването на подобна история* (на българската литература — б. м., Е. Д.) *е заинтересована не само нашата Академия, но и широките кръгове на българската общественост. Ние сме напълно убедени в това, че в момента академик Державин е единственият славянски учен, който може успешно да разреши тази тъй важна за културния живот на българите и другите славянски народи задача*"[35].

Но да се върнем на нашия „сюжет". Дори и чисто психологически погледнато, не е особено достоверно Н. Державин твърде да се е трогнал от политическите репресии у нас; той вече е бил „претръпнал" — преживял е, надживял е и „год великого перелома"[36], и репресиите през 1937 г., и „дело славистов", и какво ли още не. Да не злословим без доказателства, но на него някак си не прилича ролята на избавител; по-скоро обратното.

Ако Н. Державин изобщо някак е замесен в съдбата на М. Арнаудов, то най-вероятно това е станало „неволно" (такова впрочем е и „посланието" на легендата). При пребиваването си в България „крупният съветски учен" е приветстван, честван и удостояван мащабно и, разбира се, с чувство — любовно и благодарно. По всичко личи, че точно с Н. Державин е поставено началото на една от характерните традиции при социализма: на възторжения „братски прием" у нас на „заслужили съветски другари", на „учени и културни дейци".

Логично е да допуснем, че във връзка с обявяването на Н. Державин за почетен член на Съюза на българските писатели председателят на „обновения" Съюз Л. Стоянов е беседвал с височайшия съветски гост, и че между другото ученият е изказал своето уважение към *трудовете* на М. Арнаудов, част от които той със сигурност е познавал. Оттук и споменаването между другото (в скоби!) на името на Н. Державин в писмото на Л. Стоянов до Г. Димитров. Разбира се, това споменаване е било от полза, но нито има решаващ характер, нито пък някак е свързано с волята на споменатия.

Тук е възможно да срещнем следното възражение от страна на недоверчивия читател: „От това, че досега не е открит документ за съветска намеса (независимо дали става дума за Н. Державин, или не) в съдбата на М. Арнаудов, не следва, че такава намеса не е имало. В онези времена нищо не е ставало без

[35] ЦДА, ф. 146, оп. 4, а.е. 484, л. 5.

[36] Вж. писмата на Н. Державин до В. Златарски от края на 1920-те — началото на 1930-те г., в: Българо-руски научни връзки XIX—XX век. Писма и документи. С., 1968, 111—116.

съветски натиск". Възражението донякъде (но съвсем не и при всеки отделен случай) е коректно; тук казусът обаче е особен: идеята за „намеса на съветските другари" забравя това, че *самият Г. Димитров е бил съветски другар*. Да припомним, че след Лайпцигския процес вождът става съветски поданик, че е депутат във Върховния съвет на СССР (1937—1945), че е бил ръководител на Коминтерна (1935—1943). И друго: запознаването с писмата на Н. Державин до Г. Димитров, с тяхната „проблематика" никак, ама никак не ни и подсказва даже, че техният автор е способен на граждански жест — да се застъпи за един политически затворник, още повече — непознат човек, а отгоре на всичко — и съперник (а не събрат) в науката. „Образът на автора" неумолимо ни препраща и към определена представа за личността на човека[37] ... Тонът на тези писма не е тон на равен към равен, това е тон на подчинен към началник, на полковник към генерал...

Но ако все пак някой любител на фолклора и на легендарното в историята е останал скептично настроен към нашите твърдения, нека за малко дадем думата на самия акад. Державин. Да си признаем, специално търсихме някакво негово изявление „по темата" и никак не ни бе трудно да го открием. През пролетта на 1945 г. официозът „Работническо дело" грижливо документира всяка стъпка и публична изява на големия и мастит „приятел на българския народ". И ето, от статията на Б. Делчев „Мисли, които укрепват националната ни гордост"[38] се осведомяваме подробно за тържеството в чест на съветските писатели, състояло се на 12 март в голямото студио на Радио София. Първо Тодор Боров е говорил за делото на акад. Державин, а после той отвърнал подобаващо. И накрая, както ни съобщава хронистът, „проф. Державин завършил своето слово с думите: „Нека българските писатели знаят, че тяхната дейност се следи. Нека знаят, че и аз съм строг към онези, които се отклоняват от службата си на народа". И поантата на повествователя — тя съвсем не е издевателство, макар че звучи тъкмо тъй: „Думите на проф. Державин излъчват необикновена любов към културата на българите".

Не ще и дума — „необикновена любов" е било това. Съгласен си, читателю, нали?

* * *

Освобождаването на Михаил Арнаудов от затвора не е еднократен, „чудесен" акт, а резултат от последователните и целенасочените усилия (продължили през цялата 1946 г.) на негови близки, приятели и колеги. Особено позитивна роля изиграват онези писатели, които, от една страна, биографично са били свързани с учения (и до голяма степен са му били задължени за своето собствено творческо развитие), а, от друга страна, са имали непосредствен достъп до властта.

[37] От дневника на Г. Димитров научаваме как е започнало запознанството им с Н. Державин. На 12 юни 1942 г. вождът си записва: „Приех акад. Державин. Той ми показа своя огромен труд по история на България. Това е резултат, както казва той, на 45-годишна работа. Той е на 64 години, но въпреки това е много бодър и напълно работоспособен. Би желал този труд да бъде публикуван, докато е жив. Обещах да му окажа съдействие в това отношение" (*Г. Димитров*. Дневник. С., 1997, с. 300).

[38] Работническо дело, 1945, № 153, 17 март, с. 4.

Съзнаваме, че като във всяка човешка история, и тук има неясни и непрояснени моменти. И тук, както и във всяко човешко деяние, има елемент, който не може без остатък да бъде рационално обяснен и дедуциран, и тъкмо този елемент е специфично човешкият — наличието на свободна воля, емоции, душа, ако щете. Ето защо ние се задоволяваме единствено да тълкуваме онова, което сме успели да реконструираме точно, да говорим за смисловата свързаност между факти, установени с „безвъпросна яснота".

А за останалото е по-добре да мълчим[39].

POST SCRIPTUM

Работата по настоящото изследване завърши през май 2004 г. За изминалото време оттогава досега бяха проучени недостъпни дотогава за мен архиви (Архив на МВР), издирени бяха нови документи по темата, потърсени бяха и живи свидетелства. Потвърдена бе правилността на основното направление на диренето, както и правотата на изводите. Разбира се, не липсват изненади: оказа се, че все пак има „замесен" чужденец, но той не е от Изток, а от Запад: италиано-арменеца Жорж Нурижан — журналист и литератор, близък приятел на Михаил Арнаудов и поклонник на българската литература, автор на множество книги с литературни анкети, портрети на български писатели и др. Стана ясно, че тъкмо той е авторът на първото, адресирано до регента Т. Павлов, обръщение за освобождаване на М. Арнаудов от затвора (ноември 1945 г.). Писмото е изпратено от името на все още съществуващото по това време „Дружество на чуждестранните писатели в България", чийто неизменен председател е Ж. Нурижан.

Издирените нови и неизвестни досега документи от Архива на МВР касаят битието на М. Арнаудов като подсъдим от Народния съд: предварителните му показания, възраженията му против обвинителния акт, процедурите по определяне на свидетелите и пр. Всички те недвусмислено свидетелстват за неговото достойно държане в затвора и пред съда. За досието на учения пък е по-добре изобщо да не отваряме дума тук.

Живите свидетелства, предадени ми от г-жа Златка Арнаудова — дъщеря на М. Арнаудов — потвърждават нашата основна версия, като внасят уточнения в някои детайли. Така например потвърдено бе съмнението ни в достоверността на свидетелството на Й. Стратиев, предадено от Б. Делчев (1995): арестът на М. Арнаудов е не на 13, а на 17 септември 1944 г., и той е съпровождан до Дирекция на милицията не от съпругата си и Й. Стратиев, а от жена си и дъщеря си (което е и по-логичното). Наистина: коварно нещо е човешката памет.

Така или иначе: нашият сюжет е един от големите сюжети на българската литература и култура през XX в. и в него като в калейдоскоп се оглеждат и величието, и падението на времето.

Книгата е естественият „дом" на подобни сюжети.

[39] Документите по-долу бяха частично публикувани в: Литературен вестник, 2004, № 14, 7—13 април, 14—15 (Архив). Приятен дълг е да благодаря на: Пламен Дойнов и Ангел Ангелов — за насърченията при подготовката на настоящото изследване; на служителите от Научния архив на БАН и Централен държавен архив — за оказаното съдействие; на Дарина Илиева — за документалните посочки.

ДОКУМЕНТИ

1. ПОЗДРАВИТЕЛНИ ТЕЛЕГРАМИ ДО М. АРНАУДОВ[40]

Честито. Най-хубави пожелания за ползотворна дейност. *Петър Динеков*

Поздравявам с Високия пост и пожелавам щастливо културно и просветно творчество. *Директор Етнографическия музей Миятев*

Сърдечно честитя, пожелавайки ползотворна възрожденска просветна дейност за преуспяването родната култура и образование. *Художник проф. Васил Захариев*

От мое име и от името на писателите при българската секция от Европейския писателски съюз сърдечно честитя отговорния висок пост с пожелание за най-бляскав период на българската култура. *Фани Попова-Мутафова*

Поздравявам те най-сърдечно и се присъединявам към радостта на цялата българска интелигенция. *Добри Немиров*

От името на българските художници Ви поздравявам с високия държавен пост и Ви поднасям готовността им да Ви сътрудничат безрезервно за преуспяването на родното изкуство, което под Вашите грижи и мъдри напътствия ще отбележи още по-голям възход. *Райко Алексиев — председател на Съюза на художниците в България*

С поемането министерския пост в тези сериозни дни показва колко много желаете доброто бъдеще на България. Нека Бог Ви закриля! *Ваш предан Иван Н. Димов*

Сърдечно Ви пожелавам най-плодотворна дейност за културния напредък на България. *Цветан Минков*

Вседушевно Ви честитя министерския пост. Бог да благослови вашите високопросветни и мъдри държавнически усилия за благото и за възхода на целокупния български народ и пълното единение и сътрудничество между училище и църква в преживяваните върховни моменти на народностната ни съдба. *Митрополит Михаил*

Най-сърдечно Ви честитя министерския пост и Ви пожелавам успех във всички Ваши начинания, целящи културния напредък на страната ни. *Стоян Никифоров, председател на Върховната стопанска камара*

От името на Академическия съвет при Висшето търговско училище в<ъв> Варна и от мое име изразявам най-искрените си сърадвания по случай поемането поста министър на нар<одното> просвещение и ви пожелаваме здраве и сили, за да работите и от този висок пост за културния възход на обединена България. *Заместник-ректор професор Бойчо Бойчев*

[40] Публикува се по: НА—БАН, ф. 58К, оп. 1, а. е. 66. М. Арнаудов е получил общо 38 поздравления за заеманането на поста си. Телеграмите са подредени по реда на получаването им. Първата телеграма е изпратена на 2 юни 1944 г. в 7,40 ч. от пощата в Красно село.

Честитя Ви сърдечно високия пост и вседушевно Ви пожелавам пълен успех в Вашите родолюбиви и мъдри усилия за създаване здрава българска просвета и за довършване великото дело на всебългарското освобождение и обединение. *Неврокопски Митрополит Борис*

Сърдечно поздравлявам и честитя новия пост. Пожелавам здраве и сили да създадете нова просветна и културна епоха за България. *Кирил Кръстев*

Приемете и моите честитки за назначението Ви министър [на] просветата — един важен пост, който вие с достойнство ще заемете. Просветното дело намери най-после своя майстор, а младежта — своя водач. Бог да ви закриля. — *Баба Мица Н. Обретенова*

Далеч от Вас пожелавам Ви всичко най-добро по случай заемането на високия пост. *Поручик Иван Богданов*

Искрени и най-сърдечни пожелания. *Петър Райчев*

Поздравявам Ви с челното място на нашата просвета. *Проф. Странски*

Приемете най-искрените ми поздравления по случай новия Ви висок пост. Пожелавам Ви от сърце успех. *Балабанов [Н. М. Балабанов — посланик в Анкара]*

Годишното събрание на Археологическото сдружение „Българска старина" Ви приветствува и благопожелава да ръководите с позната Ваша опитност културно-просветния напредък на страната. *Председател Моллов*

Директорите на народните театри, събрани на конференция в Стара Загора, Ви поднасят своите поздрави и почитания. Въодушевени за работа в днешното историческо време, те вярват, че в<ъв> Ваше лице имат най-сигурната опора в изпълнение на културната си мисия. *Председател Попвасилев*

2. [ПИСМО НА М. АРНАУДОВ ОТ ЗАТВОРА ДО МИНИСТЪРА НА ПРАВОСЪДИЕТО][41]

Чрез господина директора на Централния затвор
До господина министра на правосъдието
ТУК

ПРОСБА
от Михаил Арнаудов, бивш професор и министър,
осъден на *доживотен затвор* от Народния съд

Господин министре,

Известни Ви са обстоятелствата, при които стана моето осъждане и моето изпращане в Централния затвор. При моите 66—67 години аз трябваше да скъсам неочаквано с всичко, което е било по-рано смисъл на живота ми, имен-

[41] Публикува се по: ЦДА, ф. 88, оп. 2, а. е. 133, л. 5. Ръкопис.

но с научната си дейност, и да се видя обречен на пълно духовно усамотение и бездействие, губителни и за моето здраве. Не искам да се тъжа за присъдата си — Вие сте по-добре посветени в причините или основанията да ми бъде тя наложена — но смятам, че не бихте дошли в противоречие с нея и обществените интереси, ако разпоредите да ми се даде някаква възможност да продължа и в затвора, макар и в най-ограничени размери, моята писателска и научна работа. Такова Ваше участие в съдбата ми не би нащърбило в нищо престижа Ви на върховен представител на българското правосъдие; напротив, то би доказвало готовността Ви да облекчите моралното положение на един човек на научния труд, като мене, който винаги се е ръководил от насъщните културни нужди на народа ни и им е служил честно по силите си.

С надежда, че мога да получа удовлетворение на просбата си, като ми се дадат условия и обстановка за работа в затвора, оставам с почит

14 април 1945 М. Арнаудов

3. [ПИСМО НА МИНИСТЕРСТВОТО НА ПРАВОСЪДИЕТО ДО ДИРЕКТОРА НА ЗАТВОРА][42]

До Директора на затвора
Гр. София

На № 101—44
22.V.945 г.

По повод молбите на затворниците Михаил Арнаудов, Георги Петров Генов, д-р Стефан Консулов и Фани Попова-Мутафова, съобщава Ви се, че Министерството не само разрешава, но и поощрява всеки физически и умствен труд, ако е полезен, когато с него не се пречи на службата в затвора изобщо.

Доколкото условията в поверения Ви затвор позволяват и за колкото време позволяват, можете да разрешите на горепосочените затворници да работят научната си работа.

Началник на отдела: (п) Станев
п.Началник на отдела: (п) Станков

[42] Публикува се по: ЦДА, ф. 88, оп. 2, а. е. 133, л. 10. Машинопис.

4. ОТКРИТО ПИСМО ДО РЕГЕНТИТЕ[43]

До господа
Регентите на България
Копие: до г. М<инистъ>ра на правосъдието и
Националния комитет ОФ
ТУК

Господа Регенти,

Подписалите писатели, артисти, обществеици отправяме към Вас настоящата гореща молба, която е израз на съзнанието ни за отговорност пред културата ни, на любовта ни към честта и дълга, на чувството ни за хуманност и милост в живота.

Както Ви е известно, през 1945 г. Народният съд в София осъди на доживотен затвор проф. Михаил Арнаудов като бивш министър на просвещението от кабинета Багрянов. През едно от помилванията наказанието му се намали на десет години строг тъмничен затвор. Пълно помилване получи бившия министър Христо Василев — също от кабинета Багрянов[44].

Като Ви поднасяме тая молба ние мислим, че проф. М. Арнаудов е преди всичко кабинетен учен от голям стил и с големи заслуги към националната ни култура.

Ние настоятелно твърдим, че след проф. Ив. Шишманов той е вторият значителен представител на българската народоучна, историографско-възрожденска, историко-литературна и критична мисъл у нас. Внесал толкова много в нашата култура, просвещавал и въвеждал десетки години хиляди и хиляди млади хора в заветите на първенците на духа и делото, в традициите на възрожденската епоха, проф. М. Арнаудов има нужда тъкмо от Вашето застъпничество. Трябва ли да изтъкваме заслугите му и че името му е известно на целия културен славянски свят? Кой учен не се е ползвал от неговите народоучни изследвания, от монографиите му за дейци от нашето Възраждане, от литературните му портрети на наши и световни писатели и поети?

Оня, който в продължение на толкова години с бащинско чувство напътствува младите поколения в полето на духовната дейност, оня, който така великодушно се е отнасял към любознателните дъщери и синове на народа, днес сам има нужда от Вашето и народното великодушие. Още повече, че той е с напреднала възраст и с разклатено здраве.

Неговото крупно творчество, напоено с демократично-прогресивен дух, наброява към петдесет тома. Това творчество никога не ще слезе от сцената на българската наука.

В списъка на фашистката литература подлежаща на изземване (съгласно XII-то постановление на Министерския съвет от 6 октом<ври> 1944 год. — Държавен вестник, бр. 225—1944 г.)[45] не е посочена нито една негова книга.

[43] Публикува се по: НА—БАН, ф. 58К, оп. 1, а. е. 4. Ръкопис. Чернова. Ръкописът е изпъстрен с поправки, явно внимателно са търсени най-точните изрази пред властта. Този вариант на писмото е без подписи, но запазването му в архива на М. Арнаудов от самия него е достатъчно свидетелство за автентичността на документа.

[44] *Христо Василев* (1882 — неизв.) — министър на търговията, промишлеността и труда в правителството на Ив. Багрянов; осъден е от „народния съд" на 15 г. затвор. Засега не разполагаме с документални данни за частичната амнистия на М. Арнаудов.

[45] Вж.: Съдът над историците..., 24—50.

Явно е, че неговата научна дейност преди 9 септември се е вдъхновявала само от служба на народа, само от идеалите на напредъка в живота и културата.

Неговият социологичен метод на изследване в литературата и другите области на знанието правят от творчеството му стимул на прогреса и хуманността. Достатъчно е да спомена неговото обемисто съчинение — *Психология на литературното творчество*, за да се види, че нашата преценка за мястото на проф. М. Арнаудов в българската култура е правилна. В този свой научен труд той оборва всички реакционни и упадъчни възгледи за психологията на творчеството. Тук той полемизира, разобличава исторически заблуди в естетиката и налага едно подкрепено с много примери реалистично демократично схващане, изведено от неговия социологичен метод в науката.

Значението на проф. М. Арнаудов като учен най-добре се вижда от дисциплините, които застъпваше от катедрата си. Неговото място в Университета още не е заето.

Тук ние ще ви припомним един факт от политическо естество: през годините на безпартийните режими, когато Цанковото „движение" правеше отчаяни усилия да изплува из собствената си тиня, проф. М. Арнаудов пусна всред народа две брошури с които биеше тревога и разобличаваше опитите и „възраждането" на бившия убиец на българския народ[46].

През годините на фашизма, когато нашата творческа прогресивна интелигенция беше преследвана, на всички е известно, че проф. М. Арнаудов беше оня човек и писател, който винаги ѝ се притичваше на помощ. А имаше и случаи, когато на някои писатели беше застрашен живота. И в тия случаи той оставаше при бързото и решително действие, при щедрата си хуманност, при безпримерната си готовност да помага.

Преценявайки така научната и хуманната дейност на проф. М. Арнаудов ние мислим, че той е заслужил Вашето високо застъпничество гдето трябва да бъде амнистиран по възможност в най-къс срок. Този акт на милост от Ваша страна ще бъде от огромно културно и обществено значение в тия исторически дни, които изживява нашата родина, на която виновникът на настоящата ни молба се е отплатил предостатъчно с блестящото си културно дело, което без друго ще остане в наследство на обществото.

Февруари 1946 г.
София

Подписали:
Вичо Иванов[47]

[46] Става дума за откритото политическо писмо на М. Арнаудов към правителството на Г. Кьосеиванов „Вчера, днес и утре", издадено като брошура (вж.: НА—БАН, ф. 58К, оп. 1, а.е. 249) и навярно за статията му „За демокрацията" (пак там, а.е. 250).

[47] *Вичо Иванов* (1901—1979) — писател, литературен и художествен критик. По време на следването си в Художествената академия (1928—1931) прави литературния си дебют в редактираното от М. Арнаудов списание „Българска мисъл". Макар и член на БКП от 1944 г. и „интегриран" в новата социална реалност (той е бил например директор на Българския културен център във Варшава през 1958—1964), Вичо Иванов съхранява човешкото си лице, свидетелство за което е и активната подкрепа за своя учител и благодетел М. Арнаудов. Текстът е подписан (навярно по-късно) собственоръчно от автора. М. Арнаудов посвещава книгата си „Какво е за нас Иван Вазов" (1970) „на Вичо Иванов — приятеля и писателя". В архива на М. Арнаудов са запазени редица документи, свидетелстващи за близките му отношения с В. Иванов, за разменени „жестове" и пр. (НА—БАН, ф. 58К, оп. 1, а.е. 236, 604 и др.).

5. [ПИСМО НА СТЕФАНА АРНАУДОВА ДО ВЪЛКО ЧЕРВЕНКОВ][48]

До Господина Секретаря на
БРП (к) — г. Вълко Червенков
Т у к

МОЛБА
от Фанка Мих. Арнаудова,

ул. Бяла вода, Княжево-София.

Господин Вълко Червенков!

След като г. Людмил Стоянов и Караславов[49] ми каза, че предстои излизането от затвора на моя мъж проф. Михаил Арнаудов и връщането му в Съюза на българските писатели, моля: ако действително мъжът ми е в списъка на лицата, които ще бъдат помилвани, не би ли могло да се нареди да бъде поставен под домашен арест, за да може да продължи своите литературно-исторически, критически и народоучни изследвания? Така — под домашен арест — той би дочакал освобождението си в творческа работа за народа. Може би Ви е известно, че той е в напреднала възраст и при това с разклатено здраве. Своите последни години той без друго ще отдаде в служба на българската културна мисъл.

Вниманието на героичната БРП (к) към моя мъж ще бъде оценено и от него, и от нас, неговите близки, и от българската интелигенция, която продължава и сега да се ползува от неговото крупно научно творчество.

София, 17 юли 1946 г. С почит: (п) Ф. М. Арнаудова

6. [ПИСМО НА ЛЮДМИЛ СТОЯНОВ ДО ГЕОРГИ ДИМИТРОВ][50]

До Господина Министър-председателя
на република България
ТУК

Господин Министър-председателю,

Преди няколко месеца бе подадено до г. Министър-председателя г. К. Георгиев и до министра на правосъдието г. Л. Коларов молба-изложение, подписана от около 45 души писатели[51], професори и хора на науката, принадлежащи към всички партии на ОФ правителство, в това число и към БРП (к), с

[48] Публикува се по: ЦДА, ф. 146Б, оп. 4, а. е. 355, л. 35. Машинопис.

[49] Думите „и Караславов" са вписани (навярно от В. Червенков) със същия молив, с който са подчертани първите три реда; особено дебело е подчертано името на Л. Стоянов.

[50] Публикува се по: ЦДА, ф. 88, оп. 2, а. е. 48а, л. 3—4. Машинопис.

[51] Очевидно е, че става дума за същото обръщение, първоначално адресирано до регентите (вж. по-горе, документ № 4). За наше съжаление засега не успяхме да открием оригинала на писмото с подписите на въпросните 45 интелектуалци. По неизвестни за нас причини (прочистване?, „замитане" на следите?) в архива на Министерския съвет (ЦДА, ф. 136) за 1945 и 1946 г. са запазени само официалните документи (постановления и пр.), като тотално липсва цялата „неформална" словесност (писма, подписки, молби, жалби, възражения и пр.).

която се искаше да бъде освободен от затвора, за да може да работи в своята специалност бившият професор по сравнителна литературна история в Софийския университет МИХАИЛ АРНАУДОВ, осъден от народния съд като член на кабинета Багрянов.

Тази молба бе посрещната благосклонно и Михаил Арнаудов бе освободен и поставен под домашен арест, което обаче не му дава каквито и да са морални или материални преимущества, за да може да работи в своята област като един от най-дейните, трудолюбиви и високо надарени специалисти.

От приложената библиография може да се види неговото огромно научно и литературно-критично дело, което обхваща толкова сериозни области: литературна теория и история, дето той е дал 12 значителни творби; българско възраждане (история и култура), дето почти всички по-главни дейци от Възраждането са получили обширна животописна и научна оценка — 15 тома; български и сравнителен фолклор, народни песни и приказки и пр. от Еленско, Северна Добруджа, за Крали Марко, български обреди и легенди и пр. — 11 тома. Общо около 12 000—15 000 страници.

В тия свои трудове, биографии, монографии и изследвания, покрай известни отклонения в идеализъм, Арнаудов следва един сравнително-исторически и реалистичен метод, наследен от неговия учител проф. Ив. Д. Шишманов, дето апологията на националните ценности изобщо не преминава във великобългарски шовинизъм.

И днес книгите на Михаил Арнаудов са една нужда и са търсени от студентството, покрай другото и за огромния фактичен материал, който съдържат и който е сам по себе си едно несравнимо национално богатство.

Политическата грешка на Арнаудов е резултат на моментно увлечение, а може би и на приятелска слабост, докато научната му дейност обхваща целият негов живот (сега той е на 68 години, изпълнен с изключителна любов към наука, литература, национална култура — дейност, която го поставя в редицата на ония безкористни и честни учени като Марин Дринов, К. Иречек, проф. Златарски, проф. Беню Цонев, Ив. Д. Шишманов и др., които положиха основите на нашата историческа и културна народонаука.

Михаил Арнаудов е член на много чужди академии и научни институти (Полша, Чехословакия, Франция, Унгария и др.) и е дал най-изчерпателното у нас изследване върху Пушкина.

Оценката на редица чужди и съветски учени, професори и академици (в това число и на академика Николай Державин) за неговата научна дейност е в най-добра степен положителна.

Смятам, че е в интереса на нашата национална култура и на престижа на днешното ОФ правителство, възглавявано от Вас, Михаил Арнаудов да бъде АМНИСТИРАН, за да може: 1) да получи обратно своето жилище и библиотека и 2) да има възможност да издава книгите си, като се премахне глобата, наложена му от Народния съд, за да съществува от тях.

Настоящата ми молба е продиктувана от съзнание за задачите на нашата култура и от чувство за справедливост към един голям учен, който в нещастен момент се е подхлъзнал политически.

София, 10 декември 1946 г.

Людмил Стоянов
ПРЕДСЕДАТЕЛ НА СЪЮЗА НА БЪЛГАРСКИТЕ ПИСАТЕЛИ
НАРОДЕН ПРЕДСТАВИТЕЛ ОТ БРП (к)

7. [ПРИЛОЖЕНИЕ КЪМ ПИСМОТО НА Л. СТОЯНОВ][52]

НАУЧНИ ТРУДОВЕ НА ПРОФ. М. АРНАУДОВ
излезли в отделни, по-значителни по обем, книги

I. ЛИТЕРАТУРНА ТЕОРИЯ И ИСТОРИЯ

1. *Основи на литературната наука* (1942), 2 изд.

Критическо изложение на литературните методи и идеи, като се почне от древността (Платон, Аристотел) и през романтиците (Хердер, Шлегел, Сент-Бьов, Белински) се стигне до социолози като Тен, Бюхер, Веселовски и други. Такъв свод на теориите, който въвежда в философията на литературата, е крайно полезен за всички, които искат да се ориентират обективно в областта на литературоведението.

2. *Психология на литературното творчество* (1931), 2 изд.

Въз основа на богат материал от разни европейски литератури — особено руската, френската, немската и английската, като не се забравя и българската — се разглеждат главните проблеми на творчеството. Авторът се спира първо на въпроса за гений и раса, гений и наследственост, гений и израждане, за да го реши в един трезвен реалистичен дух, отхвърляйки значението на раса, наследственост и израждане. После идат главите за форми на опита, въображението, несъзнателния фактор, ролята на разума, творческия процес и езика на поезията, гдето чрез систематични наблюдения и анализи се обосновава едно антимистическо, строго научно разбиране на тайната на поетическото създаване.

3. *Личности и проблеми* (1925)

Портрети и характеристики на Русо, Гьоте, Новалис, Ламартин, Мюсе, Жорж Санд, Хайне, Пушкин, Петьофи, Свинбърн, Верлен и други крупни писатели. Революцията, която прави Русо в литературния живот, е подробно очертана, подобно на социалните идеи и делото на Жорж Санд и в лириката на Петьофи или Свинбърна.

4. *Творчество и критика* (1938)

Портрети и характеристики на Волтера, Лесинга, Балзака, Пушкина (психология на творчеството му), Брандеса, Пол Валери, Достоевски и други европейски писатели. Обстойни етюди върху еволюцията на романа в XIX век, насоките на литературната критика и спора около чисто или тенденциозно изкуство — авторът поддържа гледището, че всяко истинско изкуство е тенденциозно[53].

5. *Шандор Петьофи* (1923)

Етюд върху живота и поезията на големия поет, при което са изтъкнати симпатиите на този унгарски Ботьов към страданията на народа и зовът му против вековния гнет от експлоататорите му.

6. *Пушкин в оценката на поколенията* (1938).

Критически преглед на всички значителни проучвания върху поета, като се почне с Белински и се мине към Чернишевски, Добролюбова и Писарева, за

[52] Публикува се по: ЦДА, ф. 88, оп. 2, а. е. 133, л. 5–9. Машинопис.

[53] Тезата на М. Арнаудов е противоположна (бел. ред.).

да дойде до новата оценка в Съветска Русия, която откри дълбокия социален патос у Пушкина.

7. *Гьоте като поет, човек и мислител* (1932)

Очерк за стогодишнината на големия европеец, създал „Фауста" и останал цял живот чужд на тесногръдия национализъм за да подкрепя дейно развоя на международното общуване и разбиране чрез медиума на изкуството.

8. *Иван Вазов. Живот и дело* (1939)

Биография и характеристика на поета, който дооформи езика ни и възсъздаде борби и страдания на народа ни, като истински народен поет.

9. *Борци и мечтатели* (1940)

Проучвания върху жизнен път, идеи и произведения на два разреда наши писатели: Алеко Константинов, Михайловски, Яворов, на една страна, и Влайков, Кирил Христов, Подвързачов, Дебелянов, на друга, при което и тук и там се открива определено становище по актуалните обществени въпроси, в духа на резката критика срещу остарялото и негодното в българския живот.

10. *Към психографията на П. К. Яворов* (1934)

Опит да се приложи т.нар. „разпитна метода" към един български поет, който знае да свидетелствува върху тайните на творческия процес и отношението между преживяно и художествено претворено. Напускайки остарялата „естетическа" критика, авторът иска да схване документално изворите и същината на „вдъхновението", като принос към общата психология на творчеството.

11. *Из живота на П. К. Яворов* (1934).

Допълнение към горната монография, с нови данни за изминат житейски път на нещастния поет и за трагичния му край, като се прибягва до ценни показания на близките му.

12. *Вазов и българската природа* (1939)

Обстойно проучване върху отношението на Вазова към природата изобщо и към българската природа частно, като за увод е даден очеркът „Чувството за природа през вековете" (еволюцията на съзерцание и идеи, на чувства и философия, във връзка с впечатления от разните видове пейзажи).

II. БЪЛГАРСКО ВЪЗРАЖДАНЕ (ИСТОРИЯ И КУЛТУРА)

13. *Г. С. Раковски. Живот, произведения, идеи* (1942).

Използувайки архивата на големия революционер, авторът очертава с любов духовния лик, буйния живот и разнообразното научно и публицистично дело на героя. Методата тук, както и в останалите трудове от този род, е метода историческа и психологическа: зачитат се както обективните социални и икономически фактори на възраждането ни, така и вродените заложби (темперамент, ум, воля, талант) на оногова, който става говорна тръба на поколението си, идеолог на едно голямо масово повдигане. Язвителната критика на Раковски над чорбаджийското съсловие е добре изтъкната.

14. *Съчинения на Г. С. Раковски* (1922)

Първото критическо издание на тези съчинения, някои въз основа на ръкописи в архивата на Раковски, неизвестни по-рано; с обстойни обяснения.

15. *Неофит Хилендарски Бозвели* (1930)

Голямо проучване върху бунтовника-духовник, който създаде „черковния въпрос" като въпрос за нравствено и политическо освобождение на българина. Очертана е подробно първата фаза на културната борба у нас (1838—1848), въз основа на новооткрити документи.

16. *Непознатият Бозвели* (1942)

Оригиналът на „Мати Болгария", този мощен изблик на борческа воля у заточеника-мъченик на българската идея; други нови, неизвестни литературни произведения на Бозвели, в които е отразена еднакво и духовна физиология на памфлетиста с рядък дар на словото и българската действителност към средата на XIX век, с всички страни на робския режим и на отпора срещу него.

17. *Иларион Макариополски* (1926)

Биографска характеристика и исторически очерк за втората фаза на българската духовна революция, когато израслото народно движение против чуждата черковна олигархия, разорила страната икономически, се увенчава с победата от 1870 г. (учредяване на Екзархията).

18. *Екзарх Йосиф и българската културна борба след създаването на Екзархията* (1940)

Широко очертана история на третата и последна фаза от духовната борба, при което главно внимание се отделя на съпротивата на българщината в робските земи и на просветното движение там.

19. *Априлов. Живот, дейност, съвременници* (1935)

Първото обстойно изследване върху родоначалника на българското съвременно образование и теоретика на новобългарския книжовен език. Обгърната е цялата епоха на културни усилия от 1832 до 1845 г., която изпитва благотворното влияние на Венелина, вдъхновител на Априлова.

20. *Селимински. Живот, дело, идеи* (1938)

Очертана е тук идеологията — национална и хуманистична — на първия български философ. Дълбочина на мисълта, широка осведоменост върху древната и новата философия и наука, сила на темперамента отличават този участник в гръцката революция, който сетне става влиятелен апостол на възраждането. Рационалист по основни убеждения, Селимински следва особено френската дореволюционна философия.

21. *Братя Миладинови. Живот и дейност* (1942)

Първата строго научна биография на знаменитите мъченици на културната борба, като се отстраняват легендите за смърт чрез гръцка отрова и се изтъква истината — естествена смърт (от тиф).

22. *Български народни песни, от Братя Миладиновци* (1942)

Критическо издание на изчерпания отдавна знаменит фолклорен сборник, като са поправени грешките му и е дадена историята му. Изданието е крайно

необходимо за проучване не само на българското, но и на целокупното славянско народно творчество.

23. *Творци на Българското възраждане* (1940)

Подробни характеристики на Паисия Хилендарски, Петко Славейков, Григор Пърличев, Любен Каравелов и други крупни основоположници на нашето духовно и политическо възраждане.

24. *Българското възраждане* (1941)

Общо въведение в<във> факторите и предпоставките на възраждането. Посочени са факторите от исторически, социален, икономически и други разред, допринесли за пробуждането на народността; също и предпоставките (военни, политически, просветни, лични и др.) за успеха на движението, до Кримската война от 1853 г.

25. *Български образи. Литературни студии и портрети* (1944)

Първият от приготвените или незавършените още четири тома, в които трябва да бъде представена голямата галерия български писатели, спечелили си заслуги като водачи и възпитатели на народа ни. Авторът се домогва да представи изразително и живо героите на българския дух, майстори на словото, и то върху фона на колективните предпоставки и в свръзка с общественото ни развитие. Този първи том обхваща „наченките на възраждането", с Паисия Хилендарски, Софрония Врачански, д-р Берон и техните приемници до д-р Богоров.

26. *Софроний Врачански* (1943)

Отделно пълно проучване за едного от първите големи възрожденци, чиято нравствена физиология и беззаветна преданост към народа буди и сега възхищението ни.

27. *История на Софийския университет* (1939)

Писана по повод 50-годишнината на нашето висше просветно заведение, и по поръка на Академическия съвет, тази книга иска да бъде страница от историята на целокупното умствено и културно-обществено движение в последния период на възраждането ни, когато се оформява окончателно българският самобитен дух. Изложени са обективно борбите на университета против всички реакционни опити за влияние върху студентството, както и успехите на научната ни мисъл в разните отрасли на човешкото знание, с приложението им към българските условия.

III. БЪЛГАРСКИ И СРАВНИТЕЛЕН ФОЛКЛОР

28. *Фолклор от Еленско* (1913)

Ценен поетически и етнографски материал от един непроучен край (Търновско), заедно с първата обширна студия върху поетиката на българската народна песен, с оглед на народните песни у други народи.

29. *Северна Добруджа* (1923)

Също такъв материал от една област, която беше по-рано почти непозната в етнографско отношение, именно Добруджа под румънска власт. Сега българите от там са пръснати отсам границата, и само този труд свидетелствува за миналото им.

30. *Българските празнични обичаи* (1918, 2 изд. 1943)
Пълен преглед на тези старински обичаи, заедно с подробна библиография и кратки теоретически обяснения за потекло и битово-стопанско значение.

31. *Българските сватбени обреди* (1931)
Обширен свод на тези важни семейни обичаи, в които се оглежда дълбокото минало. Важен принос за културната ни история, поради консерватизма на този род битово-магически възрения, наследство от славянската общност.

32. *Студии върху българските обреди и легенди*. Ч. I и II (1942)
На широка сравнителна основа, с оглед към митология, поезия и култура на съседни и далечни народи, се изучават българските годишни обичаи. Този труд характеризира най-добре научните методи и постижения в<ъв> фолклора на автора.

33. *Студии върху българските обреди и легенди*. Ч. III и IV (1920)
Продължение от горния труд. С голяма ерудиция и тук се разглеждат култови и поетически старини, които допринасят за историята на балкано-славянските и европейските фолклорни отношения.

34. *Очерки по българския фолклор* (1934)
Цяла енциклопедия на българското народно творчество. Извън историята и теорията на проучванията в тази област в европейската наука и у нас, дадени са редица нови изследвания върху поезия, обичаи и други традиции у българите, които правят нашата страна важен извор за световната и частно славянската етнография.

35. *Крали Марко в нашата песен* (1918)
Поетическият образ на южнославянския легендарен герой, като се разграничи точна история от народна фабулистика.

36. *Български народни песни*, кн. I—III (1938)
Вещо съставена антология от най-добрите наши народни песни, с уводи, в които е разяснено естеството на народното творчество.

37. *Българските народни приказки* (1938)
Подобна антология на народните приказки, върху които авторът е написал единственото досега научно изследване, печатано още в 1905 година и непоменато в този списък отделно.

38. *Българските народни пословици* (1931)
Отбор и характеристика на този род народна философия, също тъй важна за психологията на българина.

Извън тези трудове, Арнаудов е автор на значителен брой статии, пръснати в академическите издания и в разни списания и несъбрани още книги.

Проект, и отчасти разработени са няколко нови труда от посочените три области на научното изследване. Готова за печат е обширната му студия върху прочутата „Веда словена“ на Верковича, гдето се решава, върху основа на непознати досега извори, спорния въпрос за произхода на тази литературна мистификация, която силно интересува славянските научни кръгове.

8. [ПИСМО НА М-ВОТО НА ПРАВОСЪДИЕТО ДО Л. СТОЯНОВ][54]

До Председателя на съюза
на българските писатели
г. ЛЮДМИЛ СТОЯНОВ

90/10. I. 947

Министерството на правосъдието Ви съобщава, че лицето проф. МИХАИЛ АРНАУДОВ е помилвано с остатъка от наказанието и е освободено от затвора.

Във връзка с въпроса за връщане на въпросната библиотека съобщава Ви се, че Министерството не е компетентно.

п. НАЧАЛНИК НА ОТДЕЛА: Величков (п)
СЕКРЕТАР НА ОТДЕЛА: Топузова (п)

9. *М. Арнаудов.* [ЕДИН РАЗГОВОР С ПАТР. КИРИЛ][55]

На 16 юни 1953 г. патриархът[56] ми разказа за срещата си с В<ълко> Ч<ервенков> и А<нтон> Ю<гов> на 2 т.м. Взимайки повод от ходатайството си за помилване на някои свещеници, осъдени или иначе наказани за някои постъпки пред властта, той изтъкнал, че милостта би трябвало да се разпростре и върху някои мирски лица, достойни за нея. Посочил първо Ст. Чилингирова, в свръзка с току-що излезлите му Спомени за Вазова (Чилинтров 1953), после мене. Изтъкнал извършената от мен работа в последните години (особено тая за Любен Каравелова)[57], и видял, че у събеседниците му имало голямо разположение към мене. „Това може да стане само чрез амнистия", забелязал В<ълко> Ч<ервенков>. „Може и само за него да се даде такава", добавил А<нтон> Ю<гов>[58]. Когато В<ълко> Ч<ервенков> казал: „Защо му трябваше да става министър!" патриархът възразил: „Вие сте му съсед, попитайте го, можете да научите нещо полезно от него". Станало дума за връщането на къщата ми, на кабинета ми, на пенсията ми и на редовното ми членство в БАН, при което, споменувайки за наместника ми в Университета, Панталей Зарев, патриархът рекъл: „Какви несъизмерими величини!" но добавил тутакси, — „впрочем Зарев е млад и може би ще се развие"[59]. Патриархът е с впечатлението, че ходатайството му ще даде някакъв резултат.

[54] Публикува се по: ЦДА, ф. 88, оп. 2, а. е. 133, л. 2. Машинопис. Датата „10.I.947" е написана на ръка.

[55] Публикува се по: НА—БАН, ф. 58К, оп. 1, а. е. 5. Ръкопис.

[56] Патриарх Кирил (1901—1971), избран за патриарх на Църковно-народния събор през 1953 г. (10 май), на който делегат е бил и проф. М. Арнаудов. Вж по-горе, бел. 40.

[57] Върху книгата си за Л. Каравелов М. Арнаудов работи в затвора (вж. разрешението за научна работа в документ № 3), но и по-късно. Първият вариант е завършен през 1952 г., но книгата излиза едва през 1964 г. Вж.: *М. Арнаудов.* Любен Каравелов: живот, дело, епоха (1834—1879). С., 1964, 863 с.

[58] Както става ясно от документ № 11, М. Арнаудов е реабилитиран през 1954 г.

[59] По замисъла на БКП П. Зарев е трябвало не само да заеме мястото на М. Арнаудов в Университета (където ученият повече не е допуснат), но и да „изземе" неговия авторитет. Някои от важните книги и сборници на М. Арнаудов излизат тъкмо с „благословията" на П. Зарев: вж. предговора му към „Л. Каравелов: живот, дело, епоха...", с. 7. П. Зарев произнася официалното слово при честването на 90-годишнината на М. Арнаудов; вж.: Изследвания в чест на акад. М. Арнаудов: юбилеен сборник. С., 1970, 5—10.

Съобщих на патриарха за постъпката на председателя на БАН от 27 април т.г., за което той до сега не знаеше нищо.

10. ПИСМА НА М. АРНАУДОВ ОТНОСНО ДОМА СИ[60]

До почитаемата Дирекция на Държавните имоти
при Министерството на земеделието
ТУК

ЗАЯВЛЕНИЕ
от проф. Михаил Арнаудов
София Княжево, кв. Раковец
Боерица 1

Господин Директоре,

По лично нареждание на Господин Министър-Председателя Г. Димитров и с Ваше съгласие, аз бях настанен като наемател в бившата си къща в Княжево, квартал Раковец, ул. Боерица 1 или VI безименна 13, след като досегашните наематели я напустнаха, все по нареждане на г. Министър-Председателя, за да мога аз да се предам на работа, с която съм натоварен от Академия на науките[61]. Къщата обаче беше оставена както от единия наемател (г. Янко Атанасов), така и от другия (г. Грудев) в най-окаено състояние, след като в нея са живели по-рано други случайно настанени хора, които са хазяйничели непростително-нехайно в стаите и с вещите ми. За да туря що годе в ред къщата и я направя обитаема, аз трябваше да моля почитаемата Дирекция да извърши известен ремонт, чисто външен и твърде ограничен, — което и стана, а после и сам, с мои лични средства, да измажа и боядисам изкърпените стени в всички стаи, да поправя разнебитените мебели, както и печката в кухнята с изгорения серпантин, да туря брави или поправя разваленитe брави на стаите, да поправя осветлението, да почиста подовете навред, да туря в ред задръстения дренаж и т.н. Всички разходи по този ремонт възлизат към 150.000 лева, за която сума аз трябваше да правя дългове на разни места. Без поправките, тъй наложителни, аз не бих могъл да влеза нито в долния етаж в края на октомври 1947 г., нито в горния — в края на декември (къщата още се поправя и син ми ще се нанесе едва в първите дни на януарий Нова година). За тези разходи аз ще предоставя оригиналните разписки от майсторите, които работиха тъй дълго.

По силата на всичко това, аз моля:

1. Да ми се признаят като наложително необходими разходите, направени за да се закрепи от по-нататъшна разруха един държавен имот, който за сега, като наемател, ще пазя по-грижливо от досегашните му обитатели.

2. Да се приспаднат тези разходи от наема, който ще плащам, начиная от 1 Ноември т. г., съответно 1 Януарий 1948 год. за горния етаж, от когато се настаних в къщата заедно с моето семейство и това на сина ми.

[60] Публикува се по: НА—БАН, ф. 58К, оп. 1, а. е. 15.
[61] Вж. встъп. статия по-горе, разд. 4.

3. Да се има пред вид, че се налага още поставяне на стъкла на много от прозорците, което не можа да стане до сега ни от Дирекцията, ни от мене, както и отстраняване напролет на други, констатирани по-рано, но избиколими засега, през настъпилия зимен сезон, повреди.

София, 29 Декември 1947 — С най-голяма почит: М. Арнаудов

До др. Председател
На Столичния Народен Съвет
ТУК

Другарю Председател,

По решение на Министерския Съвет и изричното желание на др. Министър-Председател, аз бях върнат в бившето си собствено жилище в Княжево, което сега е под управата на Столичния Народен Съвет. Разнебитено от предишните обитатели, то трябваше да бъде поправено, за да се спаси сградата от по-нататъшно рушене, — и аз похарчих 145.000 лева за целта. Сега, когато от финансовия отдел при Столичния Народен Съвет се иска от мен сключване на договор и плащане на наем (сп<о>р<ед> съобщението му № 6882 от 9.VI.1948 год.), аз Ви моля да наредите да се уважи просбата ми: да се признае оная сума като внесен предварително наем, до пълното ѝ покриване. Моля, имайте предвид, че аз, който имам 44-годишна служба, не получавам сега ни заплата, ни пенсия, и че от друга страна съм натоварен от Академията на Науките с написване историята ѝ и с други задачи, които изискват да разполагам с библиотеката си в квартирата си[62].

гр. София, 15.VI.1948 год. — С ПОЧИТ: М. Арнаудов

11. СЪДЕБНО РЕШЕНИЕ ЗА РЕАБИЛИТИРАНЕ НА М. АРНАУДОВ[63]

Препис от препис

П Р О Т О К О Л
гр. София, 28.VI.1954 год.

Софийският окръжен/народен съд, наказателно отделение, в публично съдебно заседание на 28 юни 1954 год. в състав:

Председател/Народен съдия: Конст. Калоферов
Членове: 1) Пенчо М. Пенчев
Съдебни заседатели 2) Илия Каракашев

При участието на секретаря Ел. Н. Бъжева и прокурора ..... сложи на разглеждане дело № 1465 по описа за 1954 год.

О П Р Е Д Е Л И:

Реабилитира молителя МИХАИЛ ПЕТРОВ АРНАУДОВ, роден в гр. Русе, жител на София-Княжево, ул. 36 № 13, осъден с присъда № 1 от 1.II.1945 г. на Върховния народен съд I-ви състав.

[62] Вж.: НА—БАН, ф. 1, оп. 1а, а.е. 399, л. 104. Книгата е публикувана значително покъсно.

[63] Публикува се по: НА—БАН, ф. П. Миятев (необработен).

Молителят: Моля, определението ми да се счита за влязло в законова сила от днес.

Прокурорът: Няма да обжалвам. Да се счита определението за влязло в законна сила.

Понеже прокурорът заявява, че няма да обжалва горното определение затова съдът

ОПРЕДЕЛИ:

Да се счита влязло в законна сила определението, в което се реабилитира молителя, Михаил Петров Арнаудов, от днес 28.VI.1954 год.

Председател: (п) Калоферов
Членове: (п) П. Пенчев и Ил. Каракашев
Вярно с оригинала:
Адм. секретар: (п) Г. Тасев

Настоящето е влязло в сила.

ВЕРНО: (п) П. Миятев
Зам. дир. на Архивния и-т при БАН

12. *Вичо Иванов.* НАШИЯТ ПОЧИН... (Спомен)[64]

Наближаваше денят, в който и проф. М. Арнаудов трябваше да бъде съден... В паметта си пазех многобройните случаи, когато той ме е спасявал от арести, от уволнения, и ме е насърчавал в моята литературна дейност. Спомням си — как бях въвлечен от него като сътрудник в „Българска мисъл“[65], за предговора му към книжката ми за П. К. Яворова (Иванов 1935: 3—5), за отзива му печатан в същото списание за една от книгите ми... И обмисляхме със страдащата г-жа Фанка[66] — какво може да се предприеме за облекчаване съдбата на проф. М. Арнаудов. Срещите ми у нас на ул. „Аспарух“, а по-рано — на бул. „Патриарх Евтими“ с г-жа Фанка бяха почти всекидневни. И един ден решихме да се напише лаконично изложение до ЦК на БКП[67] като в него се покаже стойността на крупното научно дело на проф. М. Арнаудов, естетическите му възгледи, методологията му на изследовател на психология на творчеството, фолклора, Българското възраждане. Ударението в това изложение трябваше да

[64] Публикува се по: НА—БАН, ф. 58К, оп. 1, а. е. 6. Ръкопис.

[65] Дебютът на В. Иванов е в „Българска мисъл“ като художествен критик; вж.: Борис Георгиев. Творчество и мироглед. — Българска мисъл, 1927, год. II, № 10, 699—702; Възраждане на живописта ни. — Пак там, 1928, № 10, 708—713. Да отбележим повече от интересния факт, че „Българска мисъл“ изобщо стартира с разказа на Л. Стоянов „Победа“ (1925, Год. I, № 1, ноември, 1—9). Очевидно е, че авторите на „Българска мисъл“ не са забравили жестовете на главния редактор...

[66] *Стефана Симидова* – съпруга на М. Арнаудов и сестра на литератора и преводача Димитър Симидов. На нейната памет ученият посвещава книгата си за Л. Каравелов: „Без предаността и готовността за самопожертвуване на този мой верен спътник в живота научното ми дело не би се осъществило в своя най-значителен дял“ (Л. Каравелов: живот, дело, епоха..., с. 5).

[67] „Ретроспективно изместване“ в паметта на мемоариста. В действителност адресат на колективното обръщение са регентите (вж. по-горе, документ № 4).

падне на огромния труд на проф. М. Арнаудов „*Психология на литературното творчество*“. Без много-много да се бавя — написах текста на изложението, прочетох го на г-жа Фанка и отидохме у Людмил Стоянов за мнение. Той посрещна инициативата с одобрение и пръв си сложи подписа.

От тук-нататък през оная януарска зима трябваше да се срещна с всички ония, които трябваше да поканя да се подпишат в тъй написания апел за спасяването на проф. М. Арнаудов! Ония трийсет и няколко подписа (ако не се лъжа в техния брой) бяха достатъчни, за да дадат обществен и национален характер на обръщението ни! Между подписите стоеше и тоя на бележития артист Кръстю Сарафов, който и написа призивно: „Най-голямата награда за юбилея ми ще бъде проф. М. Арнаудов да бъде пуснат на свобода!“[68]

Всичко се изпълни така, както го бяхме замислили с г-жа Фанка! Изложението стига чак до Георги Димитров, намерил го за напълно основателно и се взема по-нататък решение за запазването на проф. М. Арнаудов като рядък учен с международна слава. Нещо повече — Г. Димитров казал — както се научихме от Л. Стоянов — че починът могъл да бъде не на външни хора, а на съответните сътрудници на ЦК!

Радостната вест, че постъпката на подписалите е посрещната с одобрение от самия Георги Димитров, ни изпълни с<ъс> задоволство и ни припомни аналогичните грижи непосредствено след Октомврийската революция на Ленин! А г-жа Фанка Арнаудова просто нямаше думи, с които да изрази благодарността си към Георги Димитров! Нейните вълнения на загрижен човек за живота на своя съпруг сега бяха освободени от *неизвестното*, което я изпълваше с трагизъм. Срещите ѝ с мене и жена ми Радка не преставаха, дори с нея на два пъти можах да посетя проф. М. Арнаудов в Централния затвор. Първият път — доколкото си спомням — му занесохме вестта за решението на ЦК.

За ония два дни на месец януари[69], когато събирах подписите на комунисти и безпартийни честни български граждани, на културни дейци си спомням и за един твърде неприятен случай между проф. Михаил Димитров[70] и мене. Аз

[68] Кръстьо Сарафов (1876—1952) на 6 април 1946 г. е отбелязал 70-годишен юбилей. Във връзка с него е награден със „Златен медал за наука и изкуство“ и „Златен пръстен на изкуството“. Тъкмо точността на този детайл, който е трудно да бъде „измислен“ след десетилетия, е сигурен белег за автентичността и истинността на разказаното (поне в общите му черти).

[69] Ретроспективно изместване в паметта на мемоариста: всъщност подписката е правена в началото на февруари.

[70] *Михаил Димитров* (М. Д. Дафинкчиев, 1881—1966) — историк, философ и психолог, академик (1946), народен деятел на науката (1963). Член на БКП от 1944 г. и един от главните двигатели и „фактори“ при разгрома на свободната наука и култура, при преустройването ѝ върху основите на „единствено вярното учение“. Автор на книги за Ботев, Левски и Каравелов. В архива на П. Миятев (НА—БАН, необработен фонд) — бивш директор на Архивния институт при БАН — е запазено следното писмо на М. Арнаудов до М. Димитров (адресирано до него като директор на Института „Хр. Ботев“), ясно свидетелстващо за отношенията им през 1950 г.: „Останах не малко учуден от Вашето писмо, и особено от странната закана за дирене „отговорност по съдебен ред“. Макар да бих могъл по същество на въпроса да кажа доста в разрез с Вашите твърдения, за мен стига сега намерението Ви да издадете пръв, от името на института, посочените документи, за да не мисля — както изобщо не съм мислил — да отнимам приоритета Ви в обработката и публикуването им. Но нима не можеше с две думи да

го посетих у дома му сутрин. Вън дървесата бяха в скреж, над града лежеше тъмна мъгла. Когато проф. Димитров разбра за какво съм го посетил, той освен че отказа да даде подписа си, а и ме заплаши с милиция! Аз не се стърпях и му отправих реплика: — Слушайте, проф. Михаил Димитров: аз съм изненадан, че тоя, който се занимава с Ботев, може да ме заплашва по повод на един такъв случай! Не съжалявам, че съм прекрачил прага на вашия дом — този риск от моя страна да ви посетя с такава една обществена хуманистична цел, ни даде възможност да се опознаем взаимно... — завърших аз иронично посещението си и напуснах.

Нашата постъпка — на подписалите изложението, се увенча с пълен успех, когато проф. М. Арнаудов биде пуснат на свобода и като реабилитиран вече можа да се отдаде на любимите си научни изследвания, ползуващи нашата национална култура и нейния международен престиж.

ЛИТЕРАТУРА

Арнаудов 1994: Арнаудов, М. Пред народния съд. — Летописи, 1994, № 11—12, 117—118.

Делчев 1995: Делчев, Б. Дневник. С., 1995, с. 164.

Токушев 1989: Токушев, Д. Народният съд 1944—1945 г. (Правно-историческо изследване). С., 1989, с. 99.

Съдът над историците. Българската историческа наука — документи и дискусии (1944—1950). Т. 1. Съст. В. Мутафчиева и др. С., 1995, с. 62.

Изследвания в чест на акад. М. Арнаудов. С., 1970.

Арнаудов 1978: Арнаудов, М. Избрани произведения. Т. 1—2. С., 1978. 336 с., 348 с.

Леков 2000: Леков, Д. Жизнено и интелектуално дълголетие, ерудиция, енциклопедизъм. — *Кр. Гечева*. Михаил Арнаудов: Биобиблиография. С., 2000, с. 10.

Арнаудов 1939: Арнаудов, М. История на Софийския Университет Св. Климент Охридски през първото му полустолетие 1888—1938. С.: Придворна печатница, 1939. XXIII, 647 с. (Университетска библиотека № 201). В съкратен вариант: Софийски Университет Св. Климент Охридски. Кратка история за 50-годишнината от основаването му. От проф. М. Арнаудов. С.: Университетска печатница, 1939, 77 с.

Арнаудов 1925: Иларион Макариополски и българският черковен въпрос. С., 1925, 384 с.

Арнаудов 1930: Неофит Хилендарски Бозвели. 1785—1848. Живот, дело, епоха. С., 1930, 848 с.

Арнаудов 1940: Екзарх Йосиф и българската културна борба след създаването на Екзархията (1870—1915). Т. 1. С., 1940, 666 с.

Строители на Българското духовно възраждане. С.: Синодално книгоиздателство, 1954, 136 с.

Веков 1994: Веков, А. Михаил Арнаудов пред народния съд. — Летописи, 1994, № 11—12, 115—116.

Огнянова 1990: Огнянова, Е. Неизвестното в житейската одисея на Михаил Арнаудов. — Досие, Год. I, № 4, декември 1990, 1, 8—9.

ми обадите устно желанието и намерението си, вместо да прибягвате до сурова закана чрез официално писмо (препоръчано писмо с обратна разписка, за да не би, о ужас, да отрека съобщението Ви). До такъв дързък и обиден тон не е прибягвал до сега никой мой бивш колега, особено такъв, към когото съм се отнасял по-рано винаги почтително. Княжево, 12 февруари 1954 г. М. Арнаудов". На писмото — ръкописна бележка от М. Арнаудов: „препис за г. П. Миятев, за спомен от тази весела историйка".

Илиев 1988: Илиев, Б. Революционният народен съд. С., 1988, с. 52.
Живков 2000: Живков, Т. Ив. За Михаил Арнаудов — осем години по-късно. — Арнаудови четения: Сборник доклади и съобщения. Т. 1, Русе, 2000, с. 10.
Гечева 2000: Гечева, Кр. Михаил Арнаудов: Биобиблиография. С.: Акад. изд-во „Проф. М. Дринов", 2000, с. 20.
Димитров 1997: Димитров, Г. Дневник. С., 1997, с. 508.
Чилингиров 1953: Чилингиров, Ст. И. Вазов от близо и далеч. С., Български писател, 1953, 152 с.
Арнаудов 1966: Арнаудов, М. Българското книжовно дружество в Браила. 1869—1876. С., 1966, 336 с.
Иванов 1935: Иванов, Вичо. Яворов като човек и поет. П-в, 1935 (с предговор от М. Арнаудов, 3—5).

ВМЕСТО ЗАКЛЮЧИТЕЛНИ ДУМИ

ПРОФ. М. АРНАУДОВЪ

ОСНОВИ
НА ЛИТЕРАТУРНАТА НАУКА

ПЛАТОНЪ — АРИСТОТЕЛЬ — ХОРАЦИЙ — ЛОНГИНЪ — БОАЛО — ВОЛТЕРЪ — ЛЕСИНГЪ — ШИЛЕРЪ — ГЬОТЕ — ХЕРДЕРЪ — ШЛЕГЕЛЪ — ХЕГЕЛЪ — ХЮГО — СЕНТЪ-БЬОВЪ — БѢЛИНСКИ — ТЕНЪ — БРЮНЕТИЕРЪ — ВЕСЕЛОВСКИ — ФАГЕ — ЛЕМЕТРЪ — РИБО — ДИЛТАЙ — ВУНДТЪ — ЛЕМАНЪ — БИНЕ — ЕРМАТИНГЕРЪ — ВАЛЦЕЛЪ



СОФИЯ

ИЗДАТЕЛСТВО БЪЛГАРСКА КНИГА

Титулна страница на първото издание на „Основи на литературната наука“, С., Българска книга, 1942 г.

МЕТОДОЛОГИЧЕСКАТА ПОЗИЦИЯ НА МИХАИЛ АРНАУДОВ

Наблюдения върху „Основи на литературната наука“

Рая Кунчева

С настоящите наблюдения бих искала да привлека вниманието върху едно изследване на Михаил Арнаудов, останало без сериозен коментар през годините, но имащо много висока стойност като методологическо обосноваване на неговата изследователска позиция — „Основи на литературната наука. Задачи, история, съвременно състояние“. Тази книга е публикувана през 1942 г. като второ, допълнено издание на „Увод в литературната наука“ (1920 г.). Както посочва самият автор, „Основи...“ е въвеждащият дял от „един систематичен курс по литературната наука“, първата част на който представлява издадената през 1931 г. „Психология на литературното творчество“. За пълното изясняване на идеите за литературна наука и на методологическата позиция на Михаил Арнаудов тази книга, трябва да се мисли като равнопоставена по важност с неговото капитално изследване върху психологическите аспекти на литературната личност. В неговия замисъл „Основи...“ и „Психология на литературното творчество“ се явяват съставни части на едно цялостно представяне на литературната наука. Нещо повече, именно в тази уводна част откриваме достатъчно разгърната обосновка на Арнаудовите възгледи, аргументация, почиваща върху негови проучвания на историческите етапи в мисленето за литература, както и характеристики на сродни или противоположни методологически позиции. Но това може да се осъществи само при условие, че при запознаването ни с „Основи...“ не се оставим да бъдем подведени от стандартната представа за университетски учебник, излагащ обективистично, в смисъл без ясно изградена система от възгледи, и единствено облягайки се на една по-голяма или по-малка ерудиция, предвидения материал. Ако се подходи по този начин, ще се направи сериозна грешка, водеща до неглижиране и неразбиране на направеното от М. Арнаудов. Напротив, в разглеждания труд има собствена позиция. Той представлява проучване в областта на методологията, в което както в подбора, така и в оценката на литературоведски концепции се проявяват възгледите на Михаил Арнаудов, които по една или друга причина не са получили цялостно експлицитно изложение. Ето защо, тепърва предстои тяхното точно и пълно разчитане и опит в тази насока са настоящите наблюдения.

Би трябвало да се признае, че „Основи...“ е първият цялостен и със своя концепция труд, обхващащ периода от Античността до първите десетилетия на XX в., представен като университетски курс върху въпроси на литературната методология. В този смисъл пред нас е българско изследване, заемащо определена позиция спрямо сложната методологическа ситуация в европейската хуманитаристика през първата половина на века. Както всичко написано от

М. Арнаудов, и това изследване е резултат на система от цялостни възгледи, които, веднъж формирани, остават валидни за Арнаудов през целия му творчески път. Без внимателен прочит на „Основи..." много от предпоставките и вътрешната свързаност на тези възгледи биха останали скрити за нас.

Няколко предварителни думи за контекста. Арнаудов има съзнанието, че същинската литературна наука се формира в неговото съвремие. Това живо усещане може да намери обяснение само ако въпросът за същността на литературната наука се постави в аспекта на взаимоотношението между философия и частна наука. През XIX в. настъпва решителна промяна в разбирането на ролята, която философията би могла да играе като обосноваваща методите и задачите на науките, природни и хуманитарни. Процесът накратко е представен от Арнаудов в очерка за Фехнер: *„Към средата на 19 век, именно, числото на метафизическите системи бе станало толкова голямо, щото никой вече не знаеше, коя от тях може да претендира на изключително право и заслужава ли изобщо да се храни доверие към тях. Захвана тогава да си пробива път убеждението, че не тук, в тази „поезия от понятия", трябва да се дири пътят към истината, а само в отделните науки, доколкото те изхождат от опита и дават сигурни знания. Успехите на физиката и на естествените науки допринесоха значително за въдворяване на най-наивния материализъм, и философията взе да се смята за безпредметна; малцината, които я признаваха, смятаха за нейна задача единствено това, да сумира и помирява резултатите от изследванията в разните научни отрасли."* (Арнаудов 1942: 224—225). Разглеждайки този въпрос, той се позовава на Вилхелм Винделбанд, водеща фигура в Баденската школа на неокантианството в Германия, като цитира книгата му „Die Philosophie im deutschen Geistesleben des 19 Jahrhunderts".

Спирам се на тази подробност, защото тя свидетелства, че Арнаудов познава и двете страни в спора за методите в хуманитарните науки, представени от философи като Винделбанд и Дилтай, с когото споделя общи възгледи. Именно след заглъхването на водещия и авторитетен глас на философията, както и в хоризонта на трансцеденталния метод на Кант, обосноваващ условията или с други думи възможността за научно познание, имайки предвид математическите и природните науки, настъпва моментът за обосноваване на методите в хуманитарните науки. Това е втората, непосредствено предшестваща методологическа ситуация за Арнаудов. Без да имаме представа за тези две ситуации, които са определящи за неговото мислене, не бихме могли да си обясним смисъла и вътрешната мотивираност на постановките, които той застъпва и които се отнасят до третата методологическа ситуация, която ще определя като проблема за универсалната творческа личност.

Следователно за преценката си относно процесите през XIX в. той стъпва върху вече осъществената методологическа дискусия в края на века и началото на XX в. Но тя не е неговата ситуация. Когато уточняваме контекста на неговите възгледи и постановки, трябва да имаме предвид тази многопластовост на ситуации в методологията, а именно — като изходна ситуация може да бъде определена дълбоката трансформация през втората половина на XIX в. Тогава философията загубва ролята си на водеща сила, каквато е имала векове наред. Тя не е в състояние да предоставя на науките един всеобщ идеал за истина и нещо повече, редуцирайки се до теория на познанието, тя започва да черпи основания от отделните точни науки. Е. Касирер анализира как отделните науки

инспирират във философското поле различни теории на познанието и както той казва, могат да бъдат разграничени например психологизъм, логически формализъм, историцизъм и др. (E. Cassirer 1950: 11)

Този момент също е посочен от Арнаудов и той е съществен, защото означава, че теоретичните постановки ще се влияят от извършените през втората половина на XIX и началото на XX в. големи научни революции в различни области на познанието. Когато например той адмирира Дарвин като новатор в биологията и изразява надеждите си за подобно новаторство и в хуманитарните науки, не трябва буквалистично да се приема, че той е за основаването на литературната наука пряко върху постановките на Дарвиновата теория за еволюцията. Това ясно проличава и в коментара му за Иполит Тен.

Историците на науката са установили, че идеята за еволюцията не е изказана за първи път от Дарвин, но това, с което той най-вече въздейства, е неговият емпиричен метод, обстойните и търпеливи наблюдения, идеята за експеримент, когато пренася модела на изкуствената селекция, извършвана от човека, в природните процеси, както и със сдържаното му отношение към големи обобщения. Всичко това безспорно допада на Арнаудов, но ще го открием като ясно заявена позиция и при редица други учени и философи от края на XIX и началото на XX в. Също така споделен е интересът към изясняване на условията за дадено явление, за да се достигне до неговата същност.

Но реформата в мисленето, която се извършва през втората половина на XIX в., отказът от метафизично мислене, води до зависимост на методологията от състоянието на дадена частна наука и Арнаудов засяга този въпрос с оглед на психологията. „*Единствената философска дисциплина, оцеляла от краха на спекулативно-метафизическата мисъл, именно теорията на познанието, се превърна постепенно в учение за произхода на представите като се осланяше най-тясно на физиологията на усетните органи. Но какво представляваше тази теория на познанието, ако не психология? И психологията започна наистина да възбужда голям интерес по това време, толкова повече, че под влияние на общия преврат в идеите тя стана емпирическа и взе за образец на своите методи физиката и физиологията*“ (Арнаудов 1942: 225). Очертавайки тази конкретна историческа ситуация, Арнаудов се дистанцира от нея. Както в очерка за Фехнер, така и по повод на други приложения на психологически методи в литературната наука, той отправя критика на такива възгледи в психологията, които свидетелстват за построения по модела на точните науки. Наистина, както той посочва, през този период психологията „*сякаш се отдели от философията и се превърна в естествено-научна дисциплина*“ (Арнаудов 1942: 225). В своите изследвания той не се опира на такива възгледи и на подобно разбиране на психологията, а именно като природонаучна дисциплина. Запазването на спецификата на психологическите изследвания като хуманитарна област е може би най-сериозното доказателство, че е абсолютно неправомерно методите на Арнаудов да бъдат характеризирани като позитивистични, ако държим да употребяваме термина в точното му значение. Поради ограниченото място тук постановките на „Психология на литературното творчество“ не могат да бъдат коментирани, но в „Основи...“ срещаме достатъчно ясни позиции в това отношение. Така той приема постановките на Вилхелм Дилтай, който също на свой ред е неудовлетворен от състоянието на психологията като методология през втората половина на XIX в. и разработва така наречената от него дескриптивна психология. Както Дилтай,

така и по-късно Арнаудов застъпват становището за многостранен подход при изследване работата на съзнанието. Възгледът за психическия живот като поле на действие на различни фактори, на взаимна връзка на когнитивни, емоционални и волеви сили и неприемането на едностранчиво обяснение на тази сложна цялост обяснява и тяхното отхвърляне на постановките на Фройд.

При мощното навлизане на частните науки с техните смели хипотези, огромен нов материал и коренни преобразувания на фундаментите, при загубата на авторитетната роля на големите метафизични системи, в полето на познанието настъпва съвършено нова ситуация, която се характеризира с непознат дотогава сблъсък на различни и взаимооспорващи се възгледи и теории. Арнаудов очертава тази ситуация по отношение на три области, които винаги са привличали интереса му — философията, историята и психологията: *„Принципиална вражда между разни лагери срещаме в повечето области на знанието, особено при хуманитарните науки. Кой е прав в психологията: дали Вундт, или Ремке, или Фройд, единият със своите експериментални и физиологически методи, другият с изтъкването на вътрешния опит и на вникването в съзнанието, като изходна точка на всяко познание, а третият с психоаналитичната си насока, която подчертава подсъзнателното в душевния живот? Кой е прав в историческата наука: дали основателят на позитивизма, Огюст Конт, или тоя на икономическия материализъм, Карл Маркс, или тоя на хуманитарния идеализъм, Херман Лотце? Кой е прав във философията, когато добре се знае, какви противоречия делят Шопенхауер от Хегел, или Бергсон от Фуйе, или Джеймс от Ръсел?“* (Арнаудов 1942: 18). Мисля, че не е формална или случайна подробност представянето на споровете не чрез опозиция на две имена, а в порядъка на множествено изброяване. За Арнаудов науката е кумулативна и на същия принцип се основава и неговото мислене. Но ако той не се отъждествява с никоя позиция изцяло, то, от друга страна, би било нелепо да се приеме, че той е склонен на релативизъм, или да се допусне, че в изследователската си работа е воден от методологически наивитет. Точно книга като „Основи...“ оборва подобни повърхностни предположения. Това съвсем не означава, че в нея ще открием разгърнати обстойно и експлицитно дадени неговите възгледи. Напротив, те трябва чрез внимателен анализ да бъдат извлечени от изложението на чуждите възгледи и становища, чрез тяхната селекция и критика, чрез оценката, която получават. В тази реконструираща работа върху текстовете на Арнаудов е необходимо и да се уплътни контекстът.

Например изброяването на имената на Конт, Маркс и Лотце какви контексти отключва, в които би могло да се ситуира мисленето на Арнаудов. Първата импликация е, че за него тези три научни концепции са исторически обусловени, представляват определен момент и се изясняват чрез въздействието, което оказват на следващите поколения. Отказана им е извънвременната вечна валидност на абсолютните истини. И ако съвременният български читател е сравнително по-добре ориентиран за Марксовото преобръщане на Хегеловата диалектика, то зад името на Конт стои един готов етикет — позитивизъм, често без сериозно основание приписван и на самия Арнаудов, а за Лотце — в най-добрия случай може би една мъглява представа, свързваща го с неокантианството. Използвам повода със споменаването името на Маркс, за да посоча статията на Арнаудов „Тенденциозна или чиста поезия“ (Арнаудов: 1920), в която той развива възгледа си за функцията на изкуството, проти-

вопоставяйки се на „фанатиците на тясно-общественото или идеологичното" изкуство. „*Не може да има никакво съмнение: и поетът има право на самостойност, на свободно движение, така както има това право всеки работник в областта на мисълта. Следователно, всеки опит да му се предписват задачи, несъвместими с лични вкусове и разбирания, трябва да се обяви за най-варварската за всички тирании*" (Арнаудов 1920: 205). Според него изкуството „не може да бъде направлявано отвън", това влиза в разрез със самата му същност. „*Потребно е да се предостави на поезията свободната област на чистото съзерцание и на копнежите и бляновете на душата. Науката има нужда от неограничена свобода за своите изследвания, без да има всякога наум практическото използване на откритията. Също тъй необходимо е да се запази в най-пълна широта свободният вътрешен изблик на лиризма и на поетическото съзерцание. Това са най-скъпите богатства на човешкия дух...*" (Арнаудов 1920: 216). В „Основи...", в очерка за Белински, проследявайки промените в неговите възгледи, Арнаудов очертава като доктринерска позицията на Чернишевски и Писарев.

Огюст Конт, философът, който дава тон на мисленето във Франция през XIX в., построява система от науки, една йерархия, почиваща върху хомогенност, от което следва, че принципна разлика между природни и хуманитарни науки не съществува. И в това е ядрото на позитивизма. Но на върха на тази своеобразна пирамида от науки е науката за човека — социологията, защото трябва да се признае целта на всяка наука именно в човешкия свят, центърът на познанието не е във вселената, а е в хуманното. Но Конт, както е известно, въобще не включва в тази йерархия от науки психологията. Това, както и унификацията на науките в опита да запази един синтезиращ философски дух са достатъчни основания да коригираме необоснованото твърдение за Арнаудов като изповядващ позитивизма.

Необходими са няколко думи и за Херман Лотце, философа, който бива наследен от Дилтай в университета в Берлин и чиято книга „Микрокосмос" вероятно Арнаудов познава пряко или косвено. Докато Конт търси закони в историята, Лотце търси смисъл и цел на историята. Следователно тук сме в света на ценностите. Лотце намира смисъла на историята в реализирането на вечни ценности в хода на времето от човечеството. Вероятно оттук идва терминът „хуманитарен идеализъм", използван от Арнаудов. Дилтай в теорията си за светогледите дава три типа — идеализъм на свободата, натурализъм и обективен идеализъм, към който причислява Лотце. С термина „хуманитарен идеализъм" Арнаудов си служи също и за да характеризира Гьоте в студията си „Гьоте. Какво е той за нас и за нашето време" (Арнаудов 1938). В „Основи..." очеркът за Гьоте е поместен в главата „Класическа поетика" наред с този за Лесинг и за Шилер. Това, което ги обединява, е преклонението пред античния идеал, който приемат именно за извънвременна ценност. Арнаудов, подобно на Дилтай, би се разграничил от мисленето чрез вечни ценности, както и за търсене на смисъл на историята като цяло. Няма критерии или норми, които са поставени a priori, наложени по авторитет или като догма. Това дълбоко убеждение на Арнаудов се облича във формата на антиметафизична позиция, облягаща се изключително на конкретното наблюдение и лично, съпричастно и самоизследващо се познание на съзнанието в неговата творческа работа.

Показателна в това отношение е и главата, посветена на емпиричния метод. В нея няма да срещнем модерни, съвременни автори, застъпващи позитивис-

тична методология. Арнаудов посочва три фигури — Бейкън, Леонардо да Винчи и Аристотел. Бейкън не е просто споменат, както най-често се постъпва, за да се обоснове емпиричния метод в природните науки. Напротив, изброени са основните положения от „Нов Органон", но така, че звучат като лично кредо. Леонардо би стоял в този контекст твърде странно, все пак става дума за емпиричен метод в литературознанието, ако Арнаудов не бе направил съпоставка между Гьоте и Леонардо да Винчи в спомената по-горе реч, за да разберем, че той обвързва идеята за универсална творческа личност, творец и в изкуството, и в науката с подход, който той определя като емпиричен. Накрая идва Аристотел, който е в началото на науката за литературата със своята „Поетика", където наблюдава и описва принципите и структурите. Така можем да разберем съдържанието, което Арнаудов влага в понятието емпиричен метод.

Наистина са необходими особени усилия, за да се приближи позицията на Арнаудов до нас и тук ще бъде направен опит в това отношение, като се търси по-скоро сродяване с тях. Не виждам особен смисъл да изтъквам на преден план различията, които са неминуеми и се отнасят както до едни или други научни парадигми, така и до дълбоки промени във възгледите на човека и света през XX в. Най-общо това различие може да се определи като оформянето и доминирането на възглед, който се свежда до отказ да се възприема човекът като цялост, от една страна, а от друга, модерният свят да се представя в термините на криза. Като емблематични фигури за този възглед ще посоча Зигмунд Фройд и Мартин Хайдегер. Субектът става поле на действие на неподвластни на него сили. Тези и други доминиращи представи, формирали се в началото на XX в., определят проблемите и темите на изследвания, които коренно променят представите и в литературознанието. Затова ние днес не сме добре подготвени, за да прочетем достатъчно точно Арнаудов. Свързващата верига е прекъсната. Но не и безвъзвратно. Защото, оставайки верен на една линия в европейския модернизъм, която запазва ценностите на хуманизма, на един утвърждаващ възглед за човешката природа, за силите на творческия дух, Арнаудов днес е необходим. Но за да разберем това, трябва да го познаваме добре.

Преди да започна с конкретния коментар и наблюдения, се налага една предварителна съпоставка между двете издания — „Увод..." (1920) и „Основи...". Като се изключат направените от Арнаудов допълнения, посочени от самия него в предговора — „параграфите, посветени на литературната закономерност, на критиката, на Лонгин, на Белински, на Хердер", както и новата глава, разглеждаща явления, появили се след излизане на първото издание, като цяло „Основи..." е наистина преиздание. Следователно, когато анализираме становищата, застъпени в нея, трябва да имаме предвид, че те са формирани през първите две десетилетия на века. Проследявайки публикациите на Арнаудов през този период с оглед на концептуализирането и съставянето първо на „Увод..." и по-късно на „Основи...", се изяснява една съществена особеност. Арнаудов написва две големи изследвания, които всъщност оформят основния корпус на „Увод...", а следователно и на „Основи". Имам предвид „Към теорията на литературните родове (Историко-критически бележки)" (Арнаудов 1912; 1913) и „Развой на литературната психология. Исторически очерк" (Арнаудов 1916). Публикуването на тези студии хвърля светлина върху подготовката и структурата на „Увод". От наличието на тези две обстойни изследвания, предхождащи „Увод...", могат да се направят следните изводи:

1. Курсът лекции, университетският учебник, се основава върху критико-исторически изследвания, направени в хода на определени проучвания на въпроси и проблеми, привлекли интереса и вниманието на Арнаудов. Преподавателската дейност се опира на научни разработки сами по себе си.

2. Литературната наука с нейните задачи, методи и проблеми не е механичен сбор от положения, не е панорама на възгледи по даден общоприет предмет, не е демонстрация на ерудиция и всеобхватност. Няма да срещнем изчерпателни студии, представящи дадено направление като вече готово и систематизирано познание.

3. Арнаудов подхожда към литературната наука чрез два проблема, които очевидно за него са най-важните, по-точно казано, чрез които науката живее, и тази лична гледна точка, проблемното поле, което именно той разработва, изборът, който именно той прави, трябва да бъде подчертан, за да се изясни неговата методологическа позиция.

4. Тези два проблема са литературната личност и същността и генезиса на литературните родове. Арнаудов ги разработва паралелно и първите публикации по тях се отнасят до второто десетилетие на века. Така още в началото на заниманията си с методология той схваща предмета едновременно от две гледни точки — като работа на творческото съзнание и като продукта на тази работа, но не взет абстрактно, а в неговата спецификация на лирика, епос и драма.

Всяко едно от тези положения може да бъде обстойно обосновано и коментирано, но тук ще се спра само върху два момента. Цитираните студии представляват исторически изследвания върху възгледи и теории по проблематиката. Преди да изложи системно и разгърнато своите разбирания по даден въпрос, Михаил Арнаудов проучва неговата история. Този подход не означава само научна добросъвестност или придобит от школата на големи изследователи маниер на изложение. Историческият метод в теорията на познанието е единственият начин да се подходи към хуманитарната област съобразно нейната специфика, защото хуманитарните, духовните явления в своята същност са исторически. Те принадлежат на историческия свят и той, от своя страна, е техен продукт. Или както посочва Дилтай: „*Тоталността на човешката природа е само в историята; индивидът може да я осъзнае и да й се наслади, само ако събере в себе си духовете на миналото*“ (Дилтай 2000: 180).

По времето на Арнаудов историческият метод, създаден през XIX в., вече се е доказал като начин за постигане на същността на дадена област на културата. Историцизмът като школа се разгръща в две насоки — изследване на историята на отделните компоненти на културата — език, религия, философия, поезия и втората — нацията се разглежда като отделна културна единица и при един съпоставителен подход се търси нейната специфика. Тези проучвания се продължават от историци като Рамке например към построяване на история на света. Представители и на двете крила на историческото движение са анализирани, споменавани или цитирани от Арнаудов. Това е базата, на която хуманитаристиката на XX в. стъпва, но и от която се оттласква. Историческото съзнание в науката става трайно достояние и Арнаудов е един от тези, които са дълбоко убедени, че същността се саморазкрива в генезиса и на това се дължи централното място на историческите проучвания в неговото научно творчество. Без да имам възможност да навлизам в проблема за историческия метод на М. Арнаудов, тема, която заслужава специално и обстойно из-

следване от гледна точка на методологията, само ще посоча, че и тук, в мащабните си изследвания върху Българското възраждане той се дистанцира от рутината, каквато представлява школата на историцизма в началото на XX в., и изработва свой подход, в който основен проблем е личността. Веднага искам да добавя, че по въпроса за личността в историята той се разграничава от позицията на Карлайл например. Но, както посочих, това е тема за отделно изследване.

В областта на методологията, при излагането на своите възгледи за същността на литературната наука, отново историческото проучване се явява същинската част, както по обем така и по съдържание, а не само дежурната историческа справка. Представяйки критически главните етапи чрез най-показателните фигури, той очертава своята позиция. Следователно тя не е дадена, не е заявена като сбор от някакви безспорни положения, от които се тръгва, а е включена в процес. Арнаудов споделя критическата позиция в началото на века, отхвърляща всякаква възможност за познание a priori. С други думи, и в епистемологията Арнаудов прилага историческия и сравнителния подход, разглеждайки науката като процес, при който, както той казва, с идването на нови поколения с нова ценностна и мирогледна нагласа, с откриването на нови факти и неизследвани области, всяка теория, дори и най-авторитетната за своето време, търпи преосмисляне, коригиране или отхвърляне като невярна. С това историческо съзнание той се отнася и към направеното от самия него.

Вторият момент, на който бих искала да се спра, се отнася до съчетанието на двете гледни точки — творческото съзнание и продуктът от работата на творческото съзнание. И тук ще привлека една ранна негова студия, публикувана още през 1908 г., с която започва трайна линия в творческия му път, а именно постоянните му и всестранни занимания с Гьоте. В студията „Вертер и Гьоте. Критичен етюд“ (Арнаудов 1908) той се спира върху актуалните за началото на века изследвания, посветени на Гьоте. Арнаудов разглежда споровете около двата противопоставящи се един на друг подхода спрямо литературната творба, назовавайки ги биографично-генетичен и естетически. Тук нямам възможност обстойно да представя възгледите му, развити в тази студия, както и да се спирам на самото представяне на двата подхода от страна на Арнаудов, но ще подчертая разбирането му, че между тези два подхода няма принципно противоречие. И тук, и на други места Арнаудов гледа на методите като на инструменти, с които може да се постигне много, но и с които може да се злоупотребява. Така той не отъждествява своята позиция с даден метод сам по себе си, а го вижда в конкретната му реализация. В случая със спора между филологизъм и естетика, според него, ако тези два подхода се прилагат без „педантично тесногръдие“, те могат да бъдат съчетавани. Тази позиция спрямо методологически спорове е твърде характерна за Арнаудов. Тя му дава възможност да запази гледната точка на ясното и критичното съзнание, което е непредубедено, защото не се отъждествява с дадена доктрина — вижда и положителните страни, и недостатъците, вижда заявката, но и резултата, вижда увлеченията и крайностите, както и личната съпричастност и интелектуални дадености. Това е погледът на един хуманист от най-висока класа, който ще обясни дадено явление, без да го умъртви. Но да продължим с проследяване на мисълта му по повод изследванията на Гьоте. Биографично-генетичният и естетическият метод рядко биват съчетавани в практиката поради предубежденията на изследователите. Арнаудов излиза отвъд тясната представа за субек-

та на научното познание, редуциран единствено до действията на мисълта, с което преодолява рационалистичния модел на познанието. „*Ако въпреки това, на практика тия два подхода се оказват несъвместими, причината се крие не в някакво принципиално противоречие, а в предпоставки от съвсем друго естество. На първо място тук трябва да отбележим недоверието, което свикналият с дескриптивен метод на работа филолог храни към хипотезите на естетика, които имат често метафизическа подлога; и обратно — пренебрежението на последния към всякакви архивни студии досежно критиката на текстовете и живота на писателите. Школата, през която е минал един изследовател, налага отпечатък върху целия му умствен склад и, в силата на една психологическа необходимост, прави го не само недоверчив, но често пъти и неприязнен към похвати и идеи на учените от друг лагер*“ (Арнаудов 1908: 5). Методологическата ситуация е видяна от Арнаудов като противопоставяне на дескриптивния метод, от една страна, и хипотезите с метафизичен източник, от друга. Какво той разбира в този контекст под описание и хипотеза ще се изясни, ако се има предвид, че за него не съществува същинско знание без непосредствен опит. Доколкото той е явление на съзнанието, той е именно непосредствен, убедителен сам по себе си, достатъчно явен чрез описанието. Хипотезата в този контекст ще означава свободно боравене с понятия и ще бъде белегът на метафизичните спекулации в областта на естетиката.

Тук, както и в други изследвания, в които се разглеждат проблеми на методологията, Арнаудов не се ограничава само до чисто теоретичната постановка. Зад всяка позиция той вижда контекста, вижда личността с нейните конкретни дадености и нагласи, с нейната културна формация. Тази психологическа мотивация трябва да бъде разчетена като вглеждане в конкретното и неповторимото, чрез което, посредством което, се поставя проблемът, отнасящ се до литературната наука. Както ще покажа при наблюденията върху «Основи...», очертаните тук два полюса — на филолозите и естетиците, на емпиричните разработки и на метафизичните построения получават различна конкретизация, но неотменно присъстват като дилема пред мисленето за литературата. В студията „Вертер и Гьоте“ Арнаудов разглежда съвременната му методологическа ситуация по отношение на изследванията върху Гьоте, което отново потвърждава принципа, за него придобил силата на вътрешно убеждение, да търси решения само относно конкретни проблемни ситуации, свързани чрез непосредствена връзка с литературата. Тази студия е показателна и в друго отношение. Точно както не се задоволява с абстрактната постановка, в която единствените действащи лица са понятията, така и при решаването на проблемите мнението, което за него ще има най-голям авторитет, най-често ще идва от големите творци, които са способни на самонаблюдение и се вглеждат във връзката между вътрешен опит, значимо преживяване и творческо откритие. Между двата полюса — на филологически изследвания, които неоправдано се ограничават единствено до методите на езикознанието, без да засегнат спецификата на творчеството, и до дребнавото потъване във факти от биографията на писателя, от една страна, и този на метафизичните построения, нямащи за свой източник непосредственото преживяване на творбата, Арнаудов се обръща към личността на самия творец.

В „Психология на литературното творчество“ той разработва една теория за творческото съзнание, страняща от едностранчиви обяснения. Нито само

когнитивните процеси, нито само чувствата или само волевите процеси са изведени като водещи. Напротив, всички тези фактори са дадени в тяхната взаимозависимост. Логическите съподчинявания, с които си служи абстрактната теоретизация, представяща един от факторите като водещ и подчиняващ останалите, не биха дали вярна представа за живота на съзнанието. От своя страна естетиката, опираща се на метафизични системи, в началото на XX в. също показва, че е изчерпана. Проблемът пред Арнаудов е — отхвърляйки статичния модел на рационализма за съзнанието, както и естетическите спекулации, често наричани от него „философска мъгла", как да изгради един научен подход, който да е адекватен на възможно най-сложния обект на изследване — творческото съзнание, процесите, които се осъществяват в него, при постигането на това, което той нарича „изнамиране". Анализът на многостранния подход в „Психология на литературното творчество" поради обема на задачата предполага обхвата на друго изследване. Но е необходимо да се посочи, че застъпените в „Психология на литературното творчество" възгледи за сложната природа на творчеството се проявяват и в методологическата позиция, която заема в „Основи...". Тук неговите възгледи стават видими чрез анализа на възгледите на други учени. Ще вметна, че Арнаудов не си служи с общото понятие теоретик, а винаги говори за естетици, историци и психолози в полето на литературната наука. Но с не по-малко меродавна сила за Арнаудов са възгледите на самите творци, напротив, техните самонаблюдения са тези безспорни доказателства и свидетелства, които с пълно право участват в търсенето на истината.

Тази постановка коригира дълбоко вкоренени представи за научно познание, тя по недвусмислен начин преосмисля субект — обектната връзка на познанието при точните и естествените науки. Там обектът е различен от познаващия субект. Хуманитарните науки и в частност литературната наука осъществяват друга връзка между познаващия субект и обекта на познанието, когато за такъв приемем цялостната личност, а не само мислещия субект. Това е условието да не се загуби специфичният характер на предмета на познанието в областта на духовното и хуманитарното, който по нищо принципно не се различава от субекта на познанието. Ето защо бихме могли да разберем теоретичните възгледи на Михаил Арнаудов, ако вникнем в неговата ценностна система.

За него творецът в качеството си едновременно на субект на познанието и на обект на познанието за себе си е определящата парадигма на всички възможни форми на познание в областта на духовното. Това, което го отличава например от Вилхелм Дилтай при безспорната близост между тях, е, че в областта на духовното Арнаудов включва и самата наука като поле на творчество. Творческата личност като парадигма на познаващия субект е забележителна постановка на Арнаудов, която очаква своето пълно изясняване спрямо историческия контекст — първите десетилетия на XX в., спрямо хуманистични възгледи, на които той става изразител в своята литературна антропология. Тази постановка води до определени заключения, които ще посочат и неговото значение за сегашната ситуация в литературознанието. Но това поставя и проблем пред нас. Пред тези, които изследват Михаил Арнаудов, защото всяка ограниченост в субекта на изследване ще доведе и до изопачена представа за обекта на изследване и няма да е в състояние да открои цялата му сложност. Изниква и друг проблем пред нас, свързан с представата ни за теоретичното

познание и субекта на това познание. Ако първият проблем ще остане неразрешен, в смисъл, че ще отвори процес на тълкуване и преосмисляне, то при втория, в преодоляването на форми на разбиране, които не отговарят на хуманитарната същност на литературознанието, позицията на Арнаудов ще ни помогне. Пред нас стои сериозната задача за едно компетентно тълкуване на текстовете на Михаил Арнаудов, тълкуване, защото зад твърдения, които на пръв поглед имат само констатиращо значение, а не пряко заявяващи даден проблем, стоят въпроси и понятия с определено методологическо значение, което трябва да се доведе до експлицитна форма. Това ще хвърли светлина и върху позицията му в разработки, които нямат строго теоретичен характер — в многобройните му исторически и текстологични проучвания, с което ще се постигне методологическата цялост на неговото научно творчество.

Както посочих по-горе, той представя проблемите чрез психологически характеристики на личности в науката, чрез тяхната обусловеност в дадена култура, чрез определена доминираща нагласа — било към системно мислене или към предметно виждане, както и чрез един синтезиран портрет, в който не на последно място стоят волевите и етическите мотиви. В това отношение можем да срещнем запомнящи се редове в книгата. Ето например как е видян Лесинг: „*Надарен с „поглед на ястреб", който му открива ценното и съществено в произведенията на изкуството, смел по дух и свободен от страх пред самозвани диктатори в републиката на поезията, обладан от някаква безгранична любознателност, която го кара да усвои всички хуманитарни науки на своето време, за да бъде в тях един безспорно талантлив дилетант, Лесинг практикува литературната критика с вещина, с универсалност и с благотворно влияние, каквито е нямало по-рано не само в Германия, но и в останалия културен свят*" (Арнаудов 1942: 94—95).

Арнаудов представя литературоведско мислене, което не се вписва в понятийния апарат на съвременната теория, което не е изненадващо, като се има предвид, че той не приема нито иманентното разглеждане на творбата, нито обяснение на литературата в плана на доминирано от дадена идеология мислене — тези две тенденции най-общо определят търсенията през XX в. Също важно обстоятелство е, че през XX в. се осъществи основно преобръщане на цялата хуманитарна проблематика под знака на езика, а това е в коренна противоположност на неговите фундаментални принципи, основаващи се на цялостната творческа личност като предпоставка и цел на хуманитарното изследване. В областта на психологията той остава неизкушен от идеите на Фройд, които обаче доминират в мисленето през следващите десетилетия, и дори и критикувани или отричани, са влезли във фонда на основни представи за човека.

Но най-сериозната трудност при разбирането на Арнаудов е, че той застъпва една твърде сложна позиция, в смисъл, че не търси едностранно решение — отворен е към различни подходи — естетически, исторически, психологически, но само в тяхното сътрудничество и ясно определени взаимодопълващи се задачи. Спрямо най-сложния въпрос — творческия процес, той подхожда с изискванията за научно мислене, които са в разрез с доминиращата съвременна практика, която с право може да бъде определена като „поезия на понятията".

Той не се изкушава и избягва да обяснява явлението, отказва се да строи обхващащи системи, защото за него това ще означава да се конструира хипотеза, и тази хипотеза ще бъде прибавена към други конкуриращи се хипотези. Арнаудов разчита на подход, който, от една страна, е описателен, но

е използван не спрямо обекти на външния свят, а спрямо факти на съзнанието. Необходимо е отново да се подчертае, че той тръгва от представата за цялостна личност, неповторима индивидуалност, дадена в процеса на творчество, тоест като висшата изява на човека и в този смисъл — универсална, но и в параметрите на нейната споделимост, разбираемост и отговаряща на научните изисквания за общозначимо знание.

Всъщност дилемата, пред която той стои, е валидна и пред съвременното литературознание, защото се отнася до защита на индивидуално неповторимото като обект на хуманитарната наука. Тя добива още по-голяма острота с необходимостта да се обоснове в съответни понятия индивидуално неповторимото на фона на тотализиращото мислене, както и да се отговори на въпроса — в какъв смисъл е възможно литературознанието именно като наука. Творческият процес или както често Арнаудов казва — духовната работа, за него е в пресечната точка на търсения и на творци, и на учени. Изследването на неговите трудове дава възможност за обосноваване на нов тип понятия и в този смисъл внимателното проучване на постигнатото от Арнаудов би дало нови идеи за съвременното литературознание.

Например какво означава да се мисли теоретично в плана на отказ от метафизика и позитивизъм? За Арнаудов това ще означава да се прилага психологическата типология като инструмент, а не да се поставя като цел; да се осъществи директен достъп до факти на съзнанието чрез самонаблюдение; да се запази скептично отношение към общи понятия, към предварително заложени системи; в хоризонта на вниманието да стои неразгадаемата докрай загадка на творчеството; без съмнение в силите на духа, но и с ясното съзнание, че научното познание има граници, зад които е полето на метафизиката.

Неговият подход се проявява в понятията, които създава, например понятието литература — а именно, чрез ясно заложени принципи, чрез подвижни и подложени на вътрешно преживяване граници на понятието. „*Литературата, прочее, за нас е всяко словесно произведение, което никне от творческо настроение и има художествена форма. Тази кратка дефиниция подчертава два основни белега: един психологически, именно продуктивното състояние, «вдъхновението», и един естетически, който се отнася до техническата и езиковата страна на готовото дело*“ (Арнаудов 1942: 7—8).

Ако сведем тази двойка понятия до по-общи понятия като процес и резултат, процес на ставане и вече осъществено, или до по-традиционната — съдържание и форма, дали извършваме правомерно действие спрямо постановката на Арнаудов? С други думи, можем ли да приемем, че тя е дуалистична, и по този начин да я впишем в дадена мисловна традиция? Отговорът според мен би трябвало да бъде отрицателен. Всъщност въпросът, който имплицитно Арнаудов задава, е: кои са условията, за да мислим едно словесно произведение за литературно? И отговорът е: „*Без творческо настроение и без художествен стил не може да се мисли ни едно истинско произведение на литературата*“ (Арнаудов 1942: 8). Но как ще установим наличието на творческо, продуктивно настроение? Как ще познаем вътрешния свят на другия? И как върху това крехко познание ще изградим фундамента на литературната наука?

Ако понятието се изгражда по принципа на различителните признаци, така както традиционно функционират понятията в плана на науката, — би трябвало да се докаже чрез съответните методи наличие на дадените признаци. Но

приетите от Арнаудов за съществени признаци на понятието „литература" са от такъв характер, че не подлежат на подобно доказване. Те не са елементарни и еднозначни, както са признаците на понятията в точните науки. Напротив, те са сложни цялости, които подлежат на интерпретация в плана на индивидуално и историческо развитие.

Постановката на Арнаудов за термина литература, че е „от категорията на широките и различно тълкувани термини, които трябва да се ограничат и дефинират ясно" (Арнаудов 1942: 7) се отнася до значението на понятието, а не до неговия обхват. Напротив, с приемането на посочените признаци обхватът на понятието подлежи на разширение спрямо този при обичайното разбиране за литература, тоест преди въвеждането на същностните характеристики. Към литературата *„могат да спадат много творения, които някои по-строги критици изключваха някога; защото продуктивно преживяване, свързано с работа на въображението, както и художествено излагане на материала се откриват не само в едно лирическо произведение или в един роман, но и в неща, писани без намерение да се прави „поезия" в тесен смисъл"* (Арнаудов 1942: 8—9).

Така според Арнаудов в обхвата на понятието литература влизат множество творби — научни, исторически, философски текстове. Например между историците, споменати от Арнаудов, е посочен и Ранке, чиято методологическа позиция по отношение на историческото познание е на страната на един последователен обективизъм, на максимално скриване на историка зад фактите. Тоест авторското присъствие в текста минава на заден план в сравнение с „острия психологически поглед, вкусът за конкретното, пластиката на образите и майсторството на композицията" (Арнаудов 1942: 9).

В социокултурен аспект едва ли би трябвало да ни изненадва отпадането на строгите жанрови и родови определения през първите десетилетия на XX в. Но тук съвсем не става дума за освобождаване от категории, подобно на Кроче, с когото вероятно Арнаудов би се разминавал във възгледите си. Тогава какво означава приемането на подобна постановка като основополагаща в изследване върху литературната наука?

Така постулирано, понятието „литература" е от порядъка на понятие за същността на литературата, а като такова, аналогично на същностните понятия в другите хуманитарни науки, то се изяснява чрез историческото проучване. *„Какво собствено трябва да разбираме под единия и под другия белег в най-пълен смисъл, това е вече въпрос на по-обстойна анализа, каквато може да се даде постепенно в течение на цялото изследване..."* (Арнаудов 1942: 8).

Очевидно е, че двата принципа, или двата „белега" на Арнаудовата дефиниция би трябвало да се мислят като взаимосвързани. В същото време те са представени от него чрез две области на изследване — психология и естетика. Очертаването на основното понятие, това за литературата, което ще участва в следващите разсъждения върху хода на мисленето от Античността до първите десетилетия на XX в., се оказва възможно в резултат от диференциацията на научните постановки и същевременно на съзнание за общност между различните хуманитарни науки.

Не можем да мислим литературата нито само психологически, тоест като факт на съзнанието, нито само от гледна точка на нейното формално изграждане като словесна творба. Съдържанието на понятието е отнесено равно-

поставено и към дейността на съзнанието и към средствата, чрез които се обективизират вътрешните състояния. Но трябва да бъдем предпазливи с боравенето с опозиции по отношение на методологическата позиция на Арнаудов. Така опозицията „процес — резултат", която е актуална за хуманитарното мислене през първите десетилетия на XX в. и чрез нея ценностно се фаворизира съответно както едната страна, така и другата от противоборстващи тенденции в литературознанието, тук, в този тип мислене, е неприложима.

Мисленето в постановката на Арнаудов не е чрез опозиция, а чрез кръг, и то както посочва В. Дилтай, този кръг е неизбежен за мисленето в хуманитарните науки, за разлика от природните. Наблюденията в тази посока ще коригират на свой ред погрешната представа за уж позитивистичното мислене на Арнаудов. Да се мисли в кръг, означава изходните принципи да са дадени като обща представа, намираща потвърждение в непосредствения опит, и тръгвайки от този опит, чрез емпирични конкретни наблюдения се изгражда понятие за същността, което е в състояние да коригира общата представа. Тръгването от една цялостна представа се основава върху непосредствената сигурност на вътрешния опит, на преживяването като непосредствено дадено на съзнанието. Този тип мислене е противоположен на мисленето, тръгващо от общи понятия. Тъй като по своя характер то е конструиращо, изходното общо понятие, бидейки абстрактно, може да бъде свободно заменимо и се оказваме в полето на свободните хипотези, които за Арнаудов носят знака на метафизично мислене.

По същия начин в структурата на „Основи..." при групирането на дадени духовни явления в едно цяло по отношение на литературната наука той не следва схемата на интелектуалните епохи — Античност, Средновековие, Просвещение, Романтизъм, Модерен период. Предпочита едно наложило се разграничение класическо — романтическо, следват двете глави, отнасящи се до две проблемни полета, определящи разбирането на Арнаудов за литературна наука — за генезиса на родовете и за разработката на психологически проблеми, и една заключителна глава, в която са очертани последните съвременни явления, отново в трита модуса — психология, история, естетика.

Така например един кратък преглед на главата „Класическа поетика" ще покаже, че тя обхваща възгледи на Античността през класицизма и последвалото негово оборване от немската естетика. Независимо от различията в епохите тази глава намира своята цялост в това, че застъпените в нея автори запазват Античността като идеал, формиращ ценностните избори. Арнаудов представя Античността като авторитет, но и като догма, гръцкият идеал за цялостна личност в класицизма на Лесинг, Шилер и Гьоте, както и съпротивлението срещу наложени норми. Ролята на философията във формирането на възгледите за литература е посочена не въобще, а чрез създадените от Декарт, Лайбниц и Кант представи за работата на съзнанието и за вътрешния свят. Гьоте и Шилер са разгледани в аспекта на проблема за непосредствено преживяване и абстракция; в разграничението на поет и човек на мисълта. Критиката на Арнаудов върху теорията за поезията на Лесинг е разгърнато дадена в „Психология на литературното творчество", което показва отново, че за по-доброто разбиране на проблематиката двете книги трябва да се четат паралелно.

„Основи..." е исторически преглед на идеи, оформящи процес, насочен към постигане и утвърждаване на цялостно разбиране на връзката творческо

съзнание, свят и творба. Арнаудов обвързва началото на науката за литература с експлицитно изведени постановки, с размисъл върху функциите на поезия и с представи за принципи на творчеството. Ето защо според него началото не може да се търси само при наличие на имплицитни правила.

Науката за литературата се заражда в два модуса: като размисъл за изкуството в рамката на философска концепция за света и като наблюдение върху поетическата практика с цел извеждане на общозначими правила. Тези два модуса са олицетворени чрез фигурите на Платон и Аристотел. Смятам, че тяхната съпоставка е необходима за Арнаудов. Ако трябваше да представи само отделните етапи от мисленето за литература в чисто методологически план, а именно — преминаване от технически правила за творбата към исторически контекст на творбата, за да се стигне до поставяне на въпроса за творческия процес и творбата, би отпаднала необходимостта от позоваване върху Платон. Също така по-късно в тази глава той се спира достатъчно подробно върху възгледите на Шилер, чрез които въвежда в своето изложение идеите на немската естетика. Безспорно значимата граница между антична поетика и немска естетика за Арнаудов се оказва не така съществена. Неслучайно той прави паралел между света на идеите на Платон и „нещата сами за себе си" на Кант.

Съпоставката, или както Арнаудов посочва, контрасът между Платон и Аристотел е не само между идеи и методи, а се отнася и до жизнена позиция, до светоглед, основаващ се на определено разбиране за ценностите на живота. Наистина в интерпретацията на Арнаудов контрастът между тях е като че ли редуциран до противопоставянето поет — учен. Твърде често употребима от Арнаудов понятийна схема на противопоставяне на два типа мислене, която се изпълва с определено психологическо значение. Чрез един запомнящ се пасаж на Гьоте са очертани двата типа жизнено отношение към света: „*Платон се държи към света като един блажен дух, комуто се е прищяло да спре там за някое време... Той надзърва в глъбините, повече за да ги изпълни със своето същество, отколкото да ги изследва... Аристотел, наопаки, се държи към света като мъж и строител. Той е тук и иска тук да действа и да твори... Той обгражда грамаден кръг за своята постройка, доставя си материали от всички страни, подрежда ги, напластява ги и възлиза постепенно, пирамидално, до висините, докато Платон се стреми към небето подобно на обелиск или на заострен пламък*" (Арнаудов 1940: 69).

Противопоставянето на двамата философи може да се отнесе не само до стила, зад който стои цялостната личност, но и до типа понятия и аргументация, използвани от Платон и Аристотел. Между другото сухият, обективистичен маниер, зад който не се вижда личността, не е бил никога предпочитан от Арнаудов. Възгледът за Аристотел като изследовател, прилагащ емпиричен подход „Поетика"-та се основава не на философските му изследвания, а конкретно върху „Поетиката".

Според Арнаудов още от самото начало на науката за литературата се набелязват две линии — метафизическа и емпирическа, разбиране, което е следствие от методологическата ситуация на самия Арнаудов. Това, че Аристотел е направил своите наблюдения и е извел правилата от литературата на своето време, се коментира като прилагане на емпиричен подход главно в съпоставка с многовековната традиция на механично пренасяне и налагане на неговите правила като безспорен авторитет. По времето на Арнаудов тази традиция вече е мъртва. Тя е отречена от историческия и сравнителния подход, който от-

хвърля извънвременните норми. Всъщност така нареченият „аристотелизъм" е в пълен разрез с примера за подход, който самият Аристотел предлага спрямо литературата.

Изнасянето на актуалната ситуация в далечната перспектива на изходното начало означава най-малкото три неща: проблемът за типа научна позиция — метафизичен или емпиричен, е видян като същностно принадлежащ на мисленето за литература въобще, в този смисъл има универсално значение, тоест присъщ е на всички исторически периоди. Втората импликация е, че нито метафизичният подход — мисленето за литературата да е предпоставено от един философски възглед за света, нито емпирическото изследване — тръгване единствено от материала без предварителна хипотеза, могат да претендират за единствено меродавни. Тяхното механично комбиниране също предизвиква съмнение. Следователно Арнаудов, за който на пръв поглед като че ли няма съмнение кой от двата подхода му е по-близък, не само че не подминава сложността на въпроса за адекватния научен подход в хуманитарните науки, но му дава нова насока, отваряйки го в перспективата на целия исторически период. Третият извод от трактовката на дилемата метафизично — емпирично мислене в универсален план е, че и двата типа мислене получават в историческото развитие различни форми, те не изчезват, а само се модифицират. Различните форми всъщност могат да бъдат открити по страниците на „Основи...", но предпоставката за това, основанието за това е в разбирането за непрестанна взаимовръзка между философия и наука като рамка, в която да се мисли науката за литературата. Дори и когато се заявява открито за смъртта на метафизиката, трябва да сме сигурни, че тя присъства под друго име. Двете големи имена — Платон и Аристотел само задават модела.

Методологическата позиция на Арнаудов е такава, че той вижда всеки автор, върху който се спира, като неразкъсваемо цяло, като сложна взаимовръзка на идеи, нагласи, конкретни постижения и слабости, лични дадености и интелектуално формиране, към която трябва да се подходи чрез разбиране, тълкуване и разграничаване на отделните фактори. Стойността на направеното се определя в зависимост от това доколко се доближава до истината за творческия процес, която има за предпоставка едно цялостно и многостранно разбиране за човека.

Условие за постигането на тази истина е критично отношение към получените в наследство норми и представи, които превръщат в абсолютна една конкретна историческа практика или разбиране.

Главата „Психологически проблеми" е твърде съществена за изясняване на методологическата позиция на Михаил Арнаудов поради следните причини: Първо, в нея е представено проблемното поле, в което Арнаудов е съсредоточил главно търсенията и интересите си в областта на теорията на литературата, намерили завършен вид в „Психология на литературното творчество". Разгледаните тук концепции се явяват методологическият контекст на постановките както в „Психология...", така и в значителна степен допринасят за изясняване на подхода и целите на предприетите от Арнаудов анкети с поети. Също така те хвърлят светлина върху теоретичните основания, на които са построени редица от монографичните му изследвания, основания, които той в други публикации рядко дава в експлицитен вид.

Втората причина е, че тук, на фона на историческото проследяване на един етап от развитието на литературоведската мисъл, въпросът за специ-

фичния подход, който трябва да се изработи в областта на хуманитарните науки, и по-специално в науката за литературата, вече е поставен на дневен ред. При общата констатация за крах на метафизичните системи и при мощния възход на частните науки пред психологията се откриват нови възможности. На полето на психологическите изследвания М. Арнаудов показва новата ситуация, която се състои в това, че психологическите изследвания, взети сами по себе си, не са гаранция, че е намерен адекватният подход. Тук метафизичното и позитивистичното мислене не само могат отново да набират сила, но и, както е при научното начинание на Теодор Фехнер, да се припокриват — една радикално изведена позитивистична постановка получава в крайна сметка спекулативно-метафизичен характер, когато не е съобразена със същността на художественото творчество.

Третата причина за особеното място, което има „Психологически проблеми" за нашата тема, е, че в лицето на Вилхелм Дилтай е намерен търсеният методологически пробив, при който на психологията се отрежда водеща роля, като се търси ново решение в разбирането за научно познание в хуманитарните науки. Той разработва възгледа за познание, постигнато чрез непосредствено описание, анализ и вчувстване. Оттук следва както централното място, което неговите концепции имат за мисленето на М. Арнаудов, факт, който самият той посочва, така и формиращото влияние върху редица други изследователи, коментирани в тази и следващата глава на книгата.

Разгледаните автори представят психологическите изследвания в Германия и Франция от последните три десетилетия на XIX и първото десетилетие на XX в., а именно: Теодор Фехнер, Сурио, Сеайл, Фаге, Леметр, Рибо, Шерер, Дилтай, Вернер, Гайгер, Елстер, Вундт, Хаузегер, Лука, Леман, Мюлер-Фрайенфелз, Бине и други, споменати по-бегло. Като се въздържам от навлизане в подробности, ще изтъкна проблемите, които са поставени от Михаил Арнаудов чрез очертаването на теориите на изброените учени, през какъв аспект той ги е видял, неговата оценка.

Както в повечето от статиите, и тук Арнаудов започва с очертаване на проблемната ситуация. В Германия, след като се показа, че построяването на нова естетика с прилагането на методите на естествените науки, така както бе осъществено от Фехнер, води до тривиални резултати, неотговарящи на сложността на творческия процес, бяха потърсени други решения. Фигурата на Хердер се явява стимулираща най-вече с разширяването на представата за литература, но също и с един по-цялостен възглед за човека. Това означава, от една страна, активизиране на съпоставителните литературни изследвания, а от друга — използване на метода на психологическото наблюдение. На изследванията на Фехнер, занимаващи се главно с връзката между елементи на формата и съответната реакция на психиката, изследвания, базиращи се на експерименти в лабораториите, се противопоставя насока, отваряща се към многообразието на фактите в историческия свят. Но изучаването на историческия свят поставя не по-малко трудни методологически проблеми, отколкото светът на естетиката. Какъв ще бъде научният подход спрямо многообразните единични факти в историческата реалност? И тук отново, в лицето на двама учени, Арнаудов представя две противоположни методологически решения. Първото е осъществено от Вилхелм Шерер и представлява опит да се съчетаят методите на филологията с тези на психологията, но филологията като поле на позитивистична методология. Арнаудов не пропуска да даде обичайната кратка характеристика на интелекту-

алното формиране на учения, която в случая с Шерер е достатъчно красноречива: Якоб Грим и Иполит Тен. И Арнаудов очертава този тип мислене, който представлява пренасяне на идеите на Дарвин в полето на духовните явления: същността се представя чрез развитието, което чертае линията на сложното от простото, на първичен синкретизъм, който се диференцира; прилага се усърдно класифициране на форми и съдържания, без да може да се отиде отвъд тривиалните схеми. В линията на доминиращия психологизъм се признава значението на вътрешния опит, но това се разбира като изследване на художественото чрез биографическото. Практиката на филолозите-коментатори е отречена от Арнаудов като едностранчива и повърхностна, неразрешаваща сложния проблем за връзката между личен опит и произведение: „*Всичкото зло е в практиката на филолозите-коментатори, които често свеждат литературната история към груби съпоставяния между действителност и поезия и трупат без нужда маса лишни факти; изследването заплашва да се превърне по тоя начин в безсмислен репортаж, ако не означава нескромно ровене в разни историйки или наивен култ за всяка дреболия от живота на избраника*“ (Арнаудов 1942: 254). Понятието за творчество, което Шерер разработва, също има позитивистичен характер — според него продукцията е по същество репродукция, което следователно означава, че науката няма път към принципно новото, създадено в изкуството. Научният анализ има за цел „да сведе всичко комплицирано към най-простите елементи“, както е в точните науки, но това се налага, за да се осъществи разбиране, основаващо се на собствен опит. И Арнаудов дава следния цитат от Шерер: „*Поетическият процес трябва да се разложи на елементи, достъпни за съзнанието на всеки. Извора на поетическата сила ние не можем, несъмнено, да почувстваме; в най-висок смисъл Гьоте може да бъде разбран само от Гьоте. Обаче и най-високите изпълнения имат общопонятни елементи; и до тези ние трябва да достигнем. Така непосредственият опит (unmittelbare Erfahrung) се явява като обяснителен момент*“ (254). Постановката е оставена без коментар. Но явно „непосредственият опит“ на Шерер е резултат от анализационни процедури, а не непосредственото съпреживяване на Дилтай. Съответно и оценката на Арнаудов за Шерер е унищожителна.

Тези наблюдения остават незавършени. Богатството на проблеми и контексти в „Основи на литературната наука“ не може да се обхване в тесните рамки на настоящата публикация. Оставаме в дълг към огромното дело на големия учен Михаил Арнаудов.

ЛИТЕРАТУРА

Арнаудов 1908: Арнаудов, М. Вертер и Гьоте. Критичен етюд. С., 1908.

Арнаудов 1912: Арнаудов, М. Към теорията на литературните родове (Историко-критически бележки). — *Училищен преглед*, 1912, 17, № 9—10, 441—471; 1913, 18, № 1, 23—42; № 2, 103—118.

Арнаудов 1913: Арнаудов, М. Към теорията на литературните родове (Продължение). — *Училищен преглед*, 1913, 18, № 1, 23—42; № 2, 103—118.

Арнаудов 1916: Арнаудов, М. Развой на литературната психология. Исторически очерк. — *Годишник на Софийския университет. Историко-филологически факултет*, 1915—1916, 12; 1916, 1—61.

Арнаудов 1920: Арнаудов, М. Тенденциозна или чиста поезия? — В: *Сборник на Съюза на българските писатели*. Т. 1. С., 1920, 14—20.

Арнаудов 1920: Арнаудов, М. Няколко глави от психологията на творчеството. — *Годишник на Софийския университет. Историко-филологически факултет*, 1916—1918, 13—14; 1920, 1—332.

Арнаудов 1921: Арнаудов, М. Към психологията на поетическия опит. — *Годишник на Софийския университет. Историко-филологически факултет*, 1919—1920, 15—16; 1921, 1—107.

Арнаудов 1922: Арнаудов, М. Към техниката на духовната работа. — *Пролом*, 1, 1922, № 7—8, 239—245.

Арнаудов 1938: Арнаудов, М. Творчество и критика. С., 1938.

Дилтай 2000: Дилтай, Вилхелм. Същността на философията. С., 2000.

Cassirer 1950: Cassirer, E. The Problem of Knowledge: Philosophy, Science, and History since Hegel. Yale University Press, 1950, 11.

ENGLISH ABSTRACTS

THE MISSED LESSONS OF AC. MIKHAIL ARNAUDOV

Rositsa Dimcheva

The article analyzes the difficult process of integrating Bulgarian culture from the second half of the 20th century with its most significant achievements from the first half of the 20th century, when Ac. Mikhail Arnaudov (1878–1978) established himself as a crucial figure. The ruthless radicalism with which Stalinism was imposed in Bulgarian the 1940's and 1950's set the revolutionary method against the method of continuity. Thus it not only hindered the restoration of historical order but also, to a large extent, preordained the recurrence of social processes. It is not by chance that the familiar dual cult of the future and the destruction reemerged after the fall of communism (1989). The past could not be overcome, because it was discarded rather than accepted, respected and critically analyzed. Anarchy turned out to be the opposite of totalitarianism, nihilism – of dogmatism, primitive irrationality – of superficial rationalism. Ideological thinking changed its colours without changing its essence, which was mistrust of ideas, shaken critical criteria, and exhausted ideals.

Now, when we are standing at a great turning point in the history of the Bulgarian people, the true mission of science is to fight against the violation and suppression of the basic human right to continuity, without which we cannot keep our history in effective ownership. In this respect, the fate of Ac. Arnaudov's oeuvre can be interpreted as an example of the difficult process of emancipation of the thought from the institutions in a context where culture has become synonymous with ideology. Popularized in his native country mainly by the international Slavic scholars, Arnaudov's work is an example of free unprejudiced thought, unaffected by any dictate on the belief or censure on the opinions. Thus the idea for spiritual freedom, i.e. the idea of all ideas, formed the core of the new national cultural efforts of the makers of the Bulgarian culture, although in the 1960's and 1970's and even in the 1990's Arnaudov's work could not be appreciated in all its complexity. Hence, individual potential cannot be developed without changing social tastes, increasing the level of national self-awareness and liberating the mind from superficial rationalism.

What are, then, the lessons to be learned from Mikhail Arnaudov? First, the need to assimilate the ages of intellectual schooling which polished European thought and to extract fruitful ideas for the creation of authentic culture. Only then could the two big ideals be realized so that the Bulgarian nation would enjoy the achievements of national culture and the Bulgarian creative spirit would be an equal participant in the creation of the world culture. Hence the spiritual force of the nation must be built holistically. It is not by chance that in Arnaudov we can find the rare scholarly talent to unite, to be dedicated to the construction of the entire culture of Bulgaria, from his studies in folklore and the Bulgarian Revival to the major achievements of modern Bulgarian literature and the investigation of many aspects of human imagination and of the scholarly analysis and

synthesis. This requires schooling in many humanitarian disciplines (philology, folklore studies, literary studies, aesthetics, philosophy, sociology, history of culture and of religion, etc.) and a wide range of methods. Unsurprisingly, Arnaudov's achievements in so many and different fields leave the impression of systematic self-development unbound by any curriculum. The effort to separate the many layers of his academic achievement requires compensatory regulation in the opposite direction. The ability to keep the highest principles of literary science flexible in order to take account of the entire variety of individual phenomena allows the scholar to avoid the dangerous disassociation of theory from practice. Like his ideal Gnethe, Arnaudov adhered to German Schöpfungpoetik, i.e. the poetic which brings to the forefront the deep and lucid insight into the mechanisms of creativity. These are complex spiritual operations like empathy and the comprehension of whole epochs and a great array of personalities. In this respect too, the scholar went ahead not only of his contemporary science not only in Bulgaria but also in the West where many authors still concentrated only on the impact of the ready work of art on the public. The principle of strictly academic criticism and the corresponding ideological tolerance was a positive contrast to the persecution of ideas so strongly manifested in 20th century fanaticism. These intellectual qualities and methodological principles allowed Arnaudov to refine some contemporary concepts of European science, folklore studies, Slavic studies and Balkan studies at that time.

Folklore

THE FOLKLORE FACT (THE HERITAGE OF MIKHAIL ARNAUDOV)

Valentina Ganeva-Raicheva

The article is an attempt to interpret Mikhail Arnaudov's scholarly heritage. The contemporary value of his studies in folklore lies in his ideas of the possible variety of viewpoints regarding the objects of cognition and his definition of folkloristics as a synthetic scholarly discipline.

Arnaudov's views and studies on folklore fact are analyzed in two interrelated aspects, focusing on structural analysis and methodology as methods for recording and studying folklore.

Against the background of the modern understanding of folklore the author describes Arnaudov's place in folkloristic research and his contribution to the study of the folklore system of culture, emphasizing the continuing value of his research and his innovative approach.

THE BEARER OF FOLKLORE IN THE STUDIES OF MIKHAIL ARNAUDOV

Svetla Petkova

Mikhail Arnaudov's approach to performance in folklore gives primary importance to the empirical method. The scholar's personal field experience is extremely beneficial as it sheds light on different aspects of cultural phenomenon êbearer of folklore". Arnaudov views the bearer of folklore as the creator (author) of artistic values; a performer with a certain communicative behavior and an elect person expressing collective attitudes.

The profiles of folksingers and players, storytellers, ritual and fire-dancers are outlined in a broad cultural context with their physical characteristics and behavior, with their inmost creative peculiarities and worldviews. The researcher presents the context of their milieu, performance, and personal biographies.

The exploration of the individual element in folklore creation and performance refined and confirmed a number of Arnaudov's theoretical generalizations on folklore – issues of poetics and variability, the origin and development of folklore genres.

MIKHAIL ARNAUDOV AND THE CLASSIFICATION OF BULGARIAN FOLKTALES

Yordanka Kotseva

The article is dedicated to one of Arnaudov's principal studies on Bulgarian folktales and their classification (defended as a doctoral thesis at the University of Prague in 1905 and published in Bulgarian in the same year in SbNU, vol. 21). Arnaudov's classification covers Bulgarian folktales published up to the beginning of the 20th century. It combines the genre systematization of the texts with the classification of the types and is based on the principle of differentiation according to the gender of the folktale character. A unique fact in the history of folkloristics is that Arnaudov's classification, which appeared six years earlier than the international index of folktales by Anti Aarne, is built on analogous principles. Apart from the theoretical grounds, the article explores the practical aspects of classification as a basis for comparative research introducing the published Bulgarian folktale material in international circulation and paving the road for the systematic collection of folktales all over the Bulgarian ethnic territory. Cataloguing folktales is also a means to initiate their publication in special collections, which play a significant role for the popularization and preservation of a number of folktale types in the Bulgarian narrative tradition.

MIKHAIL ARNAUDOV'S STUDY 'A LEGEND OF THE REVIVAL OF THE BULGARIAN KINGDOM'. TO THE PROBLEM OF SOURCES IN FOLK STUDIES

Doroteya Dobreva

The paper is based on the study *Skazanie za vazobnovata na bulgarskoto tsarstvo* [A Legend about the Revival of the Bulgarian Kingdom] (1910), where on a broad comparative basis M. Arnaudov traces back the genealogy and distribution of a sequence of beliefs, notions, images and motifs interwoven in a legend from the town of Turnovo. Along with other widely researched sources Arnaudov uses publications in the popular newspapers of the time. The paper looks into that field of everyday gutter press from the beginning of the 20th century, which was still insufficiently studied by Bulgarian folklorists.

The observations and conclusions are based on three examples. The newspaper legends and miracle stories are analyzed in a broader cultural-historical context, unravelling processes of interaction between oral and written traditions, between different cultural practices and different discourses. The author uses these examples to define the role of the gutter press for mediating and stabilizing narrative contents and images, as well as some tendencies in their use for different purposes (political, religious, commercial, etc.).

'NORTHERN DOBRUDZHA' IN ARNAUDOV'S 'GEOGRAPHY' OF THE ETHNIC TERRITORY

Rumyana Lebedeva

In 1917 M. Arnaudov carried out fieldwork in 'Northern Dobrudzha' recording ethnographic materials and folk songs to preserve them for scientific investigation. An additional consideration, however, was the notion that the collected data would strengthen the identity of the Bulgarian population in that region and play a definite role in the program for national and cultural unification of the Bulgarians in the beginning of the 20th century. So the collection "Northern Dobrudzha. Ethnographic Observations and Folk Songs" (published 1923) has its serious scientific impact, but also an important ethno-consolidating significance.

ON THE ARCHIVAL FOLKLORISTIC HERITAGE OF MIKHAIL ARNAUDOV

Vanya Mateeva, Konstantin Panayotov

The article presents the valuable archival heritage bequeathed by Mikhail to the next generations. It explores the personal archival funds "Mikhail Arnaudov" at the Scientific Archive of the Bulgarian Academy of Sciences and at the National Center for Collection and Conservation of Bulgarian Folklore at the Institute of Folklore. The main focus falls on the folkloristic and ethnologic enquiries of the prominent scholar. Examples of different types of archival documentation are discovered and analyzed (correspondence, reports, records, etc.). These documents give information about unknown and curious facts related to

Arnaudov's fieldwork methodology and large-scale activity in collecting, preserving and conserving Bulgarian cultural heritage. The authors propose some ideas for the future investigation, systemization and publishing of M. Arnaudov's archival heritage.

THE LEGENDS OF *DEMIR BABA* – FOLKLORE OR LITERATURE

Nikolay Nenov

Demir Baba is a saint worshipped in North-East Bulgaria by both Alevi-Muslims and Christians. In its folklore dimensions that character seems close to traditional Bulgarian folklore epic heroes, but a survey of the publications on the subject shows that such statements are unreliable. The author seeks explanation in the character of the published "traditions and legends", which turn out to be authors' reproductions. He comes to the conclusion that Bulgarian Folkloristics has no authentic folklore records about *DemirBaba.*

The author recalls the so-called "Arnaudov method", advising folklorists to work like dialectologists and register the geographical distribution of folklore facts. Using this method, Bulgarian Folkloristics could achieve concrete results in the study of this most popular saint and hero in North-East Bulgaria.

THE FOLKLORE TALE *BOLEN ZDRAV NOSI* (THE SICK CARRY THE HEALTHY) IN THE 5th GRADE LITERATURE TEXTBOOK

Rossen Malchev, Albena Malcheva

The paper discusses the general question about the methods of teaching Bulgarian folk tales in secondary school. The text "Bolen zdrav nosi" [The Ill Carries the Healthy] is analyzed in the context of the old Bulgarian myths and rituals concerning initiation. The Fox and the Wolf are involved in a story of initiation where the Fox is initiated by the Wolf. This a new interpretation based on the methods of cultural anthropology would enrich the current literary and folkloristic critical writings on the subject.

POLEMICAL FIELDS (M. ARNAUDOV – D. MARINOV)

Julia Jordanova

The paper deals with the polemic between two eminent Bulgarian scholars – the folklore authority Mikhail Arnaudov and the ethnographer Dimitar Marinov. The subject of discussion is a legendary figure in Bulgarian culture – Boyan the Magician. The core of their disagreement is whether the legend of Boyan the Magician is an authentic folk narrative or a product of Dimitar Marinov's ethnological mystification. The history of the debate is traced and the key position of Mikhail Arnaudov is outlined. His book *D. Marinov and Bulgarian Folklore* is pointed out as a turning point in his attitude from an accuser to a defender of D. Marinov.

VEDA SLOVENA AND MIKHAIL ARNAUDOV

Konstantin Rangochev

The paper suggests a new viewpoint towards the long-lasting discussion about *Veda Slovena* and its authenticity. The emphasis is placed on the so-called process of "onomatic aberration", i.e. the substitution of one name for another: the title of the song is "The Birth of Orpheus", while in the text itself the main character is called Ufren Hero. The author puts forward the hypothesis that it is the process of "onomatic aberration" that stays in the basis of the discussion on Veda Slovena.

THE TETOVO COLLECTION OF MIKHAIL ARNAUDOV AND THE POLYPHONIC SINGING IN TETOVO

Dimitrina Kaufman

In 1916 Mikhail Arnaudov collected folk lyrics in the region of Tetovo. Half a century later his colleagues from the Institute of Folklore "M. Tsepenkov" in Skopie collected folksong lyrics from the same region. It turns out that these songs represent one of the most original examples of polyphony on the Balkans – two-part singing, which is characteristic for the eastern polyphonic regions of Bulgaria, as well as three-part singing typical of the village of Bistritsa, Sofia region.

In fact the territory of Tetovo marks the western boundary of the region of polyphony in the Republic of Macedonia. Are these polyphonic models transferred from the region of Tetovo? Or are they the result of the same musical-cultural processes, which are especially intensive in the marginal regions between stable territories of monody and stable territories of polyphony?

'SRESHTNALI SE DVA BUENTSA'– A NEW INTERPRETATION OF MIKHAIL ARNAUDOV'S *BUENETS*

Veselka Toncheva

In his article *"Buenets"* from 1934 M. Arnaudov, using the description of D. Marinov, gives a brief presentation of the main moments of the maidens' spring rituals, and especially of the ritual *Lazaruvane* with *Buenets*. He looks for the etymology, the origin, the semantic connotations and the symbolic codes of the ritual – in its contents, in the ritual characters, in the ritual action and the ritual syncretism.

The author offers a new interpretation of Arnaudov's article comparing the *Buenets* defined and analyzed by Arnaudov to the *Buenets* and its image from the village of Yuper, Razgrad region. She tries to put the solo-dancing *Buenets* from Yuper in the "matrix" of the ritual as described by Arnaudov. The essence of the ritual is revealed through the time of its realization, the images of *Buenets* and *boulka* [bride] as main characters, the movements of *Buenets* and their interpretation, the actions of *Buenets*, the song repertoire connected to the ritual *Lazaruvane* with *Buenets*. The paper is based on the comparison between Arnaudov's conception of the ritual and *Buenets* in the practice and notions from the village of Yuper.

RITUAL EUTHANASIA FROM IN THE VILLAGE OF TOPOLOVO, ASSENOVGRAD REGION, AND THE BALLAD MOTIF OF THE 'IMMURED DEAD'

Tsvetelina Dimitrova

The paper presents a comparative study of the system of structural relations between the semantic and functional elements of the ballad motif of the "immured dead" and of a ritual practice registered in the village of Topolovo, Asenovgrad region. This comparison is provoked by the fact that the two phenomena belong to different folklore "genres" with their specific sign-systems for expressing the unity of the folklore fact and its valences.

Both phenomena are based on the idea that the human soul is closely connected to the marginal topoi between the human and the supernatural world. This is proved by the soul's symbolic-objective connection to both the structure of the shrine and sites which bear the semantics of transition (bridge, fountain). The ritual actions which take place there are meant to restore the disturbed equilibrium in its natural, social or individual aspects by activating the relations to the supernatural world.

Some semantic and functional elements of the ballads' texts and the ritual practice help the author to "read" the complete folklore text (in the broad sense of the word) and situate it in the system of relations, forming the syncretic character of folklore culture.

Literature

MIKHAIL ARNAUDOV'S HISTORICAL AND LITERARY PROJECTS (From Experiment to Tradition)

Ivan Radev

The article discusses aspects of Prof. Mikhail Arnaudov literary activities as an interpreter of the nineteenth-century Bulgarian literature. It starts from the fact that he decided to approach the figures of the Revival as late as the 1920's, when Ivan D. Shishmanov and Boyan Penev had already implemented their "program". This forced him to build and establish his status in the field of literary history after its paradigms had already been constructed by others and he had to choose either to search for unused options or to reinterpret and modify the available ones. It is argued that his approach to the phenomena of the Revival period is to a large extent predetermined by the already established evaluations and opinions of Ivan Shishmanov and Boyan Penev.

The project for the six-volume *Bulgarski Pisateli* [Bulgarian Writers] book series (1929–1930), completed by many authors but designed and edited by Prof. Arnaudov, is interpreted as an experiment with controversial outcomes and implications for the traditions of the Bulgarian literary history. It seems that he decided to extend Shishmanov and Penev's system to the whole body of Bulgarian literature to the individual authors in the monographs, i.e. to remain within the tradition. The article concludes by drawing a parallel between Arnaudov's "mega-monographs" and the cycle of "mini-monographs" written around the same time by Ivan Meshekov.

MIKHAIL ARNAUDOV AND THE DYNAMICS OF BULGARIAN LITERARY-HISTORICAL WRITING

Nikolay Aretov

The article is dedicated to Arnaudov's road to the writing of a comprehensive literary history of the Bulgarian Revival. It reviews the first three volumes of the *Bulgarski Pisateli* [Bulgarian Writers] book series (1929–1930) compiled by Arnaudov, and some of his other surveys, *Tvortsi na balgarskoto vazrazhdane* [Creators of the Bulgarian Revival] (1940, 1969) and *Nachenki na dvizhenieto za narodnost, kultura i nezavisimost* [The Beginning of the Movement for Nationality, Culture and Independence] (1941, 1942, 1944). It looks for the finks Between them and for the development in Arnaudov's ideas. It places them in the context of their times, traces the contemporary reactions, and seeks the reasons for the divergence between Arnaudov's and Boyan Penev's positions and points of view. Today's reading of Arnaudov's literary history initiatives reveals clusters that are important for the dynamics of Bulgarian literary history writing.

MIKHAIL ARNAUDOV ON NEOFIT BOZVELI: MORAL MESSAGE AND SCHOLARLY EPIC

Stefana Tarinska

The study *Neofit Hilendarski Bozveli* [Neophyte Bozveli] published twice (1930, 1965) and the documentary book *Nepoznatiyat Bozveli* [The Unknown Bozveli] (1942) are used as the basis for reflexion on the ethos in Arnaudov's scholarly work. The correlation between competence and moral is adopted. It is stated that Arnaudov expressed moral commitment to the Bulgarian intelligentsia in the period between the two world wars and that the ethical is the main category in his literary work. The issue of scholarly method and the relation between facts and theory are discussed with specific emphasis on the moral aspect of "positive knowledge". The figure of Neofit Bozveli is revealed as the embodiment of ethical messages and a symbol of the fate of the Bulgarian intellectual. Based on personal impressions, memoirs and a brief textological report, the article discusses the post-1944 trajectory of the scholar and his works; marking the insufficient knowledge and appreciation of Arnaudov's oeuvre in contemporary Bulgaria.

THE UNKNOWN BOZVELI. PASSIONS FOR TRUTH

Bisera Dakova

The study is a metaanalysis of the epistemological cumulativeness and predictability of positivist scientific method, based on Mikhail Arnaudov's studies of the enigmatic figure of Neofit Bozveli. The book *Nepoznatiyat Bozveli* [The Unknown Bozveli] (1942) is considered a turning point in Mikhail Arnaudov's historical studies, introducing various innovations in the representation of the authentic text, highlighting the fact not as a typical marker of the epoch but as an *artefact,* as something unique and most notably as a *trace* – a term used obsessively by Mikhail Arnaudov, which makes it impossible to sustain the

stable epistemological facts and represents the knowledge as a constant development of new artefacts. A follower of Ivan Shishmanov, despite his respect for established knowledge Mikhail Arnaudov breaks through the typical arrangement of facts, declaring the *trace* as the high criterion and the shifting frontier of the known. This sporadic breakthrough into the positivist model remained a single attempt in the 1940's and was not taken up until the 1970's when the academic study *Neofit Bozveli. Lichnost, delo, epoha* [Neofit Bozveli. His Personality, Deeds and Epoch] was once again imposed, i.e. once again the established, the well-known, the typical was raised to the height of the irreplaceable criteria for the historical description of the world, and were also postulated as the only ideologically sound scientific paradigm.

MIKHAIL ARNAUDOV AND HIS STUDIES ON THE AUTHENTICITY OF GEORGI SAVA RAKOVSKI'S RELICS

Miglena Ivanova, Nikolay Vukov

Mikhail Arnaudov's study *G. S. Rakovski pred potomstvoto* [Georgi Sava Rakovski before the Generations], published in 1942 and dedicated to the study of his posthumous biography, has been undeservedly neglected by researchers of Rakovski. The article lists the methodological contributions made by the scholar in stating the issue of the creation of the legendary halo of a prominent historical figure in the culture of a given nation, in the building of national identity and memory. It highlights the extensive data collected by Arnaudov to prove the authenticity of Georgi Sava Rakovski's mortal remains and the public role of the academician in their preservation. It describes the scholarly context of Arnaudov theses, his citations of Burckhardt, and the topicality of the issue of the dead body and the cult of the hero in cultural anthropology.

THE BULGARIAN LITERARY SOCIETY IN THE STUDIES OF MIKHAIL ARNAUDOV AND HIS STUDENTS

Lidia Mihova

The book studied here is Arnaudov's *Balgarskoto knizhovno druzhestvo v Braila* [The Bulgarian Scientific Society in Braila]. Published in 1966, it was the first thorough study of the background, emergence and functioning of the oldest existing Bulgarian scientific institution. Mikhail Arnaudov interpreted well known, less known and unknown facts about this Bulgarian cultural and literary history. He raised important issues like the cultural topography of the Revival period, Europe and the Bulgarian Revival, literary polemics, etc. In this work the scholar combines the methods and achievements of his previous scholarly writings. The structure of the book, the presentation of the facts and the conclusions reflect the big academic projects of the author. Mikhail Arnaudov combined the possibilities of cultural historical study, comparative literary study, theoretical literary analysis and the psychological method. With this book Mikhail Arnaudov set up a model for the study of the cultural institutions, a model which has been followed and renewed by the surveys of generations of Bulgarian scientists.

HEROIC MODELS IN HR. BOTEV. "HADJI DIMITAR" AND "THE HANGING OF VASIL LEVSKI"

Grigor Grigorov

The article deals with two pragmatic functions (national consolidation and revolutionary propaganda) of Botev's poems "Hadzhi Dimitar" and "The Hanging of Vasil Levski". Through the analysis of "Hadzhi Dimitar" it strives to prove that the different possible readings of the text neither impair the ideological message of the poem nor the model of the heroic but are rather variants of this model. The article arrives at the conclusion that the variations in the model of the heroic depend mainly on the mode of socialization of the work (the juxtaposition written-verbal word) as well as on the context (through analysis of the publications of the poems in Orthodox calendars between 1875 and 1876). So the different readings prove to be not an obstacle but an advantage of the work contributing to ideological flexibility by allowing a variety of identification strategies in accordance with the audience they are orientated to.

MIKHAIL ARNAUDOV'S LITERARY INQUIRIES AND THE CREATIVE PROCESS

Iskra Arnaudova

The article tries to highlight the folklore field studies and the literary inquiries of Mikhail Arnaudov as a key defining stage in his entire scholarly activity. These scientific experiments, based on psychographic and folklore questionnaires, ultimately established in the 32-year old Arnaudov his intolerance towards any ungrounded speculation and determines his scholarly method of psychological regularity and holistic interpretation.

ON THE CORRESPONDENCE OF MIKHAIL ARNAUDOV

Rumen Shivachev

The article considers the issue of Academician Mikhail Arnaudov's correspondence as an underresearched part of his work. For 80 of the 100 years of his life, the Bulgarian scholar maintained correspondence with personalities and institutions from different generations, periods and countries. His epistolary heritage is huge in terms of size and content; therefore, the article looks at the first letters to his teacher and friend Prof. Dr Ivan D. Shishmanov in an attempt to make a brief characteristic of their relations. The article also emphasizes the cultural value of the epistolary heritage in the context of the modern electronic world. It also looks at the factors which have brought about the corpora of letters in the archives as a key element of the national history and memory.

SHISHMANOV AND ARNAUDOV. AN INSIGHT INTO THEIR CORRESPONDENCE

Vasil Balevski

The correspondence between two major Bulgarian scientists, Ivan D. Shishmanov, and his student Mikhail Arnaudov, is very interesting for Bulgarian cultural history. Shishmanov's letters to Arnaudov in the period 1908–1909 are important from the point of view of the opinions expressed on political and cultural issues, especially considering the fact that in 1908–1909 Shishmanov lived almost as an émigré in Switzerland.

THE BULGARIAN WRITERS BOOK SERIES (*BULGARSKI PISATELI*): BETWEEN HISTORY AND LITERATURE

Albena Vacheva

The article is a theoretical analysis of the six-volume history of the Bulgarian literature, the book series *Bulgarski Pisateli – zhivot – tvorchestvo – idei* [Bulgarian Writers – Life – Works – Ideas], compiled and edited by Academician Mikhail Arnaudov. The survey emphasizes the reflexion on modern history, and the related principles of discursive conceptualization, in a specific work on literary history. The article researches the methodology and organization of the literary history published by the Fakel Publishing House in 1929–1930. The issues of the literary canon of the modern nation, the biographical presence of the author as an element in the text and work interpretation, the view of the author and the compiler about the role and place of literary history in the context of the overall cultural development are reviewed from a theoretical point of view.

MIKHAIL ARNAUDOV AND KIRIL HRISTOV. A LATENT DIALOGUE

Slavcho Ivanov

The dialogue represents Arnaudov's appreciation of "Intermezzo" as the aesthetic turning point in the works of Kiril Hristov and his pioneering contribution to the study of symbolism. The text had hitherto been neglected by Bulgarian literary science.

An ancient ethnocosmos is added to the unique image of the Bulgarian symbolism, side by side with the modern intellectually-psychological inventions which Arnaudov sees in the series of Kiril Hristov.

THE SPEECH AND THOUGHT OF MIKHAIL ARNAUDOV AS A BULGARIAN SCHOLAR

Russi Russev

Mikhail Arnaudov's scholarship commands profound respect and admiration with its impressive size and the great variety of themes and genres. The great number of his publications bears testimony to Mikhail Arnaudov's proverbial diligence and his evergrowing desire for self-actualization through speech and thinking, which increased with time.

The basic aim of the present research is to reveal the character of the speech and thought processes of Mikhail Arnaudov as an eminent Bulgarian humanitarian scholar.

This research focuses on the ways in which Arnaudov's psychological characteristics, his socio-cultural peculiarities and language competence as well as the cultural and historical environment in which he realizes his creative individuality influence the style of his scholarly writing.

The findings of this analysis reveal that Arnaudov's thought and speech processes characterize him as an exponent of the best of the Bulgarian intellect and mentality.

BETWEEN ETHNOLOGY AND LITERATURE

Julia Nikolova

The title of this paper accommodates the two spheres of scholarship to which professor M. Arnaudov devoted his life. It is also a promise for introducing a number of strategies of academic inquiry associated with both ethnology and literature: literary anthropology (or literary ethnology). The paper outlines potential discussions and existing conceptions in contemporary scholarship. It pays tribute to M. Arnaudov's assertion made in his essay "Folklore. A Passage from the History and Theory of Ethnological Research" that "the boundaries of a discipline are not strictly defined so as to separate it from other related disciplines [...] there are no clear-cut distinctions in human activity, only permanent tides going in and out..."

In the world of Mikhail Arnaudov

THE LESSONS OF MIKHAIL ARNAUDOV

Elena Ognyanova

The author shares her experience and memories from her work with Acad. Mikhail Arnaudov on the edition of two of the 13 volumes of the collected folklore published by the publishing house "Balgarski pisatel" between 1961 and 1963. She recounts some details about his relations with eminent Bulgarian poets and writers, about his activities as the president of the Union of the Bulgarian Writers, the virtues he mostly valued in the scientific work, his respect for folklore and fieldwork, and his impressive personality as a whole.

MIKHAIL ARNAUDOV AND THE SLAVONIC WORLD

Vladimir Penchev

The text is dedicated to Mikhail Arnaudov's contribution to Slavonic studies. It examines how the distinguished Bulgarian scholar devoted his attention to Slavonic philology and dwells on his specialization in the University of Prague and his further pursuit in this field. After a detailed analysis the author states that the Prague specialization of the young Bulgarian philologist was a formative stage in his academic formation, rather than an expression of his partiality to Slavonic studies.

The article reviews several aspects of Arnaudov's academic interest in Slavonic studies. It outlines his position in defense of the Slav peoples as a community in connection to the anti-Slav attitudes noticeable in Bulgarian society in the first decades of the 20th century. It also mentions Arnaudov's accents on Slav academic life and his works on significant Slav writers in the context of his interest in European literature.

Attention is also paid to Arnaudov's participation in Slavonic academic forums as well as to his contacts with the famous Czech folklorist and literary scholar Irzhi Horak, which resulted in Arnaudov's publications in Czech academic press and Horak's academic visit to Bulgaria in 1937. In conclusion the author points out that with his imposing and significant work in the field of Slavonic studies Mikhail Arnaudov has earned his place in the Pantheon of Slavonic scholars who have gained worldwide recognition.

MIKHAIL ARNAUDOV AND THE RUSSIAN IMMIGRANTS IN BULGARIA

Emil Dimitrov

The article proposes several thesis statements on the relations between Arnaudov and the Russian immigrants in Bulgaria in the period between the two world wars. Although he was not a political or cultural Russophile, the scholar responded to the needs of the historical moment: he co-wrote, together with M. Poprujenko, a conversation book designed to facilitate the communication between Russians and Bulgarians, struck new friendships, cooperated with Russian immigrant scholars and writers. The notes to the article contain data about the Russian artistic organizations in Bulgaria and some of the key figures of the Russian culture in exile; three documents which testify to the close relations between Arnaudov and the Russian cultural community in Bulgaria are attached.

MIKHAIL ARNAUDOV'S VIEWS ON SCIENCE IN THE CONTEMPORARY INTERPRETATION OF HIS WORKS

Tsvetanka Goranova

The paper endeavours to outline the analysis of specifically academic issues in the works of the great Bulgarian scholar Mikhail Arnaudov. It presents his views on the concept of "science", scientific activities, scientific knowledge and the disciplinary and

interdisciplinary processes related to their development, defining his contribution as a historian of science.

The erudite humanitarian investigated problems of ethnological knowledge, ratified the discipline of folklore studies and drew the boundaries between the various disciplines related to the study of nation and national culture. An attempt was made in this respect for tracing the interdisciplinary interaction amongst the scientific spheres of the folklore studies, ethnography, ethnology, philology, history and others in various in genre and styles works of the scientist – folklore and literary studies, investigations of history and theory of ethnologic knowledge, scientific and private correspondence and others. All of them could be considered as a peculiar concentration of the abovementioned processes.

Issues of the psychology of the scientific work through the vision of Mikhail Arnaudov about the vocation of the scientist – people's scholar in the building up of the national culture and science were presented as well as an attempt at characterization of the outstanding folklore expert himself from the distance of time as a scientist – specialist with his idea of scholarliness, ideals, attitudes and requirements for scientific conscientiousness, objectivity and criticism, inherent for his epoch.

MIKHAIL ARNAUDOV AND THE BULGARIAN DIVINITY: FROM RELIGIOUS STUDIES TO THEOLOGY

Erika Lazarova, Liana Gulubova

The extensive and fruitful academic work of Ac. Mikhail Arnaudov has made a significant contribution to the field of theology, even though this area of science was generally underdeveloped in Bulgaria for a long period of time. He enriched Bulgarian humanities with his introduction of Buddhism in the context of the ancient Indian philosophical and cultural tradition. Examining his early works on Buddhism and comparing the general principals and particular approaches of his research, we could hardly say whether he wrote with bigger admiration towards Christianity or Eastern religions. But at that early period of his academic development he clearly stated that religious studies deserve the attention of the humanities even as Bible studies remained an unacceptable subject area for Bulgarian theologists. While adhering to high academic standards in his studies of the Bulgarian Revival, and the psychological aspects of literatute, he gained the authority of a respected church historian. Without being theologian by his background he was often cited by church historians and invited to be the author of jubilee editions sponsored by the Holy Synod of the Bulgarian Orthodox Church and dedicated to the greatest Bulgarian bishop.

M. Arnaudov has been equally correct and profound writing about the religious life and persons of the ancient East and Bulgaria. This fact reflected in editing his works even during the years of late atheistic culture in Bulgaria. It was after the heavier years of repression when he regained his previous authority and fame. But his view on the main goals of his vocation did not change.

The great Bulgarian scholar himself did not dare to complete any biographical study. In the last period of his centennial life he was interviewed by his daughter in law. There he gave us not only interesting information about his writings, but also many facts important for the historians of humanities. Resuming his contributions he confessed that he had always been afraid to speak or listen about his achievements as

a whole. He also confessed that he did not write his biography because he had never been fond of sharing private things. Questioned about the influence of his dealing with Eastern cultures upon his academic development, he insisted on the positive meaning of these activities on developing a wider humanitarian understanding of the phenomena and a more proper comparative approach towards them, i.e. a interdisciplinary research between literature, religion and sociology. Moreover speaking about his mild criticism to other authors, he confessed that he had been consciously humble and deeply responsible to his work. It was his consciousness as a scholar that made Arnaudov able to write so well about Buddhism as well as Christianity, and their corresponding folklore and literature history without straying from the core issues in this research area and being strictly faithful to the very problem at its proper time. His inspiration made his works still valid read today and his enormous talent – an example of a Bulgarian scholar of international weight.

THE PRIVATE LIBRARY OF AC. MIKHAIL ARNAUDOV

Elena Georgieva

The personal library of academician Mikhail Arnaudov as a valued book collection preserved in Regional Library "Luben Karavelov" in Russe has exceptional importance for the investigation of the works of the scholar in different aspects. It is a testimony to the wide variety of interests of the scholar and the man Mikhail Arnaudov, his profound knowledge in many areas of Bulgarian and European science and culture. The library contains many of own writings – books and periodicals in 25 languages, presenting variety of research, literary and public interests of the outstanding Bulgarian scholar. Special value have the numerous notes, bookmarks, marginalia left in his books. The rich collection of autographs reveals the intellectual and personal contacts of academician Mikhail Arnaudov with scientists, writers and figures of Bulgarian and European culture. The library of academician Mikhail Arnaudov bears the original stamp of what Mikhail Arnaudov has come to signify.

From the Archives

LEADER AND PHILOLOGIST: MIKHAIL ARNAUDOV BETWEEN 1944 AND 1954 (A SOURCE STUDY)

Emil Dimitrov

On the basis of a rich archive of documents, most of which are used for the first time, the article traces Mikhail Arnaudov's life in the decade from 1944 until 1954 – the Údarkest" and still underexamined period in the scholar's life. The political persecution, to which he had been subjected immediately after September 1944 remained hidden and carefully suppressed for decades, and the scholarly research was replaced by a series of myths and folklorised stories, which are criticized and debunked by the article.

Most of the cited archive documents about different moments in Arnaudov's life during this period (concerning his time as a minister in Ivan Bagryanov's cabinet, as a defendant before the People's Court and an inmate of the Central Prison, the attempts and mechanism for his release, the first years of freedom and the gradual rehabilitation of the scholar) are published here for the first time.

In Lieu of Conclusion

MIKHAIL ARNAUDOV'S METHODOLOGICAL POSITION. SOME OBSERVATIONS ON 'THE PRINCIPLES OF LITERARY SCIENCE'

Raya Kuncheva

Mikhail Arnaudov's methodological position is critically free from the dominant scholarly and philosophical views of the late 19th century and early 20th century. Neither positivist nor metaphysically inclined, he did not share the outlook of those who favoured the philosophy of life, as was led by the ideal of objective academic knowledge. He authored a series of major historical studies, but he did not leave the premised thesis about the historical process, nor did he share the relativist position of historicism. But if it is impossible to pigeonhole him in a given doctrine, this does not mean that he was just an empiricist led by his intuition or by the naivety of the common sense. On the contrary, he held a consistent and clear position for the understanding of which the context of his ideas must be clarified. This article reviews his series of lectures *Osnovi na literaturnata nauka* [Foundations of Literary Science], in which he revealed his views about the connection between literature and scientific method. With his systematically historical approach, Arnaudov outlined the process of creation of the modern thinking about literature from Antiquity to the first decades of the 20th century. In Arnaudov's interpretation, the process leads away from normativity towards the gradual discovery of the scientific method relevant to literature, an approach which could reflect the position of humankind in the world and its historicity. Starting from the specific, whole and unique personality, literary science has designed approaches and methods through which to decipher the secret of the creative process. Free from the abstract terms of metaphysics, the conception of literature is focused on the richness of individualities; self-reflexion and emphatic interpretation allowed the creative mind to discover the essence of creativity and specifically artistic thought. This position of Arnaudov's, which is wide in directions and realization, has been confirmed methodologically by the critical and positive assessments made in *Osnovi na literaturnata nauka,* the careful study of which could help clarify to a larger extent Mikhail Arnaudov's contributions to the humanities.

**АКАДЕМИК МИХАИЛ АРНАУДОВ –
УЧЕНИЯТ И ТВОРЕЦЪТ**

Сборник с научни изследвания

Българска
Първо издание

Съставители:
Албена Георгиева, Веселка Тончева,
Рая Кунчева, Васил Балевски
Редактор *Соня Славова*
Художник *Константин Жеков*
Технически редактор *Правда Глогинска*
Коректор *Лора Султанова*
Предпечатна подготовка *Ваня Кривокапова*

Издателски индекс 625
Формат 70×100/16
Печатни коли 27

Печатница на Академично издателство „Проф. Марин Дринов“
1113 София, ул. „Акад. Г. Бончев“, бл. 5
Поръчка 3160

Цена 9,50 лв.

www.baspress.com

ISBN-10: 954-322-117-0

ISBN-13: 978-954-322-117-2

Истинската наука служи на истината и на живота.

Искра Арнаудова

(Михаил Арнаудов – човекът и ученият. С., 1977, с. 121)

Възраждането има за предпоставка здравото единение на умове и воли, нравственото сцепление на българския народ в името на новите идеи за свобода и чест, за духовен и гражданско-политически напредък.

Михаил Арнаудов

(Поети и герои на Българското възраждане. С., БП, 1965, с. 8)

Защото, от една страна, и преди Паисий имаме несъмнени симптоми на незаглъхнало народностно съзнание..., а от друга, разрешението на черковния въпрос, и постигането на политическа свобода за част от българските земи не прекратява ни борбата за надмощие на българската идея в заробените части на отечеството, ни ръста на онези социални и културни ценности, които дават най-характерния облик на по-ранната епоха.

Михаил Арнаудов

(Поети и герои на Българското възраждане. С., БП, 1965, с. 7)

Като рудница на поетически хрумвания или мотиви и най-оригинални словесни постижения, народната песен запазва подобно на народните приказки своето вековно значение. Тя е документ на едно национално постижение, което ще пребъде, докато се пази и развива непрекъснато народното езиково и естетическо ценно творчество.

Искра Арнаудова

(Михаил Арнаудов – човекът и ученият. С., 1977, с. 141)

Вазов и Йовков са като белетристи истински майстори на вживяване и възпроизвеждане. В областта на лириката аналогично явление имаме главно у Ботев и Яворов, които са два необикновено високи върха на българския поетически гений.

Искра Арнаудова

(Михаил Арнаудов – човекът и ученият. С., 1977, с. 147)