ИНСТИТУТ ЗА ЛИТЕРАТУРА ПРИ БАН
Академично издателство „Проф. Марин Дринов“

Ш 35668

ВЪПРЕКИ РАЗЛИЧИЯТА



ИНТЕРКУЛТУРНИ *диалози на* БАЛКАНИТЕ

ВЪПРЕКИ РАЗЛИЧИЯТА: ИНТЕРКУЛТУРНИ ДИАЛОЗИ НА БАЛКАНИТЕ

А 5420
(доф)

БЪЛГАРСКА АКАДЕМИЯ НА НАУКИТЕ

ИНСТИТУТ ЗА ЛИТЕРАТУРА

ВЪПРЕКИ РАЗЛИЧИЯТА:
ИНТЕРКУЛТУРНИ ДИАЛОЗИ НА БАЛКАНИТЕ

Съставител
Николай Аретов

София • 2008
Академично издателство „Проф. Марин Дринов“

009(=4/=9(498)(082)
В 476989
III 36948
Инв. № 128472/15
БАН - Институт за литература БИБЛИОТЕКА
ДАР
БАН БИБЛИОТЕКА

© Институт за литература при БАН, 2008
© Николай Аретов Аретов, съставител, 2008
© Академично издателство „Проф. Марин Дринов“, 2008
© Бойко Марков, художник на корицата, 2008

ISBN 978-954-322-251-3

СЪДЪРЖАНИЕ

Николай Аретов. Свой и чужд в балканските култури.
Уводни думи на съставителя 9
Миечислав Домбровски (Варшава), Свой и чужд.
Къде сме ние? 13
Слободанка Пекович (Белград), Диалогът като възможност
да се трансформира образа на Чужденеца и Приятеля 29
Звонко Ковач (Загреб), Проектът „Интеркултурна история
на литературата. Еко-културна идентичност на
южнославянските литератури“ 39
Панайот Карагьозов (София), Сблъсъка на религиите:
Първите свети мъченици – съпротивили се на исляма 60
Раймон Детрез (Гент), „Лукави гърци“ и „надменни българи“.
Български и гръцки реципрочни представи по време
на църковната борба в Пловдив през 50-те
години на XIX век 75
Николай Аретов (София), „Икономиката на жените“
в българската словесност от XIX век.
Няколко славянски примера 96
Василис Марагос (Брюксел – Атина),
Стефан Гечев (1911-2000) и гръцко-българските
литературни взаимоотношения през XX век 119
Надя Данова (София), Един „чужд“ свой 143
Ясмина Мойсиева-Гушева (Скопие), Македонският
диалог с Другия 155
Рая Заимова, Мюжден Мехмедова (София),
Независимостта и другите в албанската публицистика 163
Станиша Тутневич (Белград), Изграждането
и разпадането на идентичностите в литературата
в контекста на югославската литературна общност 182

Иван Маич (Загреб), Стратегиите на стереотипа – между идентификацията и манипулацията („интеркултурни диалози" в „Човекът без минало" на Александър Хемон) 192
Миодраг Матицки (Белград), Севдалинките като обща лирическа форма на Балканите 206
Весна Матович (Белград), Сръбско-българския интеркултурен диалог. Политически и културни аспекти (1900 – 1914) 212
Мариана Биелич (Дубровник), Функцията на автора в българската и хърватската лириката от епохата на националното Възраждане 230
Станислава Вуйнович (Белград), Възможност/ невъзможност за интеркултурен диалог в прозата на И. Андрич и З. Попович 250
Валентина Седефчева (Велико Търново), Интеркултурният диалог между южните славяни в романите на Милош Црнянски 278
Данчо Господинов (София), Диалогът на българските субкултури (град и село) 302
Геновева Червенакова (София), Фолклорни елементи в два модерни романа. *Хоро* на Страшимиров и *Алексис Зорбас* на Казандзакис 316
Светлана Стойчева (София), Балкански „езици": Културна близост и лингвистически различия 331

Резюмета 341

CONTENTS

Nikolay Aretov. 'Own' and 'Alian' in Balkan cultures.
Brief introduction of the editor 9

Mieczysław Dąbrowski (Warsaw), Fellow/Alien.
Where Are We? 13
Slobodanka Peković (Beograd), The Dialogue as
a Possible Way of Transforming the Image of
an Alien and Friend 29
Zvonko Kovač (Zagreb) The project entitled
Intercultural History of Literature (Eco-cultural identity
of South Slavic literature) 39
Panayot Karagyozov (Sofia), The clash of religions:
First martyrs and their resistance to Islam 60
Raymond Detrez (Ghent), "Those roguish Bulgarians" 75
Nikolay Aretov, The 'Economy of women' in Bulgarian
national literature from 19th century. Some Slav examples 96
Vassilis Maragos, Stefan Getchev (1911-2000)
and Greek-Bulgarian literary relations in the 20th century 119
Nadya Danova (Sofia), One "alien" own 143
Jasmina Mojsieva-Guseva (Skopje), Balkan Dialogue
with the Other 155
Raia **Zaimova** and **Mjuzhden Mehmedova** (Sofia),
The Independence and the 'others' in the Balkans in
the Albanian Publicism 163
Staniša Tutnjević (Beograd), The establishment and
disintegration of literary identities within the framework
of the Yugoslav literary community 182
Ivan Majić (Zagreb), Strategies of stereotype –
between identification and manipulation ("Intercultural
dialogues" in Aleksandar Hemon's novel *Nowhere Man*) 192
Miodrag Maticki (Beograd), Sevdalinka as general
lyric form in Balkans 206

Vesna Matović (Beograd), Serbian-Bulgarian Intercultural Dialogue – Political and Cultural Aspects (1900 – 1914) 212
Marijana Bijelić (Dubrovnik), *The function of the author in the lyrics of Bulgarian and Croatian national revival* 230
Stanislava Vujnović (Beograd), The Possibility/impossibility of Intercultural Dialogue (in the prose of I. Andrić and Z. Popović) 250
Valentina Sedefcheva (Veliko Trnovo) Intercultural Dialogue of South Slavonic in the Novels of Miloš Crnjanski 278
Dancho Gospodinov (Sofia), The Dialog between Bulgarian sub-cultures (town and village) 302
Genoveva Chervenakova (Sofia), Folklornada or the folklore and the literature in the modern prose of Bulgarians and Greeks 316
Svetlana Stoycheva (Sofia), "Languages" of the Balkans: Cultural Convergence and Linguistic Divergences 331

Abstracts 341

СВОЙ И ЧУЖД В БАЛКАНСКИТЕ КУЛТУРИ
УВОДНИ ДУМИ НА СЪСТАВИТЕЛЯ

Опозицията „Свое – Чуждо“ и нейните варианти, един от които е „Приятел – Чужденец“, представлява основният механизъм за разграничаване на индивидите и общностите в екзистенциално, културно, етническо и религиозно отношение. Осмислянето на тези разграничавания, тяхното рационализиране и смекчаване, е необходимо условие за съвместно съществуване във всяка разнородна мултиетническа среда, каквато се наблюдава и на Балканите.

Основите на мирното съвместно живеене в региона трябва да бъдат изследвани, тъй като в мултиетническото общество (а и във всяко общество) индивидите и общностите определят своята идентичност в опозиция на чуждото и чужденците. Подобно изследване по условие трябва да има интердисциплинарният характер, да ползва инструментариума и постиженията на различни хуманитарни научни дисциплини. От друга страна, може да се очаква, че то ще създаде условия за по-доброто разбиране, а оттам и сработване на различните етнически, социални, религиозни и други общности, които се възприемат като различни, а много често и като враждебни.

Тези идеи стоят в основата на международния интердисциплинарен проект *Свой и чужд в балканските литератури и култури*, инициран от Департаментът за славянски езици и литератури към Университета „Адам Мицкевич“ (Познан) и неговия ръководител проф. Богуслав Желински. Към него се присъединиха учени от Института за литература и изкуства в Белград (Сърбия),

Департаментът за славянски езици и литератури към Загребския университет (Хърватска) и Института за литература към БАН. Проектът поставя акценти върху няколко важни аспекта на анализираната опозиция, определяни предварително и до известна степен условно като антропологически, пространствен, интеркултурен и културологически: *Категориите Свои и Чужд в славянските литератури и култури*, *Образът на Другия в балканските и средноевропейсите литератури*, *Междуетническите отношения на Балканите* и *Екологическите аспекти на културните идентичности*. Освен по значението им, тези аспекти на голямата тема са подбрани и според проблематиката, разработвана в научните институции, ангажирани в проекта.

Наред с разработваната конкретна научна проблематика, участниците в Проекта имат амбицията да бъдат полезни и в един по-практически план, включително и в контекста на Европейския съюз и неговите разширявания. (Проектът стартира, когато Полша бе сред новоприетите в ЕС страни, съвпадна с приемането на България и с косвено работи за едно бъдещо балканско разширение на Европейския съюз.) Чрез проблематизиране на националните, етническите и верските стереотипи и осмислянето на техния генезис и присъствието им в културата (била тя канонична, висока или популярна) може да се постигне намаляване на напрежението както между отделните държави и техните граждани, между различните общности в рамките на отделната (национална) държава, между различните религии и вероизповедания в една държава или в няколко съседни държави.

Връзката между хуманитарните изследвания и конкретните отношения между хората не винаги е пряка и не винаги се забелязва, но тя е реална и минава през образованието и достигането на научните идеи до медиите, политиците и държавната администрация. Затова и публикуването на научните изследвания и тяхното популяризиране е особено важна задача.

Първите три етапа на Проекта Свой и чужд в балканските литератури и култури са реализирани успешно. Проведени бяха три

значими конференции – Познан (2005), Белград (2005) и София (2006), които станаха основа за няколко сборника.[1] Правят се планове за продължаване и разгръщане на Проекта и включване на научни институции от други балкански страни.

Сборникът *Въпреки различията. Интеркултурни диалози на Балканите* е съставен в резултат на третата конференция от проекта, проведена в София през ноември 2006 г. Освен представители на институциите, осъществяващи проекта, в нея взеха участие и учени от други страни (Белгия, Гърция, Македония) и други научни структури в Полша, Хърватска, България – Варшавския университет, Университета в Дубровник, Института по балканистика при БАН, Софийския и Великотърновския университет.

Докладите и дебатите бяха съсредоточени върху различни страни на проблема за интеркултурните диалози. Едни от авторите разглеждат смисъла на ключовите понятия и пътя към тях в теоретичен (Миечислав Домбровски) или в по-конкретен балканистичен план (Слободанка Пекович), други – като Звонко Ковач – предлагат проект за бъдещи изследвания, трети се насочват към по-широк времеви и пространствен обхват (Панайот Карагьозов) и т. н.

Основната част от наблюденията имат повече или по-малко експлицитно заявен имагоголичен характер и са съсредоточени върху различни варианти на представата за етническия друг във фолклора (Миодраг Матицки), литературата (Николай Аретов), документални текстове (Надя Данова), публицистиката (Рая Заимова, Мюжден Мехмедова). Някои от авторите се опират върху по-разнообразен материал и достигат до по-цялостни ментални структури, изградени върху реципрочни представи на две групи (Раймонд Детрез).

Една част от изследвания са насочени към двустранни лите-

[1] Svoje i cudze. Kategorie przesrtrzeni w literaturach i kulturach słowiańskich. Redakcia B. Zieliński. V. 1-3, Poznań: Wydawnictwo naukowe, 2005; Свој и туђ. Слика другог у балканским и средњоевропским књижевностима. Београд : Институт за књижевност и уметност, 2006.

ратурни връзки и съпоставяне на произведения или тенденции в две литератури (Василис Марагос, Весна Матович, Мариана Биелич, Геновева Червенакова). Други разглеждат цялостно връзките на една национална култура със света (Ясмина Мойсиева-Гушева) или анализират конкретни произведения от една литература, за да открият в текста им специфични аспекти на интеркултурните диалози (Станиша Тутневич, Станислава Вуйнович, Иван Маич, Валентина Седефчева).

Актуална посока за научни наблюдения и есеистични текстове е търсенето на общобалканското в манталитета, езика и къде ли още не (Светлана Стойчева). Някои от изследователите се насочват към други варианти на интеркултурни взаимоотношения, различни от познатите етнически или религиозни типологии (Данчо Господинов).

При колективните интердисциплинарни проекти с широк времеви и пространствен обхват подреждането на текстовете често е доста трудна задача. Тук то се опитва да следва както проблематиката, така и хронологията на разглежданите явления, а и да поставя един до друг, да „сговаря" автори от различни национални научни школи, да предложи основа за диалози помежду им. Надявам се, че сборникът съдейства за постигането на подобни диалози между отделни учени и научни институции, хвърли светлина върху по-малко познати, но актуални проблеми и така дава своя принос за разбирателството на Балканите.

Николай Аретов

MIECZYSŁAW DĄBROWSKI
(WARSAW)

SWÓJ/OBCY/INNY. GDZIE JESTEŚMY?

Problematyka związana z tym tematem jest bardzo rozległa, należy wciąż do podstawowych pytań współczesnej humanistyki, stale rozrasta się też lista tekstów dotyczących tego kompleksu spraw. Chciałbym więc na początek zdefiniować szczegółowe aspekty zagadnienia, by świadomie pewne z nich pominąć, zaś inne – rozwinąć.

Kwestia pierwsza to antropologicznie pojęta kategoria swoj(sk)ości/obcości, zamkniętości/otwartości itp., czemu towarzyszyć musi refleksja nad kategorią granicy, przejścia, transgresji, tabu etc. W praktyce oznacza to na przykład także namysł nad doświadczeniem e/migracyjności;

Kwestia druga, z tamtą się wiążąca, to kategoria tożsamości, która przenosi refleksję na poziom socjologii, interakcji ludzkich itp., gdyż zderzenie z obcym taki namysł wyzwala i determinuje;

Kwestia trzecia dotyczy obcości podmiotu wobec samego siebie, co najsilniej zaznaczyła Julia Kristeva w książce (tytuł niemiecki) *Fremde sind wir uns selbst;*

Kwestia czwarta dotyczy Innego i Inności w takim rozumieniu, jakie nadaje im Lévinas, oznacza swoiste nastawienie poznawcze i opisuje etyczne warunki udanego spotkania, co – jak wiadomo – bywało krytykowane jako założenie utopijne, nie dające się zrealizować, zbyt idealistycznie pojęte; tę kwestię świadomie pominę, ponieważ – choć istotna dla całości myślenia – wprowadza jednak zupełnie inną jego płaszczyznę;

Kwestia piąta dotyczyć by mogła specyficznej kategorii kolonializmu, postkolonializmu, wszelkiej dominacji, która u źródła ma przekonanie o jakkolwiek definiowanej wyższości (bo wyższość ustanawia obcość!), dialektykę fascynacji i odrzucania obcej kultury, co widać bardzo dobrze w tekstach Rushdiego, Derridy, Saida itd..

Z tym punktem najbliżej związana jest problematyka, której poświęcę najwięcej uwagi, to sprawa przekraczania granic kulturowych, językowych zakotwiczeń i komplikacji, co da się pokazać także na przykładach z eseistyki i literatury.

AD. 1. ANTROPOLOGICZNE ROZUMIENIE ZJAWISKA

Opozycja swoje/obce w tle sugeruje obecność granicy, jakiegoś przejścia między jednym a drugim polem; linii, słowa, obyczaju które tyleż łączą, co dzielą. Antropologiczna analiza tego pojęcia pozwala dostrzec wiele znaczeń; to coś, co odgranicza „nasze" od „obcego" (nie „naszego"), z jednej strony jest zabezpieczeniem, z drugiej otwarciem się na chaos tego, co na zewnątrz, co jest obce, groźne bądź czego nie znamy. Jest przejściem od sacrum do profanum, gdyż w obrębie „naszego" świata wytwarzamy zawsze pewien rodzaj centrum, jakieś sacrum właśnie, podczas gdy wszystko to, co znajduje się na zewnątrz, czego nie znamy, co zagraża, rozumiane bywa jako świat brudny, obcy i przeklęty. Bauman mówi, że pojawienie się Obcego w danym świecie niesie w sobie zawsze groźbę brudu, niepokoju socjalnego. Sacrum zakłada jakiś rodzaj ekskluzywności, tajemnicy, oddzielenia, wyłączenia i dowartościowania. Dziś oczywiście tak silne i dobitne rozumienie tej kategorii da się ukazać tylko na przykładzie kultur czy plemion pierwotnych, w cywilizacjach wielkomiejskich jest to mniej wyraziste, lecz pewne rudymenty tego myślenia dają o sobie znać, zwłaszcza w wymieszanych, pogranicznych środowiskach. Wszelkie miejsca styku, w tym styku ludzi o różnych kulturach, tradycjach itp. traktowane są bowiem jako szczególnie narażone na te kategoryzacje; zawsze są jacyś

„swoi" i „obcy", a przynajmniej „inni". Wszelkie napięcia polityczno-rasowe i cywilizacyjne współczesnego świata rodzą się na tej płaszczyźnie, w tym doświadczeniu. Ta uwaga dotyczy także miejsc granicznych ludzkiego ciała (czyli wszelkich naturalnych otworów), których penetrowanie nawet w celach medycznych odbiera się często jako pogwałcenie intymności oraz jednostkowej integralności, co budzi jeśli nie gniew, to zawstydzenie i cierpienie. Ale chodzi też o granice symboliczne czy granice w przestrzeni geograficznej. Stawiane na rozstajach głazy, figury świętych, krzyże lub inne znaki miały chronić przed złymi wpływami. W Chinach do dzisiaj przed wejściem na ogrodzone zwykle wysokim murem podwórko stawia się krótki murek, który dokładnie zasłania wejście. Ponieważ złe duchy, jak się tam wierzy, poruszają się tylko po liniach prostych, jest to praktyczny fortel, aby uchronić się przed ich inwazją. Otwarcie (rozdarcie) ciała ludzkiego, przyjęcie nowego obyczaju lub rozumowania oznacza chaos emocjonalny i mentalny wprowadzony do tego, co uporządkowane i zamknięte, do czego wszystkie istoty i instytucje świadomie lub nieświadomie dążą.

W kategoriach symbolicznych można rozpatrywać zjawisko asymilacji kulturowej, wyjścia z jakiejkolwiek kasty, getta itp. Jakakolwiek próba emancypacji stawiała w kulturach zamkniętych problem zdrady własnego, swojego i przejścia na stronę obcego, wrogiego. Kiedy odchodzę, opuszczam swoje środowisko – przekraczam jakąś granicę, wychodzę na zewnątrz oswojonego kręgu, oddalam się od sacrum w kierunku profanum. Ruch na zewnątrz rozumiany antropologicznie jest ruchem ku śmierci, ku unicestwieniu i destrukcji[1]. Zachowania getta żydowskiego na przykład dokładnie to potwierdzają: kiedy ktoś je opuszczał, aby przejść na „obcą", aryjską (gojowską) stronę, odprawiano modły jak po umarłym i przestawano traktować daną osobę jak członka rodziny. Ginęła z oczu i musiała zginąć w pamięci. Pisze o tym doświadczeniu Julian Stryjkowski w *Głosach w ciemności*, pisze Elias Canetti w autobiografii pt. *Die gerettete Zunge (Ocalony język)*, którego ojciec – wbrew woli patriarchy rodu – opuścił Ruszczuk (Russe

[1] Por. Piotr Kowalski, *Granica. Próba uporządkowania kategorii antropologicznych*, w: *Pogranicze jakjo problem kultury*, s. 143-152.

w Bułgarii) i wyjechał z rodziną do Manchesteru. Jego nagła śmierć, która nastąpiła wkrótce potem, rozumiana była jako działanie klątwy dziadka, a z drugiej strony jako kara za przekroczenie granicy, za wyjście z getta.

Naturalną sytuacją, która stwarza takie problemy jest sytuacja e/migranta, a ta – w mniejszym czy większym stopniu – dotyczy niemal wszystkich, gdyż rzadko się dziś zdarza, aby całe życie udało się przeżyć w jednym, o-swoj-onym środowisku. Jedną z dominant współczesnego doświadczenia jest właśnie doświadczenie e/migracji, a zatem doświadczenie obcości. Pisze na ten temat bułgarska intektualistka w Paryżu, Julia Kristeva, piszą amerykańscy czy europejscy autorzy z byłych kolonii: Iain Chambers, Homi Bhabha, Gayatri Spivak, Ram Mall, Edward Said i wielu innych, których szerzej przypominam w książce *Swój/obcy/inny* (2001). Przestrzeń wielkomiejska (a ta głównie oferuje pracę) przeraża ich, ale i wciąga, pozwala doznawać tego, co przedtem było tylko marzeniem i niemożliwością. Ta przestrzeń ze w swoimi światłami, iluzjami łatwego i przyjemnego życia, cały ten mit wielkiego miasta (tak trafnie opisany przez Rolanda Barthesa[2]) staje się miejscem, w którym kształtuje się nowa etyczność e/migranta. Pozwala ona poluzować dotychczasowe reguły gry z sobą, z innymi, oswaja z czymś, co dawniej nazywało się „grzechem", kusi wyeksponowaną cielesnością, prowadzi w ciemne i tajemnicze labirynty decyzji moralnych. Przestrzeń wielkomiejska jest przestrzenią, gdzie dokonują się stale akty transgresji, przekraczania kolejnych zakazów i wewnętrznych nakazów, akty wyobcowywania się wobec własnego Ja. „>Ja< robi, czego się od niego oczekuje (was *man* will – co *się* chce), ale to nie jestem >ja< – >ja< jest gdzie indziej, >ja< nie należy do nikogo, >ja< nie należy do >mnie<,... >ja< – czy ono w ogóle istnieje?" – pyta Kristeva[3]. Obcy znajduje się w kleszczach: satysfakcji z powodu procesu wyzwalania się ze swojej dawnej skóry i frustracji z powodu zdrady wielu przekonań i norm wyniesionych Stamtąd. Tamto i To, Tam i Tu

[2] Por. Roland Barthes, *Mit i znak*, Warszawa 1970

[3] Julia Kristeva, *Fremde sind wir uns selbst*, tłum. z franc. Sonja Rajevsky, Frankfurt am Main 1990, s. 14.

przekłada się na opozycję Swoje/Obce. Antonina Kłoskowska zwraca uwagę, iż przybysze na ogół decydują się na obniżenie „barier narodowej świadomości i identyfikacji"[4] i – dodajmy – barier etycznych, co jest ceną za rozwiązywanie problemów życiowych w obcych środowiskach. Przestrzeń wielkomiejska stwarza iluzję zadomowienia, choć w gruncie rzeczy wykorzenia i wydziedzicza szybciej i skuteczniej niż jakakolwiek inna. Pojawia się uczucie „nieznośnej lekkości bytu". E/migrant widzi, że można zachowywać się i żyć różnie, iż nie obowiązuje tu jedna strategia życiowa. Jego etyka jest więc etyką opartą na pojęciu zróżnicowania, a nie na pojęciu identyczności, Tego-Samego. Kristeva mówi o e/migrancie jako człowieku zawieszonym miedzy tym, czego już nie ma, a tym, co się nigdy nie ziści, ten stan rzeczy wyzwala w nim ironistę[5]. *Cogito* e/migranta dominuje uczucie dystansu, nie prowadzi – by zacytować trafne słowa Foucaulta – „do afirmacji bycia, lecz otwiera serię pytań bycia dotyczących/.../"[6]

БАН - Институт за литература БИБЛИОТЕКА

AD. 2. OBCOŚĆ SPOŁECZNA (ZEWNĘTRZNA)

Waldenfels w swojej książce *Topografia obcego* podejmuje nader rozmaite kwestie szczegółowe wiążące się z tym pojęciem i sytuacją bycia obcym. Spostrzeżeniem fundamentalnym wydaje mi się to, które mówi, że nie ma swojego bez obcego, że to obcy jest lustrem w którym odbija się moja własna podmiotowość. Chciałbym wzmocnić tę konstatację: obcość jest koniecznością w procesie poznawczym, zwłaszcza zaś w procesie samopoznawania. Jest czynnikiem stymulującym i katalizatorem, bez obcego nie byłoby swojego, bez obcości nie bylibyśmy pewni, co oznacza swoj(sk)ość. Jest czynnikiem niewątpliwie wzbogacającym („Nie można mieć własnego bez obcego" – powiada

[4] Antonina Kłoskowska, *Kultury narodowe u korzeni*, Warszawa 1996.

[5] Julia Kristeva, dz. cyt., s. 20.

[6] Michel Foucault, *Człowiek i jego sobowtóry*, tłum. Tadeusz Komendant, „Literatura na Świecie" 1988, nr 6, s. 215.

БАН БИБЛИОТЕКА

Waldenfels[7]), umożliwia i inicjuje dialog, który tak w perspektywie filozoficznej (Buber, Levinas), jak i estetycznej (Bachtin) jest jednym z bardziej czytelnych znaków świadomości nowoczesnej. Obcość zatem nie może podlegać likwidacji, winna być ochraniana, stymulowana i rozwijana. Im więcej obcości, tym więcej swoj(sk)ości, tym lepsze, bardziej precyzyjne zrozumienie samego siebie. Dotyczy to zarówno jednostki, jak grup społecznych, jak całych społeczeństw i narodów wreszcie. Dyskurs sterylnie narodowy, ksenofobiczny jest w tym kontekście dyskursem samobójczym, samoograniczającym się, dyskursem, który wyklucza głębsze rozumienie siebie. Wystarczy przecież zdać sobie sprawę z procesów, jakie zachodzą w jednostce wtedy, kiedy ma poczucie wy-obc-owania, nieprzynależności do jakiegoś świata, do grupy, do społeczności. Za przykrością, która jest najpierwszym tego stanu doznaniem, idzie jednak głębsze poznanie, namysł, dystans wobec naiwnych wyobrażeń dotyczących przynależności, jedności, zgody etc. Sfera poznania wynagradza tutaj emocjonalne niże. Każda sytuacja separacji, wykluczenia, niezgody wyzwala potrzebę namysłu i rozumienia. Nie powinno się zatem dążyć do zawłaszczenia obcego, do podporządkowania go jednemu wzorcowi, temu, co moje/nasze lub dominujące, wręcz przeciwnie: w dobrze pojętym interesie wszystkich uczestników gry społecznej należałoby zachować tę obcość, chronić ją i pozwalać się jej rozwijać. Tego lustra nie wolno rozbijać. Mówiąc językiem filozoficznym, powiemy za Waldenfelsem, iż „Obcego nie można przyswoić, gdyż jest ono odwrotną stroną własnego"[8]. Współczesne problemy świata zachodniego z „obcymi" muzułmanami zdają się być wodą na młyn tych, którzy chcieliby widzieć wszystko jako jednolite i przejrzyste, nic dziwnego, że budzą tym stanowiskiem opór sił demokratycznych, które we wzbogaceniu – jakkolwiek definiowanym – widzą szansę. Zresztą po drugiej stronie – napiętnowanego świata muzułmańskiego – takie siły też występują, choć mniej silne, mniej głośne, nie tak ekspansywne, co się zapewne łączy z poziomem wy-

[7] Bernhard Waldenfels, *Topografia obcego. Studia z fenomenologii obcego*, tłum. Janusz Sidorek, Oficyna Naukowa, Warszawa 2002, s. 70.

[8] Ibidem, s. 153.

kształcenia, stopniem zaangażowania religijnego itd. Jest w kulturze europejskiej stałe dążenie do całości i jednolitości, do – mówiąc językiem Lévinasa – Tego-Samego. Ale właśnie tenże Lévinas nawołuje do kultywowania Różnicy, gdyż ta wywołuje ruch myśli, legitymizuje twórczą Inność. To-Samo jest łatwiejsze logistycznie do opanowania, To-Inne, Różnica ułatwia poznanie. Miedzy tymi biegunami miota się dziś zarówno myśl europejska, jak i społeczna praktyka.

AD. 3. OBCOŚĆ PSYCHOLOGICZNA (WEWNĘTRZNA)

Ten rodzaj obcości jest nader swoistej natury, jest silnie biologiczny i psychologiczny, z doświadczeniem zewnętrznym (definiowanym jako kulturalistyczne) ma mało wspólnego. Jego źródłem jest freudyzm, psychologia głębi itp., gdyż mówić tu można (i należy!) o swoistym rozdwojeniu człowieka na jego wersję dzienną i wersję nocną (Jaspers), na naturę racjonalną i fantazmatyczną, na konkretność i na oniryczność, mówiąc językiem Freuda : na to, co świadome i podświadome. Pojmowany dawniej jako zwarta całość, człowiek pofreudowski nie ma już pewności co do siebie samego, podlega wahaniom, wie, że jego zachowaniami rządzą siły nie tylko oczywiste i klarowne, ale również ukryte, z których nie zdaje sobie w ogóle sprawy albo jeśli o nich wie, to ich naturę rozpoznaje słabo, a często fałszywie. Jeszcze dalej, jak wiemy, rozwinął ten problem Lacan. Ale myślę, że nie chodzi tu tylko o te głębokie warstwy psychologiczne, które odkrywa się leżąc na czerwonej kanapie w gabinecie psychoanalityka, sądzę, że chodzi tu o pewien gatunek dyskomfortu, który odczuwa każdego człowiek, gdy znajdzie się w obcym dla siebie środowisku mentalno-obyczajowo-językowym i zaczyna poniekąd grę z samym sobą. Uświadamia sobie, że musi robić jedno, choć chciałby robić drugie, że jest zdominowany przez otoczenie i musi się poddać regułom zachowań w danej grupie obowiązującym, jeżeli chce przedzierzgnąć się w członka tej grupy. Ktoś taki staje obok siebie, rozdwaja się. Są to problemy tożsamościo-

we w istocie, które wytwarzamy sami, dzieją się w naszych myślach, postawach, działaniach. Ewa Hoffman pisze, że praktykowała izolację i obojętność, aby uratować „zasadnicze wartości ludzkie, wartości, w jakie nauczyła się wierzyć jako żydowska dziewczynka w Polsce/.../"[9]. Za Mary Antin, rosyjską emigrantką i pisarką, powtarza zdanie: „Cały proces oderwania od dotychczasowego życia, transportu, przesadzenia na nowy grunt i rozwoju toczył się w mojej własnej duszy (podkr. MD). Czułam związany z tym procesem ból, odczuwałam lęk, ciekawość i radość. Nigdy ich nie zapomnę, bo nadal noszę blizny" (s. 160). Jednak te doświadczenia mają też inną stronę: wyzwalają swoiste doznanie patosu krzywdy, patosu inności, co często przeradza się w chęć udowodnienia swojej przydatności i świetności. Słusznie zauważa Cioran, iż „Przy bliższej obserwacji odkrywa się w nim (tj. emigrancie – MD) człowieka ambitnego, sfrustrowanego i agresywnego zarazem, osobnika, którego zgorzknienie podszyte jest pragnieniem podboju. Im bardziej jesteśmy wydziedziczeni, tym bardziej rozbudzają się nasze apetyty i nasze złudzenia"[10]. Polskim odpowiednikiem Ciorana mógłby być Witold Gombrowicz (zresztą jego tłumacz), którego zawołanie „Bądź zawsze obcy! Bądź niechętny, nieufny, trzeźwy, ostry i egzotyczny" z I tomu *Dziennika*[11] przystaje w całej rozciągłości do jego i ludzkiego, i pisarskiego losu. Obcość była stanem postulowanym i pożądanym, ponieważ w sensie ludzkiej interakcji pozwalała nasycić płynące stąd doznania elementem dystansu, ironii, które – choć gorzkie – pomagają wyraźniej określać kontury mojego JA, w sensie artystycznym zaś oznaczały przecież postulat pisania Przeciw, pisania w perspektywie niezgody, zaczepki, dysonansu, zapytywania. Ta intelektualna, a nie emocjonalna optyka, nie opisywanie, reprodukcja, ale konstruowanie rzeczywistości tekstowej dała w jego przypadku znakomite rezultaty, okazuje się bowiem, że nie trzeba być emigrantem,

---

[9] Ewa Hoffman, dz. cyt.,, s. 136.

[10] Émile Cioran, *Zalety emigracji* w: *Pokusa istnienia*, tłum. Krzysztof Jarosz, Wyd. KR, Warszawa 2003, s. 51.

[11] Witold Gombrowicz, *Dziennik 1953-1956*, Dzieła, t. VII, pod red. Jana Błońskiego, Kraków 1986, s. 194.

aby doznać zadziwienia obcością i alienacją, te znajdujemy w domu, obok siebie i w sobie – jak Józio z *Ferdydurke*, jak bohaterowie *Kosmosu* i in. Kartezjański dualizm myślącej duszy i obojętnego właściwie dla procesów myślowych ciała w psychoanalizie próbuje się pogodzić wiedząc, że to m.in. rozmaite braki w zaspokajaniu pragnień ciała (np. niezaspokojenie erotyczne, brak snu) mogą się stać przyczyną neurozy. Psychoanaliza jednak i w czym innym do tej odległej tradycji nawiązała (wszak *cogito* nie oznaczało *wiem*, leczy jedynie *myślę*, wskazywało na metodologię, a nie rezultat), mianowicie w metodzie introspekcji, owa kartezjańska „dusza", myśląca, ale i wątpiąca zarazem stała się początkiem nowoczesnej psychologii. To jednostka wie najlepiej, co ją uwiera w otoczeniu, dlaczego czuje się inna lub obca. Zanim uda się do terapeuty, sama szuka źródła swego dyskomfortu, sama musi zdefiniować to miejsce w duszy (świadomości), które ją boli, przestrzeń dyskomfortu. „Nie stawialibyśmy problemu tożsamości Ja, gdyby owo Ja było jednością zintegrowaną. Nie szukałbym siebie, gdyby nie tkwiło we mnie samym coś, co inne, inne rozbijające sobość, a może przeciwnie – wzmacniające ją, wspomagające ją w konkretyzacji. Trzeba więc pytać o tę grę, która się toczy w tym, co jest w sobie, dla siebie/.../ To inne jest we mnie" – pisze Barbara Skarga[12].

Miłosz, choć głosił potrzebę zadomowienia w obcości[13], jako człowiek odczuwał głęboko dwoistość i obcość w sobie: pisał na swój temat, że jest lubieżnikiem, który czuje się zawstydzony animalnym pierwiastkiem w sobie, wchodzącym w jawną sprzeczność zresztą z pierwiastkiem metafizycznym. Na przykład : „ Słyszy głosy, ale nie pojmuje tych krzyków, modlitw, bluźnierstw, hymnów, które jego obrały za medium. Chciałby wiedzieć, kim był, a nie wie. Chciałby być jeden, a jest wielością w sobie sprzeczną, która go trochę tylko cieszy, a bardziej zawstydza" (*Osobny zeszyt*, strona 39 z tomu *Hymn o*

[12] Barbara Skarga, *Tożsamość i różnica. Eseje metafizyczne*, Wyd. Znak, Kraków 1997, s. 173.

[13] Por. Ryszard Nycz, *„Każdy z nas jest przybyszem". Wzory tożsamości w literaturze polskiej XX wieku*, „Teksty Drugie" 1999, nr 5, ss. 41-51.

perle)[14]. Problem zawstydzenia, „wstyd niewydarzenia" (tamże, strona 29) to istotne dopełnienie tego problemu. „Niewydarzenie" wiąże się z miejscem pochodzenia, z rodzajem kultury, która nie przystaje do warunków Metropolii, dyskomfort ten wyzwala z kolei upokorzenie i nienawiść („I wiecznie upokorzony, nienawidzisz obcych", tamże). Upokorzenie łączy się z przerażeniem. Miłosz zazdrości Teodorowi (Bujnickiemu), który „dostał trzy kule w brzuch z niedużej odległości", jeszcze tam, w Wilnie, zazdrości, bo ten nie musiał „przekraczać tak wielu granic", nie musiał wołać „gdzie jestem?", „gdzie jestem?" pośród „ulic wielkich miast, kiedy domy kołują"[15].

AD. 5. TEMATYZACJA OBCOŚCI W LITERATURZE

Szatańskie wersety Rushdiego mówią wprost o problemie kolonialnego podporządkowania i zawłaszczenia, a dokładniej: swoiście sadomasochistycznego stosunku do kolonizatora, jaki przejawiają hinduscy bohaterowie powieści, którzy za wszelką cenę chcą być Anglikami. W tym dążeniu z jednej trony stają się albo bezkrytycznymi apologetami systemu brytyjskiego i bronią bezwzględnie tego, co brytyjskie w polityce, kulturze, historii, obyczaju etc. (Saladyn Czamcza; jego żona powie o nim, że jest bardziej angielski niż sama królowa), albo zawziętymi krytykami tego państwa, modelu i systemu (Sufjan Hind). Byłe kolonie brytyjskie pozostawiły niezatarty ślad w umysłowości mieszkańców swoich kolonii, przede wszystkim udało im się wszczepić przekonanie, że kultura angielska jest wyższa i zarazić wielu ludzi pragnieniem jej poznania, doznania, przeżycia. To przypadek Saladyna Czamczy, który najpierw został wysłany przez zamożnego ojca do angielskiej szkoły z internatem, potem osiadł tam, był aktorem głosu w reklamach, ożenił się z angielską pięknością i aż do katastrofy lotniczej wszystko układało się jak najlepiej. Eksplozja samolotu, cudowne

[14] Czesław Miłosz, *Wiersze wybrane,* PIW, Warszawa 1996, s. 348.

[15] Tamże, z tomu *Gdzie wschodzi słońce i kędy zapada*, s. 280.

ocalenie i próba powrotu na swoje miejsce okazały się niemożliwe i wytrąciły go z tego zaufania i miłości do kraju i systemu, który okazał się ostatecznie dość nieprzyjazny. Po pierwsze dotyka go groteskowy problem przeistoczenia się w śmierdzącego kozła, ma problem z cuchnącym oddechem, kopytami i rogami, co przysparza mu wielu cierpień fizycznych i psychicznych upokorzeń, gdyż przy tym wszystkim cała reszta jest nadal ludzka. Tu jednak Rushdie genialnie rozszyfrował problem stawania się tym czy owym: stajemy się mianowicie w języku i poprzez język.

„– Oni nas opisują – wyszeptał ten drugi uroczyście – i to wszystko. Posiadają moc opisywania, a my ulegamy obrazom, które oni konstruują"[16]. To fragment rozmowy w szpitalu, gdzie znajdują się człekozwierzęta, których dotknął ten sam problem: zostali „opisani" przez rodowitych Anglików i „ulegli" tym językowym obrazom; są tym, kim chcą, aby byli, ich nieprzychylni gospodarze. Rushdie ujawnia tutaj i udowadnia sprawczą moc języka Innego; jesteś tym, kim Inny chce abyś był, nie ma sposobu, aby temu umknąć (to przecież także problem Gombrowicza). Ta klątwa nie musi być na wieki, Czamcza odzyskuje ostatecznie swoją ludzką postać, równie nieoczekiwanie jak ją postradał, całe jednak to doświadczenie pozostawia głęboki ślad w jego psychice i uruchomi inne nastawienie do Bombaju, do rodzimości, do tego, co kiedyś odrzucił jako zacofane i prymitywne; śmierć ojca godzi go niejako z jego własnym środowiskiem i kulturą, Czamcza wraca do Indii. Jest jednak człowiekiem, którego odrzuciła zarówno jego kultura pierwotna, jak i wybrana, jego świadomość będzie musiała się z tym problemem uporać. Anglia zamieniła go bowiem w kozła, wyśmiała, poniżyła, pobiła (rękami policjantów w furgonetce), wyzuła z majątku, odebrała żonę. Z kolei środowisko rodzime, w osobie ojca i Zini Wakil, najbliższej przyjaciółki i kochanki, niemiłosiernie szydzi z jego zaprzedania się prymitywnej, ich zdaniem, kulturze brytyjskiej (dowód: w toalecie używają tylko suchego papieru, wskutek czego dla jego matki są nieodwołalnie „brudni"!), zajęcia, które uprawiał, spo-

[16] Salman Rushdie, *Szatańskie wersety*, Printed and bound in the EEC, 1992 (b.m., bez tłumacza), s. 182.

sobu życia, pośpiechu, akcentu, etc., etc. Z kolei Hind Sufjan nienawidzi tego Wilajatu, w którym się znalazła opuszczając Bangladesz. Jej skarga jest znamienna: „/.../ z powodu tej ideologicznej czarnej magii (chodzi o Partię Komunistyczną, z którą związał się był jej mąż i co dało powód do wyjazdu – MD) musiała znosić całą tę nędzę i upokorzenie procesu imigracyjnego; to przez ten jego kult szatana utknęła na zawsze w tej Anglii i nigdy już nie zobaczy rodzinnej wioski/.../ Wszystko, cokolwiek ceniła, zostało w tym procesie wywrócone przez zmianę; zostało w tym procesie przeniesienia – utracone.

Jej mowa: zmuszona obecnie do wydawania z siebie tych obcych dźwięków, które szybko męczyły jej język, czyż nie miała prawa jęczeć? Jej rodzinne strony: co to ma za znaczenie, że przedtem mieszkali w Dhace, w skromnym mieszkaniu nauczycielskim, a teraz, dzięki duchowi przedsiębiorczości, oszczędnościom i wprawie w stosowaniu przypraw zajmują ten trzypiętrowy budynek stojący w szeregu domów? /.../ Zwyczaje, na których zbudowała swoje życie, też gdzieś się zapodziały, a przynajmniej trudno było je odnaleźć. Nikt w tym Wilajacie nie kwapił się do celebrowania czasochłonnej wymiany uprzejmości, charakterystycznej dla życia w kraju rodzinnym, czy rozlicznych obrzędów religijnych. Ponadto: czy nie musi cierpliwie znosić męża, człowieka bez pozycji, choć wcześniej mogła się pławić w blasku jego dostojeństwa? Czy może być teraz dumna z tego, że musi pracować na swoje utrzymanie, jego utrzymanie, natomiast przedtem mogła sobie siedzieć w domu w stosownym przepychu?"[17]. Dodajmy do tego smutek męża, za który czuje się odpowiedzialna, nieposłuszne, wyemancypowane córki, które nie chcą używać języka rodziców, a ojczyznę określają mianem „Banglawesz" itd. Wilajat oznacza tu zagranicę, „szeroki świat", obcość totalną. Oczywiście, są też tacy, którzy w tym „Wilajacie" czują się jak ryby w wodzie, robią kariery, bogacą się i czują się zadowoleni. Robią przede wszystkim właściwy użytek z nowego języka, którego używają jako narzędzia pracy, a nie medium wyrażania siebie, ta różnica jest istotna dla bardzo wielu emigrantów, którzy piszą o swoich kłopotach z językiem Obcego. Ewa Hoffman opowiada, iż bardzo długo traktowała język angielski jako z

[17] S. Rushdie, *Szatańskie wersety*, dz. cyt., s. 262-263.

gruntu, psychicznie obcy i kiedy się nim posługiwała miała poczucie, że mówi nim niejako z użyciem cudzysłowu, to nie była jej mowa. To był wieczny cytat, mowa cudza. Dopiero moment, kiedy była w stanie wypowiedzieć swoją egzystencjalną prawdę, prawdę osobistego doświadczenia z równym poziomem emocjonalnego zaangażowania i niejako „naiwnie", jak kiedy czyniła to po polsku, uznała to za moment „przyswojenia" angielszczyzny, a nawet więcej: odnalezienia się w tamtej kulturze, której część tak istotna – język – przestał być postrzegany jako „cudzy" i „obcy". Słowa oderwane zostały od swoich desygnatów, zagubione zostały żywe związki, nagle okazało się, że różne słowa, polskie i angielskie, oznaczają to samo[18]. Miłosz z tym akurat nie ma problemu. Godzi się z tym, że poszczególne plemiona inaczej nazywają to samo. Dla niego więc nie język, ale rzecz, przedmiot staje się fundamentem zakotwiczenia. Rzecz, czyli na przykład ptak, spękana kora dębu, zwierzę, piasek, „kolory nieba". Tak bym interpretował jego wers: „Gdziekolwiek jesteś, nie zdołasz być obcy", tym bardziej, że na początku poematu *Po ziemi naszej,* skąd ten cytat pochodzi, znajduje się taka oto deklaracja: „Gdybym miał przedstawić, czym jest dla mnie świat,/ wziąłbym chomika albo jeża albo kreta,/ posadziłbym go na fotelu wieczorem w teatrze/.../"[19]. Można by powiedzieć, iż obchodzi go raczej fenomen niż jego językowy wyraz oraz, że widać w tym stary model istnienia i odbierania świata, polegający na zakotwiczeniu w rzeczywistości przyrody, rzeczywistości obiektów, fenomenów, a nie rzeczywistości języka. To brzmi nieco dziwnie, gdy mówi się o poecie, ale coś jest tu na rzeczy. Miłosz, w przeciwieństwie do Derridy na przykład, o którym za chwilę, jak w ogóle na tle postrukturalistycznego lingwizmu, dostrzega przede wszystkim świat materialny, zauważa rzeczy, dla których szuka opisu w słowie, nie odwrotnie. Jego dukt jest zasadniczo referencjalny, dlatego chyba wydaje się tak dobrze przylegać do tradycyjnej formuły poezji. Ale to nie koniec, bo dopiero rzecz nazwana swojskim słowem dawała poczucie pełni. Dlatego w wierszu *Moja wierna mowo* czytamy: „Byłaś

[18] Ewa Hoffman, *Zagubione w przekładzie,* tłum. Michał Ronikier, „Aneks", Londyn 1995, s. 104 i nast.

[19] Cz. Miłosz, *Król Popiel i inne wiersze,* dz. cyt., s. 187.

moją ojczyzną, bo zabrakło innej"[20]. Ale ta „mowa" z kolei podlega na emigracji swoistej „subtylizacji", emigrant uważniej wsłuchuje się w jej rytm, „odczuwa swój rodzimy język na nowy sposób"[21]. Derrida, także emigrant, z francuskiej Algierii, pojawił się we Francji w wieku[19] lat. W swojej refleksji łączy silnie język z autobiografią[22]. „Modalność utożsamiająca", jak ją nazywa, zakłada znajomość języka, zadomowienie w języku. Hoffman stwierdza, że stary język rdzewieje, nowy jest wciąż obcy, wobec czego – stwierdza w rozpaczy – „w gruncie rzeczy nie istnieję"[23]; istniejemy bowiem w języku i poprzez język. Posługiwanie się obcym językiem w twórczości artystycznej daje czasem dobre rezultaty (vide Conrad-Korzeniowski, Beckett, Nabokov, Cioran), gdyż zezwala na odświeżające zachowania językowe, których by krajowiec się nie dopuścił. Z drugiej strony działa mechanizm dostosowania. Przyjezdny, dążący do „Metropolii, Do Miasta-Stolicy-Matki-Ojcyzny", jak to zapisuje Derrida (s. 66) pragnie zarazem osiągnąć kanoniczny poziom wyrażania się, gdyż ta Metropolia funkcjonuje zarazem „Jako model dobrego-mówienia i dobrego-pisania [model, który] reprezentował języka pana/.../ (67). On sam ma poczucie, iż chociaż język francuski jest jego jedynym językiem, z którym miał do czynienia od dziecka, (choć w środowisku, gdzie się wychowywał, funkcjonował arabski i berberyjski), pozostał zarazem językiem obcym! Przyznaje także, że jego namiętność dekonstrukcyjna, praca nad językiem i w języku jest prawdopodobnie rezultatem przepracowywania swoistej traumy "zaburzonej tożsamości", jaka związana jest z językiem francuskim i z Francją, której obywatelem najpierw był, potem mu tę ojczyznę-mowę zarządzeniami rządu w Vichy odebrano, jako Żydowi, by ją następnie przywrócić (s. 39-43, 76). Ale to pozostawiło ślad, który domaga się nieustannie odpowiedzi, językowej

[20] Czesław Miłosz, *Miasto bez imienia*, dz. cyt., s. 231.

[21] Czesław Miłosz, *Noty o wygnaniu* , w: *Zaczynając od moich ulic*, Wyd. Dolnośląskie, Wrocław 1990, s. 51.

[22] Jacques Derrida, *Jednojęzyczność innego, czyli proteza oryginalna*, „Literatura na Świecie" 1998, nr 11-12, ss. 24 –113, tłum. Andrzej Siemek, s. 53 (dalej po cytatach podaję strony).

[23] Ewa Hoffman, dz. cyt., s. 106.

aktywności (s. 70-71). „Moje przywiązanie do francuskiego przybiera formy, które uważam czasem za 'neurotyczne'. Poza francuszczyzną czuję się zagubiony" (s.85), ponieważ nie jest w stanie – jak mówi – w innym języku „zamieszkać". Ta kategoria jest bardzo ważna dla wszystkich przypadków emigrantów, zwłaszcza emigrantów pracujących w słowie, emigrantów piszących. Miłosz mówi w jednym z wierszy o swoistym rytmie mowy polskiej, która choć dla nie-Polaków brzmi groteskowo i śmiesznie, dla niego jest jedynym medium, w którym może wygłaszać swoje myśli. Ta inkantacja, ten rytm (o którym wspomina także Derrida i Hoffman, s.184), są najważniejsze. W wierszu *Moja wierna mowo* gratuluje sobie, iż nie wyrzekł się mowy polskiej jako mowy pisarza, choć nie mógł przecież w latach pięćdziesiątych, sześćdziesiątych i siedemdziesiątych przewidzieć „Solidarności", Nobla, zmian w Polsce, które otworzą mu drogi powrotu do kraju, licznych publikacji itp. To samo dotyczy Gombrowicza, Herlinga-Grudzińskiego i wszystkich innych ważnych pisarzy emigracyjnych, którzy swoje pisarstwo osadzili w polszczyźnie. Język własny, język pierwotny jest bowiem wiązany z władzą nazywania, z poznawczością, ta zaś z pierwotnymi emocjami. Mam wrażenie, że nauka języka obcego polega głównie na konfrontacji obcego słowa z moim, które nieoczekiwanie oznaczają to samo. Wprowadza element metajęzykowości. Zamieszkać można tylko w języku, nie da się tego uczynić bez uczucia dyskomfortu w metajęzyku. Przywiązanie do swojego języka stało się problemem dla wielu pisarzy żydowskiego pochodzenia, którzy po zagładzie mieli problem z wyborem języka literatury. Canetti, który zamieszkał w Anglii, posługiwał się jednak językiem niemieckim (choć znał biegle i francuski, i angielski), uważał bowiem, iż jest to jego język, najbardziej osobisty i intymny. Hannah Arendt pozostała przy niemieckim, gdyż identyfikowała go z wielką tradycją literacką i filozoficzną, a nie z „mową panów" w mundurach SS, podobnie Adorno, który wrócił z USA do Niemiec, aby odnaleźć się bardziej w języku niemieckim. Pierwsza mowa, mowa dziecka jest więc nominalna i sakralna, nazywa i uświęca pewne doświadczenia, dlatego jest tak trudna do zastąpienia. Kto wie, czy współczesny rozwój dyskursów tożsamościowych, wielkie zainteresowanie tą dziedziną, znakomitego ich rozkwitu nie zawdzię-

czamy w znacznej mierze wydziedziczeniu z języka pierwotnego: z powody emigracji, z powodu drastycznego historycznego i egzystencjalnego doświadczenia, z powodu zmiany miejsca zamieszkania, z powodu zmiany statusu społecznego, z powodu przejścia do innej grupy zawodowo-cywilizacyjnej etc., etc. Te wszystkie okoliczności sprawiają, że zmieniamy język, a jest to nasze podstawowe, według Heideggera, „mieszkanie". Mieszkamy przede wszystkim w języku, a dopiero potem w takim to a takim kraju, mieście, domu. Zerwanie podstawowego związku między osobą a językiem rodzi ten trudno usuwalny dyskomfort, rozbudza traumę, zmusza do szukania odpowiedzi. Jeśli bowiem język rozumieć będziemy jako przestrzeń, w której umiejscowione zostały także wyobrażenia dotyczące obyczaju, codziennych rytuałów, zakazów i nakazów, prawa itd., to zmieniając język zmienić musimy całe to „umeblowanie" mentalne – to wymaga czasu i świadomej pracy. Derrida słusznie pisze, że ta sytuacja wyzwala trojaką reakcję:

„1. nieodwołalną amnezję – w postaci patologicznego demontażu, pogłębiającej się dezintegracji: szaleństwo;

2. jednolite i zgodne ze „średnim" lub dominującym wzorcem francuskich stereotypów – inną amnezję w postaci integracyjnej/.../;

3. szaleństwo hipermnezji, wzmożenie wierności, nadmiar czy wręcz przerost pamięci: prowadzi to /.../ ku szlakom – pisma, języka, doświadczenia – na których anamneza wybiega poza zwykłe odtworzenie danego dziedzictwa, poza dostępną przeszłość"(s. 97).

Jest to zasada, która pozwala z pewnością tłumaczyć tak bujny po wojnie rozkwit „literatury Heimatu", literatury małych ojczyzn, gdyż ich wspólnym mianownikiem jest wygnanie z rodzimości, ze Swojego i konieczność, zadanie odnalezienia się w Obcym. Czy to będzie Grass, czy Bienek, czy Lenz, czy Rushdie, czy Morrison, czy Cotzee, czy Canetti, czy Miłosz (proszę zauważyć, ilu tu noblistów!), czy polscy pisarze kresowi, czy nurt chłopski w prozie – wszędzie tam, u dna, odnajdujemy ten sam problem: anamnezy i różnicy, które są i twórcze i niszczące zarazem, pchają do integracji, do asymilacji lub/i do izolacji. Trudny los. Doświadczamy go po trochu wszyscy.

SLOBODANKA PEKOVIĆ
(BEOGRAD)

DIJALOG KAO MOGUĆNOST TRANSFORMACJIE PREDSTAVE STRANCA I PRIJATELJA

Čak i ne baš obimno istraživanje o ulozi dijaloga u odnosima između ljudi, bez obzira da li su oni srodni ili različiti, prijatelji ili neprijatelji, stranci ili domaći, pokazuje da je dijalog prva stepenica od koje počinje razumevanje ili nerazumevanje. Dijalog, razgovor je sredstvo i istraživačka alatka uz čiju pomoć ljudi prevazilaze razlike. Ukoliko se dijalog ne uspostavi, ili ukoliko se prekine, u tišini koja nastupa skriva se nerazumevanje, često i neprijateljstvo. Vrlo je zanimljiv primer tišine u pripovednom postupku Laze Lazarevića u pripoveci „Švabica" kada dvoje zaljubljenih prestaju da komuniciraju. Između Ane i njenog izabranika ostaje tišina, a junak priče „Sve će to narod pozlatiti" pošto je izgubio (ili su mu oduzeli) sve individualne osobine, postaje deo kolektiva u kome njegove reči nemaju nikakvu težinu niti ikakav smisao. U obema pripovetkama kraj dijaloga nije samo prestanak komunikacije već i prestanak razumevanja drugih i umiranje sopstvenog bića. Tišina dobija metaforičko značenje otuđenja i nerazumevanja, tišina postaje metafora za prisustvo ili odsustvo. U tišini se istražuje pitanje šta je razgovor značio, da li su jezik i reči koje su bile upotrebljene imale prijateljsko ili neprijateljsko značenje, da li je razgovor koji je vođen bio intencionalni pokazatelj prepoznavanja identiteta... Junaka „Švabice" strano Anino okruženje i drugi jezik kojim se koristi, prosto „usisavaju" i utiskuju u njega misli i osećanja koja uspostavljaju emoci-

onalnu i kulturnu saglasnost. Dok vodi dijalog, junak je u stanju jednakosti sa okruženjem i sa samim sobom. Ali kada zaćuti, sve razumevenje i saglasje koje je postigao briše se i on u tišini vodi monolog koji od njega pravi stranca. Tišina ga stalno podseća na postojanje neprelazne i neporozne granice neopozivih prinuda koje ga upućuju na način promišljanja i doživljavanja sebe i drugih. Metaforičko značenje tišine uspostavlja odnos između fikcije i istine i omogućava junaku da istraži problem značenja dijaloga. Junak je zarobljen u kolektivnom identitetu i kolektivnim pravilima i kako je moral na strani kolektivnog, on se povinuje onom što smatra ispravnim dovodeći sebe do diskrepancije identiteta i gubljenja mogućnosti dijaloga. Način života, kako kaže Mary Douglas, proizvodi odnos prema svetu i životu.[1] Sukob između dijaloga i monologa, između ostalog je i sukob moralne nadmoći. Razgovor oslobađa imaginaciju, ruši prepreke. Praćenje i tumačenje dijaloga u književnom delu otkriva argumente pisca, okruženje, ideje, razjašnjava kulturne, umetničke, nacionalne dileme. U slučaju konflikta, u granicama termina zainteresovanosti grupa ili pojedinaca, dijalog je legitiman način da se zauzmu strane i konstruiše identitet, svoj ili tuđ. Dijalog takođe otkriva i (skrivene) interese zainteresovanih, naročito nadmetanje za premoć ili korist, a otkrivanje razlika u razumevanju je osnovni problem kojim se konflikt dovodi u stanje vidljivosti, i što je možda i najvažnije u polje vidljivosti dovodi se i problem ko se kome suprotstavlja, ili ko se sa sa kim slaže, zašto to čini, i kome, ali, isto tako i zašto ljudi prave distinkciju između prijatelja i neprijatelja.[2] U dijalogu u književnom delu važno je kome je delo, odnosno tekst, namenjen. Kulturne studije bi lako odredile da je, na primer, tekst Laze Lazarevića u pripoveci „Sve će to narod pozlatiti" neka vrsta političkog projekta, kao i pripovetka „Hadži Diša" Dragutina Ilića. Oba pisca su dijalogom zasnovali kulturnu centralizaciju svakodnevnog života sa naglašenom izvesnošću šta je dobro – loše, šta je prisno i prijateljsko,

[1] Mary Douglas, *African worlds: studies in the cosmological and social values of African peoples*, London, 1954.

[2] Günther Schlee, *Taking sides and constructing identities: reflections on conflict theory*

a šta tuđe i neprijateljsko. Identitititeti su, s namerom, celoviti. Kod Jelene Dimitrijević svakodnevni život potkopava izvesnost i identiteti su fragmentarni. Govor je fragmentaran. Svi oni su posvećeni kritici postojećeg stanja, prva dva pisca društvenog, nacionalnog i socijalnog, a Jelena Dimitrijević položaju žene u društvu. Njihovom zamišljenom slušaocu upućene su reči koje grade ili ruše stereotipe, odnosno uz pomoć streotipa omogućavaju identifikaciju. I kod Jelene Dimitrijević i kod Dragutina Ilića konstruktivni element streotipa identiteta, koji se u oba slučaja prepoznaje u dijalogu, jeste *drugi*.

Dva pisca, Dragutin Ilić i Jelena Dimitrijević uneli su u srpsku književnost tematske inovacije koje su proširile interesovanje za kulture i navike drugih naroda, a kulturu svoga odmerili su u novoj i drugačijoj svetlosti tuđega. Oni su mali opseg srpske kulture obogatili ne samo opisom već i razumevanjem drugih i drugačijih kultura i navika. Moderno viđenje kulture u Jelene Dimitrijević je brisalo prošlost i budućnost u ime beskonačne sadašnjosti. Time je kulturi dala izraziti afirmativni karakter, ali i novi vid dominacije.[3] Čitaoce je uputila ne samo na druge narode, navike, jezike, običaje, već, i na, do njenog vremena gotovo nevidljivu „stranputicu", na svet žena i na svet viđen očima žena, na stalni dijalog, na oružje ili sredstvo koje je, često, bilo jedino dostupno ženama. Njeno prelaženje granica nije označavalo samo geografsko proširivanje saznanja, već i kulturnu i moralnu istragu koju je sprovodila pričom, razgovorom, dijalogom. Oba pisca su, uvodeći u svoje pripovedanje drugog, stranca, uneli i osećanje divljenja i/ili preziranja prema onome što je tuđe, postavivši svoje kao meru stvari (bez obzira da li bi odmeravanje bilo pozitivno ili negativno) definišući sebe preko onoga što nisu i povlačeći razliku između sebe i drugoga.[4] Viđenje sveta i drugih se ne ograničava samo na primanje gotovih utisaka iz spoljneg sveta: naši utisci su, naprotiv, šematizovani *a priori*. Informacije koje primamo mi sređujemo u skladu s matricama za koje smo kao

[3] Terry Eaglton, *The Idea of Culture*, Oxford, 2000.

[4] Edward W. Said, *The World, the Text, and the Critic*, Harvard University Press, 1983.

participijenti odgovorni čak i ako ih nismo svesni.[5] Stereotipe možemo ili ne možemo da prepoznamo jer su ponovljivi, ali su i nesavladivi jer mu svako vreme i svaki pojedinac daje novo i drugo značenje. Kod Dragutina Ilića odnos glavnog junaka, Hadži Diše, prema Grcima biva dvojak, ali u oba slučaja proizvoljno izveden: od apsolutnog i potpuno nekritičnog divljenja, do negiranja. Stereotip koji je Ilić postavio u prikazu grčke kolonije i njihovog govora i Dišinog odnosa prema strancima i njegovog govora, u vreme Dragutina Ilića primljen je kao ruganje naciji, danas je to tragikomično viđenje drugog. I kod Ilića i kod Jelene dijalog izmedju NAS i NJIH odvija se uvek tako da smo MI u centru razgovora, promišljanja, vrednovanja, a da se ideja centra, odnosno evropocentra pokazuje kao veoma snažna i stalno u pozadini bilo kakvih promišljanja. Takodje, u dijalogu, govoru oba pisca stalno je prisutno „mesto", ali i balkanski, regionalni kontekst, kao prednost ili ograničenje, i istorijsko nasleđe koje se uglavnom prezentuje kao nacionalno ili nacionalističko.[6] Mesto, regija (Balkan) i istorijsko nasleđe određuju dijalog dajući mu kontekst (ili podtekst) koji se prihvata kao NAŠE, poznato i podrazumevajuće, smeštajući govornika u predele bliskog koje uspostavlja kontakte i stvara interakcije

---

[5] Marija Todorova, „Šta je istorijski region? – Premeravanje prostora u Evropi", *Reč*, 2005, 73, str. 85.

[6] U predavanju na seminaru *Simboličke geografije Evrope*, održanom u Budimpešti 2004. god., Marija Todorova kaže: „Jedan britanski diplomata sastavio je 1913. izveštaj o Balkanu za Karnegijevu zadužbinu i zaključio ga rečima: *slobodno možemo reći da jedino što na Balkanu postoji od evropske kulture i jedina sklonost ka evropskoj civilizaciji koja je na njemu primetna posle vekova provedenih pod azijatskim vizantinizmom jeste svest o nacionalnom.* I zato, *gde god i kad god su se na Balkanu javila nacionalna osećanja, tamo je i u toj meri i počinjala civilizacija; a kako se takva svest najbolje rađa ratom, rat je na Balkanu bio jedini put koji vodi ka miru.* Ove reči napisane su nekoliko meseci pred početak Prvog svetskog rata, ali kakva je to ironija što balkanski nacionalizam, koji će se kasnije tumačiti kao suštinski stran zapadnom građanskom i, je l' te, civilizovanom nacionalizmu, u tom trenutku važio kao jedino što na Balkanu makar i podseća na Evropu!" (*Reč*, 2005, 73, str. 91)

Jelena Dimitrijević je otvorena za različitosti i ona ne samo da želi da ih uoči već se trudi i da ih razume. Njena otvorenost prema tuđem iskustvu, vera u dijalog omogućili su joj da se lako prebacuje iz jednog sveta u drugi, iz jednoj jezičkog i svakog drugog iskustva u tuđe iskustvo. „Prozni radovi Jelene Dimitrijević pokazuju da je, kada je imala šta da ispriča, bila stvaralac značajnog talenta, sa izuzetnim sluhom za dijalog. Ipak, uglavnom je bila vođena željom da istinito zabeleži svoja iskustva, posebno ona koja su bila drugačija od njenog načina života."[7] Njen napor da razume i možda i prihvati različitosti podrazumeva i poliglotiju koja joj pomaže ne samo da lakše uspostavi kontakte, već i da se prepusti uživanju u drugom jeziku i da se poistoveti sa tuđim iskustvom, možda čak i sa tuđim identitetom upravo preko jezika. Zatvorenost sveta u koji spisateljka ulazi samo je prividna. Ona je u zatvorenom prostoru, u haremu, u sobama, salama, hotelima, ali je žamor glasova u tim prostorima ono što dovodi ljude u vezu, sto dovodi do interakcije glasova sveta, dijalozi su distinktivni identiteti. Kada u Nišu ulazi u harem i opisuje haremske dogadjaje i likove, ona ne samo da podražava stil orijentalnog pripovedanja gde je pesma, mudra izreka, rečenice iz *Kurana* deo svakodnevnog, ali i književnog, govora, već i sama usvaja govor svojih domaćica. Ona želi da vodi dijalog, a da bi izbrisala granice između sebe i sagovornika upotrebljava jezik koji je zajednički. Jezik koji upotrebljava i dijalog koji vodi, otvara vrata harema, zatvorenih soba... Bilo da razgovara sa Turkinjama, Amerikankama, Engleskinjama, njen govor je u stalnoj funkciji prikazivanja drugog i različitog, i naročito u funkciji pouke koja se može pronaći u razlikama. Ipak, možda bi se mogla izvući još jedna „prikrivena" namera Jelene Dimitrijević. U stalnom poređenju Orijenta i Zapada, harema i emacipovane i ekonomski nezavisne američke žene, postoji i autorkina želja da se „sestre" upoznaju, odnosno da se Americi, pa i Evropi predstave orijentalne žene onakve kakvim ih objektivno vidi Jelena Dimitrijević, da se prevaziđe neznanje i stereotip koji od orijentalke, ali i Amerikikanke, pravi imaginarnu figuru, da se stranac transfor-

[7] Celia Hawkesworth, "Jelena Dimitrijević", *Voices in the Shadows*, Budapest 2000, str. 145.

БИБЛИОТЕКА
БАН - Институт за литература БИБЛИОТЕКА

miše u prijatelja. Sredstvo pomoću koga Jelena Dimitrijević postiže tu transformaciju jeste dijalog. Interakcija dijaloga među sagovornicima prouzrokuje interakciju u kulturi. Preko jezika, usvojenog ili nametnutog dijaloga[8] ona se pretvara iz stranca u prijatelja, ili strance pretvara u prijatelje. Saznajna snaga jezika svakako doprinosi interkulturnom dijalogu i, svakako, transformaciji predstava o strancu.

Između tekstova Jelene Dimitrijević i Dragutina Ilića može da se uspostavi veza u ushićenju koje na mah nastaje u dijalogu između aktera i u razvijanju ushićenja kao organizovanih principa, kao rekapitulacije odnosa prirode i uslova života. U Jelene Dimitrijević ulazak u drugi jezik i dijalog sa strancem je kao ulazak u sam njihov život, a kod Dragutina Ilića dijalog sa strancem (sa Grcima) je vid blaženstva koji se doživljva kao dosegnuće nepoznatog i zabranjenog, kao ulazak u strogo kontolisanu zonu. Dinamični i diskretni elementi zadopvoljstva (blaženstva) vidiljivi su u razgovorima Jelene Dimitrijević sa ženama u haremu, ali i sa predstavnicama Novih Turkinja, u dijalogu koji vodi u kući Rabindranata Tagore. Isto blaženstvo doseže i Hadži Diša kada ga grčka zajednica u Beogradu pusti da razgovara sa njima, kada upotreba grčkog u dijalogu postaje zaloga uspeha, prihvatanja i brisanja razlika. Ipak, kod Hadži Diše jedva da može da se uspostavi distinkcija između realnog i irealnog, između istinskog i nestvarnog. On ulazak u tuđi jezik pogrešno poistovećuje sa prihvatanjem, sa ličnom transformacijom u stranca. U oba slučaja, i kod Jelene Dimitrijević i kod Dragutina Ilića, zavodljivost različitih, ili drugih kultura dovodi do zbližavanja ili do destrukcije.[9] Multinacionalna društva pružaju mogućnost kolektivnog identiteta koji uvećava sličnosti među građanima i podržava zajedništvo. Ali, sve

[8] Kada je spisateljka u niškom haremu, ona *usvaja* jezik i njen dijalog je namerno podređen usvojenom jeziku. Ona može da se sporazumeva i na srpskom, ali prevazilaženjem razlike u jeziku ona transformiše sliku o sebi. Prestaje da bude stranac i postaje prijatelj. Ona je vlasnik znanja, jezika. U Americi ona govori „nametnutim" jezikom jer nema mogućnosti izbora i jezikom približava strance sebi.

[9] Marilyn L. Brownstein, „Postmodern Language and the Perpetuation of Desire", *Postmodern Language and the Perpetuation of Desire*, 1995.

ono što pripadništvo grupi pruža ne koristi Hadži Diši između ostalog i zato što on nema svoje individualnosti već je traži u drugima. U Jelene Dimitrijević je druga situacija, ličnosti su svesni individualnosti, ali i prednosti kolektiva. Njima grupa služi da bi obogatili svoju individulnost. Junak Dragutina Ilića postaje tragikomična figura jer zanemaruje svest (ili je uopšte i nema) o različitosti i alternitetu koji su fundamentalna kategorija društvenog iskustva. Zato su njegovi napori da vodi dijalog unapred osuđeni na propast jer nije u stanju da uoči distinkcije. U njegovom slučaju dolazi do dve vrste deformacije: u odnosu prema drugome i odnosu prema sebi, moglo bi se čak reći da je Diša ne samo stranac samom sebi, već i neprijatelj, jer, ukoliko se zanemari njegova iluzija o sreći, sav wegov život je nesporazum. On pogrešno prosuđuje druge, pa, u odnosu na njih i sebe. Polazeći od pogrešne premise da je isti sa strancima jer veze interesa zamenjuje sa vezama prijateljstva, on ne vidi da vodi prividan dijalog, odnosno, on ne upoznaje svoje sagovornike koji ga (zlo)upotrebljavaju. I dijalozi sa njegovom mladom ženom podjedanko su nesvrsishodni jer Diša ne razgovara sa njom, sa drugim, već sa samim sobom. Njegov dijalog ima već unapred učitano značenje koje ne zavisi od reči sagovornika već pretpostavlja vid dominacije. Nasuprot Hadži Diši koji potpuno zanemaruje, likovi Jelene Dimitrijević su svesni promenljivosti polazišta dijaloga. Oni znaju da dijalog zavisi od poilitičkih, etničkih, kulturnih, polnih kriterijuma, da čak ni geografsko određenje nije zanemarljivo, mada nisu, za razliku od Hadži Diše, opsednuti razlikama i drugošću. Kod Dragutina Ilića u *Haži Diši*, upravo zbog nedostatka dijaloga, razvija se i, po njega, tragično osećanje da se (op)postojanje sastoji iz Dišine stalne vere u bolje sutra, u svet pravde u kojem su svi ljudi braća. Nesporazum koji nastaje između Diše i sveta je tragičan jer on pokušava da razgovara samo sa onima koji su socijalno iznad njega i koji ga neće, dok sa onima koji su ispod njega primenjuje istu politiku prezira i prećutkivanja koju i Grci primenjuju u odnosu na njega. Paradoksalno je da je, uprkos surovoj realnosti koja ga svuda presreće i koja se reflektuje na njegov život, on, u nekoj vrsti utopijske vizije, sasvim zadovoljan tišinom u

kojoj živi i umire. U njegovom slučaju, tišina je sinonim za nerazumevanje, za nemogućnost preoblikovanja i prilagođavanja.

Ono što bi se moglo nazvati nacionalno stanovište, ili nacionalna situacija (koja je uvek važna i vidljiva kod obraćanja ili kod uporedjivanja sa drugima, sa strancima u multietničkim sredinama) vraća se stalno u okvir interesovanja oba ova pisca, usmerava pažnju na kolektiv, na „nas", na jedinstvene karakteristike naroda. Snažno nacionalno opredeljenje kod Jelene Dimitrijević se uvek ističe kao veza u dijalogu. Nacionalno predstavlja njen odnos prema tradiciji, prema moralu i prema sagovorniku. Preko nacionalnog ona ostvaruje kopče u raz/govoru i uključuje sagovornika u svoju stvarnost, ili u svoju viziju stvarnosti, ili omogućava sebi da se lagodno oseća u tuđoj viziji. Ali, u njenom dijalogu postoji i vidna distanca koju postavlja prema lažnom nacionalizmu sa predznakom ideologije koji služi zgrtanju novca i koji se pretvara u gorki patriotizam. Svojevsna inflacija patriotizma i zlo/upotreba dijaloga dovodi u pitanje sam smisao nacionalnog u nekoj vrsti autonomnog procesa sa namerno kodiranim dijalogom (jezikom) koji više ne korespondira sa dijalogom (jezikom) koji Jelena Dimitrijević upotrebljava kao svoj. Između nje i kvazi patriota iskrivljena moralna slika postaje i neprelazna granica u dijalogu. Dijalog koji spisateljka vodi sa lažnim patriotama gubi iskustvo ljudskog, univerzalnog dijaloga kojim se ljudi – prijatelji međusobno pre/poznaju. Jelena Dimitrijević je u dijalozima sa strancima istakla svest o potrebi približavanja i uvažavanja različitosti. Kroz dijalog s novim interpretacijama starih ideja i sintezama znanja, ona je prihvatila dijalog kao implicitnu vrednost, ali, isto tako, njen dijalog je i svojevrsni doprinos određenoj vrsti političke propagande, naravno ne vulgarne politike, već politike usmerene ka ženskom pitanju koje ona sagledava globalno, politike kao sredstva da se napravi funkcionalna redukcija nacionalnog jezika uz inkluzivnost drugih jezika kao sredstva približavanja, razdvajanja, nadmoći ili nemoći. Kod Ilića, nacionalne karakteristike se ne prevazilaze jer ni dijalog koji se vodi izmedju „stranaca" nije iskeren. Grci ostaju kod svoje lukavosti i koristoljubivosti, a Diša kod lakovernosti i ko-

ristoljubivosti. U takvoj razmeni dijaloga ne može ni da dođe do transformacije stranca u prijatelja jer je polazište – neiskrenost. Kod Jelene Dimitrijević iskrenost dijaloga ne samo da prevazilazi razlike, već, čak i u Americi u kojoj nacionalno ima sasvim drugo značenje biva zamenjeno kulturnim nasleđem u kojem dijalog pobuđuje radoznalost prema nepoznatom i želju da se nepoznato inkorporira u sopstveno iskustvo.

Dekodiranje dijaloga kod Dragutina Ilića pokazuje napor koji u osnovi ima želju za profitom i želju za moći, a ne za upoznavanjem i stvarnim zbližavanjem. Posmatranje sveta i ljudi u kanonskim formama koje ih unapred određuju i smeštaju na određeno mesto ne mogu da pomognu junaku da pobedi sebe i da druge pretvori u prijatelje, niti da sebe izbavi od uloge neprijatelja. Zato on i ne živi u realnom svetu već u nekoj vrsti „pulp fiction"-a. Zato njegov junak i u slučaju kada ga iskoriščćavaju i varaju i u slučaju kada on iskorišćava i vara ostaje na istom mestu, postrance i dijalozi koje vodi nemaju nikakvog efekta, oni su prazni, lišeni su znanja, emocija i pre svega upućeni su njemu samom, a ne sagovorniku. Tako dijalog u ovom slučaju ne otkriva ništa od su/odnosa likova, pa samim tim ne može ni da deluje na njihovu eventualnu transformaciju. Kod Jelene Dimtrijević, dijalog je ključ koji uvodi Jelenu – Alisu u različite zemlje čuda gde su sagovornici podjedanko zainteresovani da se čuju i razumeju. Egalitarnost sagovornika, podrazumeva svest o razlikama. Centralno mesto sveta Jelene Dimitrijević nije nikakva geografska odrednica, već je to dijalog kao totalni opoziv predrasuda, himera i stereotipskih slika o nama, njima, svetu; dijalog kao način da se vidi drugi, da se sagovornik ohrabri da stranca posmatra sa simpatijama i da se te simpatije ne karakterišu kao nelojalnost prema svome. Ukoliko i u ovom sličaju dijalog ima metaforično značenje, onda je, takođe, pokazatelj odnosa između istine i fikcije, interpretacije i onoga što je bila namera interpretacije. Govor, jezik kojim se služi stavlja književnost u poziciju da od jezika koji je moguć stvori fikciju koja ima snage da utiče na čitaoca. I kod Jelene Dimitrijević i kod Dragutina Ilića pojavljuje se distnkcija između svoga i tuđeg, između pri-

jatelja i stranca. Kod Ilića, razlika je nepremostiva jer ne postoji čak ni želja za dijalogom, za razumevanjem, a ketegorije marginalnog i superiornog gube svoje prave vrednosti u očima glavnog junaka. Kod Jelene Dimitrijević postojanje stranog i stranaca postepeno bledi jer kod nje nama predubeđenja da su stranci neprijatelji i da je strani jezik prepreka. Za razliku od Ilićevog junaka, ona sebe, kao pripovedača i glavnog aktera događaja u tekstu postavlja kao sponu. Ona je svuda kod kuće jer ima ključ za sva vrata – govor. U njenom slučaju, biti stranac je pozicija koja daje mognost prevazilažewa toga stanja i ulaženje u drugo stanje, u poziciju prijatelja.

ZVONKO KOVAČ
(ZAGREB)

PROJEKT INTERKULTURNA POVIJEST KNJIŽEVNOSTI (EKOKULTURNI IDENTITET JUŽNOSLAVENSKIH KNJIŽEVNOSTI)

1.

Budući da sam dobio rijetku čast da svojim referatom otvorim naš skup, vjerujem ne i nezasluženo, osjećam da, umjesto uvoda prikazivanju nove etapa projekta zahvaljujući kojemu smo se i mogli uključiti u suorganizaciju i podržavanje niza naših simpozija, moram reći nešto prigodno. Uz Sofiju me veže jedna već davna, ali lijepa uspomena: nakon što sam pročitao svoj referat na Svjetskom slavističkom kongresu dobio sam poruku Dyoniza Durišina s pozivom na suradnju i prvi puta povjerovao da smo s našim zagrebačkim projektom o komparativnom proučavanju jugoslavenskih/južnoslavenskih književnosti, koji smo voditelj projekta Franjo Grčević i ja bili upravo predstavljali, na dobrom putu. Naime, projekt je često bio osporavan, pojednostavljeno rečeno, s unitarističkoga i separatističkoga stajališta, pa se teško probijao kroz tadašnje naše ideološki međusobno suprotstavljene institucije, ali smo unatoč tome uspjeli pridobiti mnoge naše kolege na intenzivnu suradnju. Nismo uspjeli uključiti kolege iz Bugarske, ne samo zato jer se s njima iz poznatih razloga teže surađivalo, nego i zato što je posto-

jala nada da će konfederativno-komparativan koncept projekta, kada samo razriješi međusobne probleme prije svega hrvatsko-srpske, lako naknadno uključiti bugarsku književnost, s projekcijom na razvijene komparativno-slavističke studije, nego i preko razvedene problematike jezika i književnosti nacionalnih manjina, otvoriti pitanja književne i kulturne komunikacije jugoistočne Europe, odnosno Balkana, kao neuralgičnoga područja kontakata slavenskoga s neslavenskim svijetom, konfesionalnih razlika ili uskojezične srodnosti među južnim Slavenima, pri čemu nam se srpsko-hrvatski kompleks čak činio manje problematičnim od bugarsko-makedonskoga.

U potrazi za metodologijama i pristupima osobno sam rano razvio koncept komparatistike tekstova srodnih jezika i idioma te koncept interkulturne povijesti književnosti, u prvi mah kao specifičnoga vida regionalne komparativne književnosti, a onda i kao sklop medotodoloških pitanja sa svojim književnim korpusom i specifičnom interkulturno-hermeneutičkom problematikom studija druge/strane književnosti. Hoćeš-nećeš na svojoj smo koži pratili procese pretvaranja domaće, zajedničke «naše» književnosti u stranu, i to još u brutalnim ratnim okolnostima. Premda smo do neke mjere bili na to pripremljeni ipak me i danas zastrašuje nespremnost na otvorenu znanstvenu komunikaciju oko krucijalnih konceptualnih problema konstruiranja pojedinih povijesti književnosti u južnoslavenskim kulturama te određeno «tavorenje» u ideologijama i konceptima koji nas dovode u sukobe pa i ne oslobađaju krivnje za njihovo perpetuiranje. Štoviše, kao da nacionalne književnosti, pa i nacionalne filologije, odnosno historiografije, žive na «građi» sukoba, na ratnim književnostima, tako da čitajući i neke južnoslavenske suvremene književnosti, odnosno njihove povijesti, dobivamo dojam da je književnost o ratu, kao svojedobno partizanski film, jedina prava književnost koju si možemo međusobno izmijeniti. Slično je i s našim zaraćenim filologijama i književnim historiografijama, koje desetljećima vode bitke oko postojanja/nepostojanja makedonskoga jezika, pripadnosti ovoga ili onoga pisca ili čitavih dijelova starijih književnosti, od stare bugarske ili makedonske do dubrovačko-dalmatinske, odnosno starije hrvatske

književnosti, do nepostojanja/postojanja bosanske ili crnogorske književnosti, bošnjačkoga ili bosanskoga jezika, itd. itd. Strani slavisti se iz svoje opće slavističke perspektive jednom priklanjaju jednima drugi puta drugima, da bi na kraju sva ta «naša» sporna pitanja uzdigli na rang stručnoga problema kojima su se počeli baviti kao nekom važnom znanstvenom specifičnosti.

Oduvijek sam smatrao da u komunikaciji književnosti više pomaže mirnodopska od ratne tematike, da su zapletena pitanja ljubavi, egzistencijalnoga straha ili apsurda življenja, njegove obesmišljenosti, književne vrijednosti po sebi, velika umjetnička književnost, pogodnije za književnu razmjenu od književnosti opisa surovih prilika za junačka ostvarenja i slavljenja heroja, pisanja puke elementarne tragedije življenja, nasilja i preranih smrti. Isto tako sam godinama živo osjećao da bi otvoreni razgovor i dogovor oko rješenja nekih zaista teških, veoma spornih pitanja među humanističkim znanstvenicima u središnjem južnoslavenskom književno-komunikacijskom prostoru, trebao konačno opravdati makar i mala sredstva koja se ulažu u naše znanstvene pogone, fakultete, institute, simpozije. Zašto se uopće više sastajemo, ako nismo desetljećima ništa spremni zaključiti, poduzeti, promijeniti? Nismo li svi skupa suodgovorni za stanje kaosa, nezasluženoga siromaštva, jedva održavane fizičke komunikacije među našim zemljama, mnogo više odgovorni od bilo koje inozemne dobronamjerne intervencije ili pomoći? Zašto smo se toliko puta međusobno dovodili do najgorega tipa komunikacije: preko junačkoga nišana! U proteklih nešto više od stotinjak godina južnoslavenski su narodi na Balkanu, pored dva svjetska rata, zaratili u (najmanje) još po dva balkanska! Zaista tragično.

Pa ipak, htio bih vas upozoriti na dva komunikacijska fenomena koja bi se mogla u vrlo pozitivnom smislu vezati uz Balkan i komunikaciju među balkanskim narodima. Prvi je starocrkvenoslavenski jezik, koji je nastao u kreativnom kulturnom kontekstu antičke kulture i slavenske potrebe za kulturom, kao i naš središnji «ilirski» jezik, «bosansko-hrvatsko-srpski» jezik/jezici, kako ga sve više imenuju strani slavisti (izostavljanje crnogorskoga elementa mislim da nije

tek posljedica tehničke neoperabilnosti pojma, nego i živo osjećanje crnogorsko-srpske pravoslavne kulturne veze kao nerazdružive). Oba jezika odigrali su, jedan za srednjevjekovnu slavensku književnost, pa i stariju književnost istočnoslavenskih kultura, a drugi za većinu novijih južnoslavenskih književnosti, prevažnu ulogu u komunikaciji među balkanskim i slavenskim narodima, premda zapravo nikada nisu bili službenim državnim jezicima. Već samo otimanje oko imenovanja i imena oba jezika pokazuje koliko je on svima bio važan u kulturama koje su ga prisvajale, na žalost ne toliko zbog njegova kulturnoga potencijala, nego da bi reflektirale na prostore koji su se htjeli zauzeti. Imperijalni crv nacionalističke ideologije ušao je i među naše «ilirske narode» suprotstavljajući ih jedne drugima, «do istrage», ne trebamo niti spominjati gdje i među kojima. Kao da smo već postali međusobno ustrašeni ako ne želimo ništa imati s filološkim osvajanjem Soluna ili Ohrida (dok oni postupno postaju neslavenski), ako se ne slažemo s etnički čistom srpskom Bosnom ili etničkom podjelom Mostara i Hercegovine, dok se ona raseljava, besmislenim filološko-povijesnim osvajanjem Dubrovnika (oko čijih zidina se, posljedično, u prošlom ratu srpsko-crnogorsko bratstvo činilo nerazdruživim), ako se distanciramo od tugaljive, nacionalno isključive polemike oko hrvatskoga ili srpskoga jezika, bosanskoga ili «bošnjačkoga» jezika, odnosno ako se ne slažemo s hrvatskim kulturnim posvajanjem bosansko-islamske kulture ili zabijanjem etnički čiste hrvatske zastave na Romaniji i Drini (da bi se konačno priča svela na pitanja razgraničenja na Unčici ili Uni), itd.

Naime, unatoč svemu oba spomenuta jezika nadživjela su stoljeća ne samo kao jezici crkve ili pojedine države nego i kao regionalni jezici sporazumijevanja među kulturnim svijetom, a i među običnim narodom. Kako je to bilo moguće i je li i uopće moguće, pored nekada tako prestižnih grčkoga ili latinskoga, odnosno engleskoga jezika danas? Mislim da je bilo moguće jer se među slavenskim, južnoslavenskim, pa i neslavenskim narodima Balkana ili jugoistočne Europe razvila specifična dvojezična, interkulturna komunikacija, koja podrazumijeva pasivno poznavanje drugoga jezika (pa i više drugih jezika), najčešće je-

zika susjeda, dok «jezik regije», prekjučer «starobugarski» u raznim redakcijama, a jučer «srpsko-hrvatski esperanto», nenasilno kao jezik koji nije ničiji i svačiji, djeluje uvijek kada opisana međujezična komunikacija zapinje i stvara odviše «buke» u «komunikacijskom kanalu». Iz toga bismo, mislim pozitivnoga iskustva, danas u prijetećem dobu globalizacije mogli razmišljati, pa i ponuditi svijetu svoja bolja, a ne samo najgora iskustva (ratova, sukoba, parcelizacije, kaosa, pa autor *Zapadnog kanona* Harold Bloom čak i današnji pluralizam književnih u kulturnih teorija naziva *balkanizacijom* književnih studija, koju nije moguće vratiti natrag). Morali bismo se potruditi predočiti kulturnom svijetu da kulturno-komunikacijski prostor srednje i jugoistočne Europe, kojim dominiraju konstrukti srednjoeuropske i balkanske kulture (s trajno zapostavljenim mediteranskim konstruktom), nije u prošlosti bio samo prostor razdioba i raspadanja sustava nego i prostor emisije vrijednih integrativnih regionalnih i nadregionalnih inicijativa i osobitih vrednota.

Upitavši se prilikom zaključnog razmišljanja o hrvatskom protoekumenskom djelatniku i velikom meceni južnoslavenske kulture Josipu Juraju Strossmayeru, što nam je potrebno danas da bismo dijalog među religijama, odnosno među kulturama, razvili u pravcu «odgoja za mir», u interesu mira, odgovorio sam zajedno s ekskumeniciranim teologom i filozofom Hansom Küngom:

– potrebni su *ljudi* «koji se bolje informiraju i orijentiraju u odnosu na ljude iz drugih zemalja i kultura»;

– potrebni su *političari* koji «nastoje ostvariti međunarodnu koncepciju mira»;

– potrebni su *gospodarstvenici* «koji iznad svog uskog ekonomskog sektora» na svoje partnere gledaju kao na «ljude u potpunosti», uživljavajući se u «drugu povijest, kulturu i religiju ljudi s kojima posluju»;

– potrebni su nam političari, diplomati, poslovni ljudi, službenici i *znanstvenici* ne s kvantitativno-statističkim pozadinskim znanjem, «nego s povijesnim, etičkim, vjerskim dubinskim znanjem». (Küng 2003: 157).

Upitajmo se svi zajedno, što učiniti, odnosno činimo li dovoljno da se sami otvorimo procesima interkulturne komunikacije nekada vrlo razvijene, a danas zapostavljene i kao područje književnopovijesnoga interesa?

2.

Na prošlom, beogradskom skupu *Svoj* i *tuđ* – Slika drugo u balkanskim i srednjoevropskim književnostima (Zbornik radova 2006: 355-368) sasvim sam ukratko upozorio na veoma važne, za promišljanje granica *svojega* i *stranoga*, antropologijske konzekvence koncepcija, odnosno konstrukata kulture, koje proizlaze iz najvažnijega teorema tzv. evolucijske kulturne ekologije, koja naglašava postojanje kulturalnih ekosistema. Riječ je o nauku koji nas podučava da u biti kulture nisu materijalni sustavi, nego nematerijalni, što će reći da oni nisu strogo, nego bitno labavije determinirani: u njihovim su važećim konvencijama i pravilima, a time i organizacijskim principima, značajno slabiji stupnjevi povezanosti nego u zakonima prirode.

Ili, drugim riječima, za razliku od takozvanih «prirodnih naroda» doživljavaju upravo takozvani «kulturni narodi» svoju kulturu kao potpuno samostalni, od svoje prirodne baze otkinuti sustav, koji ju u principu napušta. Tomu odlučujuće doprinosi činjenica da joj se danas u svakodnevici ne vidi podrijetlo. Mi smo je uobličili prema potrebama odnosnog menedžmenta i uprave, opremili novim površinskim strukturama, nadorganizirali je. Ta se znatna promjena više ili manje kruto institucionalizira i time se tobožnja različitost kultura ovjekovječuje.

Zapravo, tek nam je kulturna ekologija otvorila oči za skrivene dubinske strukture, koje iznosi na svjetlo dana evolucijsko strukturno nasljeđe, koje pak otkriva nepromjenjivu povezanost s prirodom. Kultura se, znači, u evolucijskoj kulturnoj ekologiji opisuje ekološki a objašnjava evolucijski, pri čemu su strukture kulturnih sustava u pr-

vom planu interesa. Kulturni ekosustavi su međutim duhovni ekosustavi, čiji korijeni sežu dalje od pojave prvoga čovjeka, a njihova se hijerarhija može podijeliti u tri razine, individualnu, socijalnu i etničku, koje imaju svoju analogiju u biologiji. (Finke 2003: 299-261).

Skrenuo sam još i pozornost na zanimljive aspekte kulturne evolucije i kulturne energije, također povezane sa srodnim procesima u prirodi, odnosno prirodoslovnim sustavima, te se zadržao na eko-kulturnom prikazivanju kulturnih granica, koje su se u našim prilikama razdruživanja u posljednje doba postavljale osobito tvrdo. Upravo obratno, striktna razgraničavanja proturječe svakom ekološkom iskustvu, prirodne granice među prirodnim ekosistemima mogu nas mnogočemu podučiti. Na prirodnom jezeru ne postoji razgraničenje između vodenog i zemnog životnog prostora. Njegove *fleksibilne granice* su više-manje prostrane amfibijske zone, a ne linije i nikako ne barijere. Otkriće zida kao razgraničenja u krajoliku nije prirodno otkriće, u prirodi postoje samo različite, raznoliko široke prijelazne zone. Rubovi svih ekosistema su kontaktne zone za organizme iz svih susjednih sustava, u kojima dapače nalazimo životni prostor veće raznolikosti životnih strategija nego u središtima sustava. Kulturni ekosustavi ne preživljavaju trajniju izolaciju, kao ni prirodni, jer za njihovu fleksibilnost i pokretljivost trebaju kreativan strategijski potencijal u njihovom unutarnjem koje je i kod njih ograničeno. Novo dolazi najvećma izvana. Jednako kao što zaštićena prirodna područja kao čisti muzealni prostori nemaju šanse izdržati na duži rok, kultura bez životne izmjene sa svojim susjednim kulturama postaje ukrućeni kulturni fosil. Niti jedna kultura ne može za stalno izdržati uređenje kulturno zaštićenoga područja. (Isto: 263-264).

Budući da je u dosadašnjim prezentacijama projekta baš taj dio bio najviše sporan, jer u strategijama novostvorenih i potenciranih razlika među starim i srodnim južnoslavenskim kulturama, nije odviše oportuno govoriti o «mekim granicama» među kulturama, odnosno o postojanju međugraničnih zona, koje su u komunikacijskom prostoru Balkana oduvijek bile značajnije od monokulturnih cjelina i njihovih unutarnjih dijaloga, nešto ćemo više pažnje posvetiti tom problemu.

Dakako, uvijek je pitanje svih pitanja definicija kulture. Ograničimo li se ovim prilikom samo na problem odnosa kulture i prirode, odnosno na kulturno-komunikacijski aspekt, uvjerit ćemo se da se u eko-kulturnom konceptu razumijevanje kulture vrlo jednostavno utemeljuje na svijesti o zavisnosti kulturnoga od prirodnoga spoznajom odnosa između kulture i njezina prirodnoga okološa. Kulture nisu ništa drugo, kako nas podučava kulturna ekologija, sustavi jezika-svijeta, sastavni dijelovi jezika i njegova adekvatna svijeta. Njihovi odnosni jezici su bitne konstituante kulturnih «unutarnjih svjetova» i omogućavaju članovima kultura «kulturnospecifičnu kognitivnost». Veza prirode i kulture morala bi biti mnogo izraženija, morala bi se gledati kao cjelina, jer je u budućnost kulture i prirode kvalitativno međusobno povezana. Ukratko, usporedbe svijeta kulture sa svijetom prirode, razumijevanje sustava kulture kao svojevrsne kćeri sustava prirode (shvaćenih kao «kulturni eko-sustavi»), znači razumjeti prirodu, jezik i kulturu kao evolucijsko-sistemski povezane dijelove cjeline, pri čemu je komunikacijski medij jezika njihova poveznica, važan vezni član. (Isto: 267, 275-277).

U tom smislu, shvaćajući starocrkvenoslavenski jezik kao jezik visoke, crkvene kulture, kao određeni općeslavenski koine, čije je višestoljetno održavanje bilo moguće zahvaljujući njegovom prirodnom, bliskojezičnom okruženju, može biti primjerom nadregionalne, pa i transkulturne komunikacije, upravo plodnoga interkulturnoga dijaloga. Čuvajući «unutarnju jezgru» svoga izvornog solunsko-slavenskoga identiteta u eko-kulturnom kontekstu jezika redakcija staroslavenski je jezik baš zbog svoje otvorenosti prema međujezičnim križanjima često na simboličkim razinama mogao nacionalno preosjetljivim filolozima nudio građu za konstrukcije pojedinih jezično-povijesnih pripovijesti o nacionalnom identitetu. Zanemarujući općeslavensku, zajedničku eko-kulturnu osnovu identiteta, jednom će se on prikazati kao starobugarski, drugi puta kao starohrvatski, glagoljaški, ali ne u službi «interkulturnoga dijaloga» među južnoslavenskim jezicima, nego nerijetko protiv njega, pa i protiv slavenskoga, južnoslavenskoga karaktera pojedine nacionalne kulture. Pojava se u eko-kulturnom smislu može

usporediti s održavanjem i širenjem neke poljoprivredne kulture na većem prostoru srodne klimatske osobitosti. Isto tako, hibridni karakter spomenutoga srpsko-hrvatskoga «esperanta», kojemu su dvo-trojezični govornici Balkana često pribjegavali u svom sporazumijevanju, kao prešutno dogovorenom jeziku komunikacije, sliči pojavi otporna korova, uzmimo ambrozije, u posebnim «bliskojezičnim poljima» južnoslavenskih kultura svakodnevice. Koliko god lingvisti uređivali, plijevili i međusobno udaljavali južnoslavenske jezične njive, ostajat će mogućnost njihova «onečišćenja» nižim kulturama interkulturnoga dijaloga. Naučimo li pak svoje individualne ili nacionalne kulture promatrati kao dinamičnu sliku livada (one su sada u Hrvatskoj, na ostavljenim, neobrađenim predjelima Like, posebno bogate), na kojima se svake godine, zavisno od vremenskih prilika, mijenja kvaliteta trava i cvjetova, razumjet ćemo jednom bujnost jedne ili drugi puta ljepotu druge kulture tek kao komplementarne dijelove izgubljene cjeline, odnosno cjelovitosti eko-sustava *kulturoprirode*.

Posebno ćemo njihovu vezu otkriti u brojnim južnoslavenskim kulturnim međuprostorima, čija je upravo prirodna međusobna povezanost i propusnost, idealan kulturno komunikacijski medij za plodno razmnožavanje i umnožavanje. Promotrimo nakratko dva fenomena *niske kulture* u odnosu na aktualne komunikacijske zabrane među *visokima*. Naime, dok se nacionalne elite pripremaju za globalizacijsku komunikaciju na račun nadregionalne, slično kao u počecima konstituiranja urbane kulture, kada se iz svog neidentificiranog međukulturnog središta južnoslavenskim prostorima od Prekmurja do Varne, razmnožavala starogradska pjesma, danas se na rubovima naših osiromašenih gradova širi i uživa novokomponirana pjesma, kao neka manje osjetljiva otporna trava, šireći se preko svih granica i razgraničenja, među glazbeno i književno najneobrazovanijom publikom. I dok se npr. zagrebački kroatisti ograđuju svojim monodisciplinarnim studijem od svake moguće povezanosti budućih profesora nacionalnoga jezika i književnosti s drugim *visokim* jezičnim i književnim kulturama, pa i od južnoslavenskih s kojima su do jučer dijelili svoju stručnu i egzistencijalnu situaciju, dotle «narod» u tisućama u transu pjeva bo-

sanske i srpske pjesme najnižega ukusa i vrijednosti. I dok se nastavna i stručna, interkulturna komunikacija među pripadnicima nacionalne elite svodi na rijetke pojedince, «kultura odozdo» se širi kao poplava zabave, glazbenoga i jezično-književnoga šunda, možda i psihoterapeutski zaboravljajući ratove i stradanja, mržnju i političke nesporazume. Odjeljujući to dvoje kao dvije različite i nepovezane pojave, kao zalog nesvjesna zaborava.

Upitajmo se, unatoč dijametralno suprotnim strategijama nacionalnih elita, što tome pridonosi, zbog čega je na jugoistočnoeuropskom prostoru tako nešto moguće, zbog čega su pojave interkulturne recepcije, dijaloga i sporazumijevanja ipak moguće? Odgovaram ukratko: omogućuje ih zgusnut prostor, najuža srodnost jezika, djelomična ispremiješanost koju teško da mogu na duži rok izmijeniti ratni egzodusi ili «humana preseljenja», pa otuda i pretapanje boja kultura kao u dúgi, odnosno njihove međusobne jeke u «nedovoljno» razgraničenim prostorima. Pri tome nikako ne mislimo da bi se trebale osnovne ili izvedene boje jedne kulture ili distanciranost među njima svesti na nemogućnost jeke, odnosno nemogućnost kulturnoga odaziva, u uvijek promjenjivoj dinamici *svojega* i *tuđega*, koliko god one bili međusobno bliske.

Ne samo na tako malom i gotovo jedva dvojezičnom slavenskom komunikacijskom području Balkana, nego i u modernom svijetu globalizacije niti jedna kultura ne može ostati izolirana. Premda «agresivnije kulture» lako mogu gurnuti one manje agresivne u «mržnju i nasilje kao oblik samoobrane», da bi se u modernom svijetu ostvarila stabilnost, «treba stvoriti miroljubivu, demokratsku, globalnu kulturu»: «Ako uspijemo modificirati svjetsku kulturu mogli bismo i znatno obuzdati probleme predrasuda, mržnje, nasilja i terorizma. To je zastrašujući, ali vitalan zadatak u doba kada se šire biološka, kemijska i nuklearna oružja, a samoubilački terorizam postaje sve uobičajeniji. /.../ Moramo širiti koncept zajedničkog 'mi' sve dok on ne uključi sva ljudska bića, a koncept 'oni' ispadne iz uporabe kao zastario način stvaranja stereotipa. /.../ Čovječanstvo mora početi prihvaćati, i kognitivno i emotivno, ono što nam govori moderna genetika – iznimno

smo homogena mlada vrsta u kojoj, znanstveno govoreći, postoji samo jedna rasa: ljudska rasa.» (Dozier 2003: 306-307).

Budući dakle da «ekološko razmišljanje promatra međudjelovanje svih oblika materije u evolucijskoj perspektivi», pri čemu su povijesne različitosti i biološko zajedništvo, lokalizam u obrani prostora i globalizam u upravljanju vremenom, međupovezanost teritorija i jedinstvo ljudskoga roda, po dva para aksioma «održivoga razvoja», odlučno stvaranje novoga, biološkoga identiteta, «kulture ljudske vrste kao sastavnog dijela prirode», ne bi trebao biti samo zadatkom ekološki orijentiranih pokreta i pojedinaca, nego i ključni doprinos humanističkih znanosti – kao «znanosti života protiv života kontroliranoga znanošću» (Castells 2002: 132-134). Zato bi prepoznavanje i podupiranje nastanka novih «projekata identiteta», otežano zbog decentraliziranoga i «nježnog karaktera» mreža društvenih promjena, koje su zapravo stvarni proizvođači i distributeri kulturnih kodova (isto: 368), mogao biti prvi zadatak eko-kulturne, interkulturne povijesti književnosti, koja po definiciji preferira hibridne identitete, granične situacije i, u krajnjem cilju, svekoliki diverzitet na račun upitnoga, tvrdoga monološkoga identiteta.

S druge strane, rastuća virtualizacija zadataka i procesa, interkulturni menadžment, kroskulturna, korporativna komunikacija, koja stvara odnose lojalnosti među partnerima, višejezičnost i dvosmjerna komunikacija, također nas upućuje na potrebu «balkanizacije» monolitnih kulturnih identiteta u korist raznorodnoga i fleksibilnog interkulturnog dijaloga. Slično kao i književna, interkulturna komunikacija među južnoslavenskim uskosrodnojezičnim književnostima u raznim sretnijim razdobljima povijesti, danas su «osnovne pretpostavke za razvoj korporativne komunikacije osnovna civilizacijska postignuća demokracije – pluralizam u političkom životu i sloboda riječi» (Palašev: 2006: 184).

Ukratko, interkulturna komunikacija koja se oslanja na komunikativnu dimenziju odnosa među pripadnicima različitih kultura, unutar aktualnih studija kulturnoga prostora (Lüsebrink 2003: 307-328), zasigurno i u neobično dinamičnom kulturnom prostoru Balkana, kako

među slavenskima, tako i između južnoslavenskih i neslavenskih kultura, zasigurno ima svoja vrijedna iskustva u prošlosti, kao i mnogobojne pojave interkulturalnosti (transkulturalnosti, hibridnosti, sinkretizma, svojevrsne dvo- ili više jezičnosti, do fenomena *Metissage*, biološkoga miješanja, kreolizacije, karakteristične za kolonijalne kulture, tematske interkulturalnosti, itd.), koje sve više plijene pažnju suvremenih teoretičara kulture i književnosti. Pokušajmo konačno jednom svoje, često i ispremiješane kulture, učiniti objektom promišljanja svoje i svjetske teorije!

3.

Osnovni koncept našega projekta *Interkulturna povijest književnosti (eko-kulturni identitet južnoslavenskih književnosti)*, kojega želimo predstaviti i međunarodnoj znanstvenoj javnosti, tim više što u Hrvatskoj nailazi na nerazumijevanja dijela akademske i stručne javnosti, mogao bi se ukratko formulirati, zadanim obrascem, određenim pretpostavkama, svrhom i ciljevima istraživanja:

I. PRETPOSTAVKE (HIPOTEZE):

1. Suvremena se znanost o književnosti, koliko god je u književnopovijesnim istraživanjima uvijek više pridavala važnost povijesnim ili kulturno-povijesnim okolnostima, znala poslužiti interpretacijom odnosno koncentrirati se na reprezentativne književne tekstove. Iako su se rijetko promjene u organizaciji teksta (aspekti kompozicije, pozicije pripovjedača, prikazivanje likova ili teme) shvaćale književno-povijesno, ipak je već bilo gotovo općeprihvaćeno da se npr. skupina tekstova iz razdoblja baroka razlikuje od tekstova modernizma ili da su tekstovi realističke književnosti različiti od tekstova modernizma (ekspresionizma ili avan-

garde), da se tragovi povijesti vide i u reljefu teksta. Najveći se problem javljao pri pokušajima revalorizacije tradicije, kao i nerazumijevanja razvoja «tehnologije» moderne narativne književnosti od «narativa pamćenja» povijesti književnosti. Rijetki su pokušaji, poput Hollierove *Nove povijesti francuske književnosti*, koji bi se odrekli homogene metapriče i linearnoga prikazivanja u korist pluralne, montažne i fragmentarne uređenosti, gdje se «u duhu tekstualizacije konteksta» dodiruju «unutarknjiževni» i «izvanknjiževni» podaci. (Juvan 2003: 43)

2. Ne ulazeći u podrobniju diskusiju, recimo samo da se pitanja povijesti književnosti zaoštravaju ako im se doda iskustvo interkulturne znanosti o književnosti, povjesničara književnosti druge/strane kulture. Ne samo na «kontrolnim točkama» granične književnosti ili višekomponentnim, «višegraničnim opusima», nego i kao osobita višegraničja «međuknjiževnih zajednica», povijesti južnoslavenskih književnosti u kontaktu kao da još uvijek ne pokazuju adekvatnu teorijsku i praktičnu pripravljenost za memoriranje procesa sinkretizma ili hibridnosti, odnosno «utemeljujuće poroznosti kulturnih i jezičnih granica» (Lüsebrink 2003: 324), kako se danas sve naglašenije promatraju opći književni i kulturni povijesni procesi u kontekstu raznovrsnih oblika interkulturne komunikacije. Zbog toga će se kao posebni problemi izdvojiti "dvojne egzistencije" autora i opusa, zajednički časopisi, kritička recepcija hrvatskih pisaca i hrvatske književnosti u drugim kulturama, itd.

3. Upozoravajući na mogućnosti interkulturne slavistike, kako bi se, po uzoru na danas već vrlo razvijenu interkulturnu germanistiku, kao struku koja se bavi njemačkim jezikom i njemačkom književnosti kao drugima/stranima, adekvatno zvalo novo znanstveno područje, zagovaramo znanost koja bi se mogla aktivnije umiješati u raspletanje krize slavenskih društava u tranziciji, njihova uključivanja u europsko društvo sa zapadnim vrijednostima, odnosno pridonijeti općem interkulturnom, pa i intercivilizacijskom polilogu. Ne trebamo ni spominjati koliko je tomu izazovnim južnoslavenski prostor, sa svojim ratnim traumama i interkonfesionalnim posebnostima, čemu neće biti dostatan slabo razvijeni ekumenizam, nego će se morati nadograditi

suvremenim dijalogom vjera, konfesionalno-kulturnih entiteta, kako u teologiji, tako i u filologiji, pa i znanosti o književnosti. Uvjereni smo da je interkulturni pristup, interkulturna interpretacija, pa i interkulturna povijest književnosti kao krovni, objedinjujući skup metodoloških napora da se omogući nova povijest književnosti, kako za nacionalnu tako i za svjetsku književnost, vrijedan iskorak koji najbolje odgovara izazovima suvremenoga hrvatskoga komunikacijski premreženoga društva.

4. Kao i kulturalni studiji, «problemski usmjereni na odnos kulturalnih formi i oblika moći», čija se «ishodišna namjera sastoji u pokušaju razumijevanja promjena u suvremenoj kulturi kao u svojevrsnoj mreži različitih načina života, oprečnih strategija komunikacije i sukobljenih modela reprezentacije», interkulturna znanost o književnosti zapravo je dijaloški projekt kojom cirkuliraju različite teorije i utjecaji, u rasponu od političke kritike i kulturalne analize, pa obuhvaćaju najšire kulturne probleme od popularne kulture i subkulturnih stilova do postmoderne kulture globalizacije, ekologije i obrazovanja (Duda 2002: 39-40). Još se radikalnije problem može postaviti, u konceptu ekološke književne kritike, odnosno konstruktu "zelene kulture", naime u optimalnom konceptu stvaranja novog identiteta, «biološkog identiteta, kulture ljudske vrste kao sastavnog dijela prirode», koji ne podrazumijeva poricanje povijesnih kultura, pa dopušta i «kulturnu autentičnost iz različitih tradicija». «Zajednička sredina» tako postaje najšira moguća, «globalni identitet» kulture, osobito suvremene univerzalne kulture, «radi» u korist svih ljudi, bez obzira na njihove vjerske ili spolne razlike, tvoreći «ljudski hipertekst» povijesne različitosti i biološkoga zajedništva. (Castells 2002: 133). Posebno je taj problem izražen kod povjesničara književnosti druge/strane kulture, jer se on nerijetko nalazi pred dvostrukim izazovom, da prati povijesna istraživanja u zemlji kulture koju proučava, ali i da doprinese prepoznavanju vrijednosti i identiteta vlastite nacionalne kulture.

II. PLAN I METODODOLOGIJA ISTRAŽIVANJA

Kao i u prethodnom četverogodišnjem ciklusu (riječ je o projektu *Moderne teorije povijesti književnosti*) nastojat ćemo se povezivati sa srodnim projektima i inicijativama, organizirati zajedničke znanstvene skupove te sudjelovati na svim za naš projekt relevantnim međunarodnim simpozijima. Kako sredstva dodijeljena projektima iz humanističkih znanosti često nisu dostatna za veću znanstvenu i izdavačku aktivnost, nabavu opreme i inozemne literature (budući da nas se uvijek upućuje na za to posebno objavljene natječaje), ovim protokolom i planom istraživanja možemo naznačiti samo osnovne pravce razvoja projekta:

1. Kako je riječ o književno-povijesnom području južnoslavenskih kultura, u proteklom desetljeću zbog poratnih okolnosti u Republici Hrvatskoj nedovoljno razvijanom stručnom i znanstvenom interesu, osobiti naglasak dat će se obnovi postojećih južnoslavističkih kapaciteta na Filozofskom fakultetu Sveučilišta u Zagrebu, ali i vraćanju i postupnom kadrovskom ekipiranju pojedinih južnoslavističkih katedri i studija na drugim hrvatskim sveučilištima. Na bazi reciprociteta, otvaranjem lektorata i studija hrvatskoga jezika, književnosti i kulture, pokušat će se obnoviti interes za južnoslavenske jezike i književnosti kako na hrvatskim dodiplomskim tako i na doktorskim studijima. Smatramo, dugoročno gledano, da nije dobar trend smanjivanja broja studija i stručnjaka s južnoslavističkom problematikom u Republici Hrvatskoj, ne samo zbog pripadnika nacionalnih manjina, nego i zbog potrebe da imamo hrvatske kadrove za često zamršene probleme odnosa hrvatske i ostalih južnoslavenskih kultura. Zato prioritetnim smatramo rad na podizanju novaka i daljnjem zapošljavanju asistenata na južnoslavističkim katedrama, ne samo na Sveučilištu u Zagrebu, nego npr. i na filozofskim fakultetima u Rijeci, Osijeku i Splitu (na kojima gotovo da i nema slavističkih katedara i stručnjaka).

2. S tim u vezi, važna bi funkcija projekta mogla biti da okuplja sve imalo zainteresirane za južnoslavističke studije na novim doktorskim studijima, jer je interes na magistarskim i doktorskim studijima, u za-

dnjih deset-petnaest godina, osobito među hrvatskom populacijom (imamo nešto studenata iz Slovenije i Bosne i Hercegovine) poražavajuće nizak. Da se omogući mentorstvo i sumentorstvo južnoslavističkih stručnjaka na pojedinim temama, osobito kroatističkima, pa je zato važna interdisciplinarna suradnja s povijesnim, književno-povijesnim i jezikoslovnim projektima kroatističke, komparativne i opće-lingvističke orijentacije. Planiramo povezivanje pojedinih projekata, odnosno pojedinih inicijativa (prof. dr. D. Roksandića, s Centrom za komparativnohistorijske i interkulturne studije, s kojim smo već i prije uspostavili suradnju, prof. dr. C. Milanje i prof. dr. A. Jembriha s kroatistike i Hrvatskih studija, i drugima).

3. Više nego što smo to dosada činili mislimo aktivnosti projekta otvoriti mogućnostima gostovanja stručnjaka iz južnoslavenskih zemalja, ali i mađarske, austrijske i njemačke slavistike, kroz predavanja u užem krugu stručnjaka, specijalističke kolokvije i njihovo angažiranje u obrazovanje naših novaka (kroz sumentorstvo i konzultativnu nastavu). Ujedno, tim bi se oblikom rada na projektu investiralo u stvaranje novih (s bugarskih sveučilišta), kao i obnovu pokidanih stručno-znanstvenih veza među južnoslavenskim fakultetima (u Sarajevu i Tuzli), ali i održavanju postojećih (u Ljubljani i Mariboru). Isto tako, želimo i dalje surađivati s južnoslavističkim sveučilišnim središtima na njemačkim i austrijskim, mađarskim, kao i na poljskim sveučilištima (Graz, Celovec/Klagenfurt, Göttingen, Hamburg, Halle, Leipzig, Budimpešta, Poznanj, Krakow), kako odlaskom na gostovanja, organizacijom zajedničkih skupova, tako i pozivima tamošnjim znanstvenicima i studentima na stručne boravke i studij u Zagrebu. (Napominjem da su za suradnju s Makedonijom, Srbijom i Crnom Gorom zadužene druge katedre i projekti Odsjeka za južnoslavenske jezike i književnosti.)

4. Uz pomoć odobrenih sredstava novom projektu želimo nastaviti suradnju na međunarodnom projektu «Kategorije vlastiti i tuđi (prostorni, antropološki, komunikacijski aspekti)», u okviru kojega smo održali dva znanstvena skupa u Poznanju, Beogradu i Sofiji, a pripremamo i «svoj» skup u Zagrebu. Uz voditelja ovog projekta projektom rukovode prof. dr. Boguslaw Zielinski s Instituta za slavistiku Sve

učilišta u Poznanju te dr. sc. Nikolaj Aretov s Instituta za književnost Bugarske akademije nauka u Sofiji. Isto tako želimo nastaviti dobru suradnju s kolegama u Ljubljani (održali smo treći Hrvatsko-slovenski slavistički skup u Opatiji, bili smo domaćini Slovenskog slavističkog kongresa u Zagrebu, koji se početkom listopada 2006. godine održao u Zagrebu, na oba skupa sa zapaženim prilozima članova projekta i aktivnostima u organizaciji. S Odsjekom za slavistiku Sveučilišta u Mariboru (prof. dr. Miran Štuhec) nastavljamo projekt Hrvatska i slovenska književnosti kao susjedne (i njihovo proučavanje na fakultetima).

5. Velika bi želja voditelja projekta bila da u narednom razdoblju otvorimo mogućnost makar i vrlo skromne izdavačke djelatnosti s ciljanom južnoslavističkom bibliotekom i/ili časopisom. U tom smislu mislimo svu znanstvenu djelatnost članova projekta, kao i srodnih projekata, objediniti u prepoznatljivu izdavačku aktivnost, jer je činjenica da južnoslavističke radove, studije, monografije i knjige još uvijek nije lako izdavati izvan institucija usko-stručne javnosti. Za neobaviještene spomenimo samo podatak da Zagreb, a donedavno ni Hrvatska (prošle je godine pokrenut kroatističko-slavistički časopis u Zadru *Croatica et Slavica Iadertina*) godinama nisu imali i nemaju adekvatan znanstveni časopis za slavistiku.

Opširnije se o metodološkim aspektima zainteresirani mogu obavijestiti u radovima voditelja projekta: *Poredbena i ili interkulturna povijest književnosti*, *Međuknjiževna tumačenja*, kao i *Kriza slavistike (Slavistički studiji između nacionalizma i globalizacije)*. Usp. ovdje: Z. Kovač, *Literatura*.

БАН - Институт за литература БИБЛИОТЕКА

II. SVRHA I CILJ PREDLOŽENOG PROJEKTA:

Kao što proizlazi iz opisa, protokola i plana istraživanja, svrha projekta je u daljnjem praćenju i razvijanju suvremenih teorija povijesti književnosti, s posebnim obzirom na poredbene i interkulturne pristupe, odnosno kulturalne studije i postkolonijalne teorije. U tom

БАН БИБЛИОТЕКА

smislu će se pratiti adekvatna svjetska teorijska literatura, ali i posebno vrijedni doprinosi autora iz pojedinih južnoslavenskih zemalja (poput Svetozara Igova, koji npr. pitanja identiteta bugarske kulture uspostavlja binarnim opozicijama identiteta i razlike, središta i periferije, Balkana i Europe, polazeći od situacije gdje je tumačenje književne činjenice podređeno tumačenju nacionalne sudbine, povijesti i filozofije nacije), koji su manje poznati hrvatskim stručnjacima. Isto tako će se naročito pratiti oni autori (kao M. Todorova, H. Bhabha, F. Fanon) koji će nam pomoći da npr. multietnički i multikonfesionalni kontekst Bosne i Hercegovine razumijemo kao žarište unutar kojega se problemi suvremenoga proučavanja kulture i književnosti rekontekstualiziraju na sebi svojstven način, ali i s posebnim naglaskom na situaciju hrvatskoga nacionalnog identiteta. Neposredna svrha projekta je razvijanje dosadašnje koncepcije interkulturne povijesti književnosti i iznalaženje adekvatne metode proučavanja suvremene bosanskohercegovačke situacije, prvenstveno iščitavanjem književnosti, ali posredno i ostalih narativa (mediji, stereotipi, politika, "brandovi", itd.). Slovensku književno-povijesnu scenu pratit ćemo kroz vrlo razvijena proučavanja odnosa slovenske i poredbene književnosti, kao i uz ona najnovija koja slovenski jezik, književnost i kulturu plasiraju u konceptu druge/strane kulture (interkulturalnosti, zagraničnosti), a neposrednu svrhu vidimo i u sistematiziranju rezultata recepcije slovenske književnosti u Hrvatskoj, itd.

Ciljevi projekta mogu se sažeti u jednoj rečenici: teorijsko i praktično obogaćenje hrvatskog kulturnog prostora spoznajama o svojim vrijednostima u susjednom južnoslavenskom kulturnom prostoru, kao i rad na posvajanju vrijednosti susjednih književnosti i kultura, s orijentacijom na moderan ekokulturni identitet hrvatske književnosti u suodnosu na južnoslavenske.

Zbog već spominjanih razloga, tek prošle 2005. godine, osnovane s Katedra za bugarski jezik i književnost te Katedra za poredbenu povijes južnoslavenskih jezika i književnosti, odobren je nov Studij južne slav stike (južnoslavenskih jezika i književnosti), pa su na projekt mogla bi primljena dva novaka i jedna asistentica. Dosadašnje spoznaje ne mogu

lako ukratko predstaviti. U jednu riječ, projektom je održavan živ interes za specifična teorijska pitanja moderne povijesti književnosti, neophodne za novo utemeljenje i razvoj hrvatskih južnoslavističkih studija.

Nov projekt neposredni je nastavak prethodnih istraživanja. I održani prošlogodišnji znanstveni skupovi, kao i planirana aktivnost u narednim godinama neposredno proizlaze iz rada na projektu *Moderne teorije povijesti književnosti*. Odlučujući se za određenu konkretizaciju teorijskih istraživanja i koncentraciju na određena područja (poredbeno-južnoslavistička, bosanska, bugarska i slovenska književna historiografija), s obzirom na obaveze novaka i asistentice u nastavi, aktivnost projekta sretno će se nastaviti kako u metodološko-teorijskom tako i u praktičnom smislu, pa vjerujemo i u uspjeh novoga projekta.

Primjena istraživanja vezanih uz projekt bit će najviše moguća u nastavi južnoslavenskih jezika i književnosti na sveučilištima, ali i u kulturnom životu Hrvatske (npr. u izdavaštvu, koje bi trebalo usmjeriti na izdavanje djela iz južnoslavenskih književnosti koja se koriste u nastavi književnosti na fakultetima), pri izradi nastavnih programa iz književnosti, gdje bi veća nazočnost pisaca iz srodne jezične i povijesne, pa i političke sudbine u prošlosti, zasigurno dobrodošla, ako ništa drugo zbog reciprociteta.

Najkraće rečeno, vjerujemo da će projekt *Interkulturna povijest književnosti – Eko-kulturni identitet južnoslavenskih književnosti*, osobito ako bi dobio svoga partnera u Bugarskoj, s kojom Hrvatska ima određeni deficit kulturne razmjene, bitno mogao doprinijeti kvaliteti interkulturnoga dijaloga na Balkanu, sve i ako su neke od zemalja već punopravne članice Europske unije.

4.

Projekt *Interkulturna povijest književnosti – Ekokulturni identitet južnoslavenskih književnosti prema južnoslavenskima*, nastavak je suvremenih metodoloških i empirijskih istraživanja u okviru prethodnoga projekta,

odnosno programa Moderne teorije povijesti književnosti. Nastavak rada je, u skladu s prioritetima financiranja projekata Ministarstva znanosti Republike Hrvatske, prilagođen potrebama razumijevanja složenoga ekokulturnoga identiteta južnoslavenskih književnosti, specifičnoga biološkog identiteta kulture kao dijela prirode, što podrazumijeva čuvanje povijesnih kultura te kulturnu autentičnost različitih tradicija, kao i njihove interkulturne, (interkonfesionalne, intercivilizacijske) dijaloge, koji u dobu globalizacije dobivaju novo značenje. U pojedinačnim dijelovima projekt je prilagođen studiju južnoslavenskih jezika i književnosti, odnosno neophodnom obrazovanju novaka i asistenata za pojedina mladim stručnjacima deficitarna područja (bosanska kultura, južnoslavenska interkulturna književnost, bugarska i novija slovenska književnost, itd).

Upozoravajući na mogućnosti interkulturne slavistike i znanosti o književnosti, projektom se želimo aktivnije uključiti i u tumačenja krize slavenskih društava u tranziciji, njihova uključivanja u europsko društvo sa zapadnim vrijednostima, odnosno pridonijeti općem interkulturnom, pa i intercivilizacijskom polilogu. Ne trebamo ni spominjati koliko je tomu izazovnim južnoslavenski prostor, sa svojim ratnim traumama i konfesionalnom posebnosti, čemu neće biti dostatan slabo razvijeni ekumenizam, nego će se morati nadograditi suvremenim dijalogom vjera, konfesionalno-kulturnih entiteta i tradicija. Uvjereni smo da je interkulturni pristup, interkulturna interpretacija, pa i interkulturna povijest književnosti, kako za nacionalnu tako i za svjetsku književnost, vrijedan iskorak koji najbolje odgovara izazovima suvremenoga hrvatskoga komunikacijski premreženoga društva.

Posebno je taj problem izražen kod povjesničara književnosti druge/strane kulture, jer se oni nerijetko nalaze pred dvostrukim izazovom, da prate povijesna istraživanja u zemlji kulture koju proučavaju, ali i da doprinose prepoznavanju vrijednosti i identiteta vlastite nacionalne kulture, osobito u kontekstu jezično i povijesno povezane kulture susjeda te diferencirane kulture hrvatskoga povijesnoga područja.

Posebno je taj problem izražen kod povjesničara književnosti druge/strane kulture, jer se oni nerijetko nalaze pred dvostrukim izazovom, da prate povijesna istraživanja u zemlji kulture koju proučavaju, ali i da do-

prinose prepoznavanju vrijednosti i identiteta vlastite nacionalne kulture. Time se proučavanje južnoslavenskih književnosti u odnosu na hrvatsku kulturu izjednačuje s ostalim neofilološkim studijima u jedinstvenom konceptu interkulturne povijesti, odnosno interkulturne znanosti o književnosti (što je od neposredne koristi kako u studiju hrvatske kulture, njezinu proučavanju na stranim studijima južne slavistike, ali i na domaćim interkulturnim i poredbenim studijima strane/druge književnosti).

LITERATURA

Castells, Manuel, 2002. *Moć identiteta*, Golden marketing, Zagreb.

Dozier Jr., Rush W., 2003. *Zašto mrzimo*, Neretva, Zagreb.

Duda, Dean, 2002. Kulturalni studiji, Zagreb, AGM.

Finke, Peter, 2003. *Kulturökologie*, U: *Konzepte der Kulturwissenschaften*, Ur. A. i V. Nünning, Metzler, Stuugart-Weimar.

Juvan, Marko, 2003. *O usodi 'velikega' žanra*, U: *Kako pisati literarno zgodovino danes?*, Ur. D. Dolinar i M. Juvan, Ljubljana, Znanstvenoraziskovalni center SAZU.

Kovač, Zvonko, 2001. *Poredbena i/ili interkulturna povijest književnosti*, Zagreb, Biblioteka *Književna smotra*.

– 2005. *Međuknjiževna tumačenja*, Zagreb, Biblioteka *Književna smotra*.

– 2006. *Kriza slavistike (Slavistički studiji između nacionalizma i globalizacije)*, *Славистика и обшество* (ur. M. Mladenova i I. Monova), 63-70, Sofija, Heron press.

Küng, Hans, 2003. *Projekt svjetski etos*, Velika Gorica, Miob naklada. (Opširnije o Projektu svjetskoga etosa na bugarskom jeziku: http://www.weltethos.org/pdf_decl/Decl_bulgarian.pdf).

Lüsebrink, Hans-Jürgen, 2003. *Kultrraumstudien und Interkulturelle Kommunikation*, Ur. A. i V. Nünning, Metzler, Stuugart-Weimar.

Palašev, Nikolaj, 2006. *Korporativni komunikacii*, Fakel, Sofija.

Zbornik radova, 2006. *Slika drugog u balkanskim i srednjoevropskim književnostima*, Ur. Miodrag Maticki, Beograd, Institut za književnost i umetnost.

ПАНАЙОТ КАРАГЬОЗОВ
(СОФИЯ)

СБЛЪСЪКА НА РЕЛИГИИТЕ: ПЪРВИТЕ СВЕТИ МЪЧЕНИЦИ – СЪПРОТИВИЛИ СЕ НА ИСЛЯМА

Евангелизирането на почти цяла Европа и завоюването на Пиринейския полуостров от маврите (711) променят основната идеологическа парадигма на Стария континент. На преден план излиза противоборството между християнството и най-младата монотеична религия, а с покръстването на литовците през 1386 г. езическият политеизъм окончателно остава в историята.

Напрежението християнство – мюсюлманство се засилва след като монголо-татарите приемат исляма, а селджуцките турци покоряват Балканския полуостров. Религиозните различия прерастват във въоръжени сблъсъци и продължителни войни. Завладяването на Иберийския полуостров и Божи гроб от арабите провокира испанско-португалската *реконкиста* и кръстоносните походи за освобождаване на Палестина от „неверниците", а инвазията на османците – опити за възпиране и изтласкване на мюсюлманите от Централна и Югоизточна Европа.

Появата на исляма, бързото му разпространение извън Европа, в близост до Европа и накрая в самата Европа слага край на ефективното християнско мисионерство. Нито кръстоносните походи (1096-1270), нито съпровождащите ги мисионери постигат съществени резултати сред мюсюлманите. Не се увенчава с успех и опитът на св. Франциск Асизски (†1256) през 1252 г.

да покръсти египетския султан. И обратно редица езичници и християни доброволно или насилствено приемат вярата в Аллаха. През VII в. са ислямизирани компактни славянски групи в Мала Азия, а след завоюването на Балканите, мохамедани стават редица албанци, българи, босненци, черногорци, сърби и хървати.

Безрезултатните като цяло кръстоносни походи срещу „неверниците" извън Европа предопределят неуспеха и на първите католически опити за възпиране на османската инвазия към вътрешността на Стария континент. Битките при Никопол (1396) и Варна (1444) са *фиаско* за средноевропейското християнство, а победата на християнската войска над турската край Белград (1456) има само забавящ, но не и трайно задържащ ефект. Едва виенската битка (1683) прекратява османската експанзия към центъра на Европа. И след нея обаче балканските православни народи остават под турско робство в продължение на още почти два века.

Геополитическото присъствие на исляма върху европейските земи рязко се променя в края на XV в. През 1480 г. русите се освобождават от татарите-мюсюлмани, а с отвоюването на Гранада през 1492 г. маврите окончателно са изтласкани от Иберийския полуостров. Едновременно с това превземането на Константинопол (1453) обезпечава тила на турската армия и широко разтваря европейските двери пред исляма. Русия остава единствената свободна православна държава и самоотъждествяването й с *Трети Рим* автоматично я превръща в покровител (и потенциален освободител) на поробените от мюсюлманите православни.

Сблъсъкът на европейската цивилизация с исляма намира своето художествено отражение в устното поетическо творчество и художествената литература. Идеологическата илюзия достига своя естетически апогей в *Освободеният Йерусалим* (1580) и *Извоюваният Йерусалим* (1593) на Торквато Тасо (1544-1595). Потрайно от рицарите-кръстоносци в паметта на народите остават митологизираните от изтичащото време и „неуморната" надежда борци срещу „неверниците" като Сид в Испания, Крали Марко – сред южните славяни, Скендербег – в Албания, Дракула – във

Влашко и Трансилвания. Общото между митологизираните народни защитници е, че като исторически лица всичките в някаква степен са сътрудничили на поробителите...

Първите западноевропейски богоугодници, които получават църковно признание за дейността си срещу агаряните, са **св. Феликс от Валуа (†1212)** и **св. Йоан от Мати (†1213)**. През 1198 г. двамата френски монаси основават ордена „Св. Троица", чиято първоначална задача е да освобождава християнски пленници от сарацините-мюсюлмани. Така наречените *тринитажи* не само откупуват попадналите в робство европейци, но и възпитават монаси, които доброволно се разменят за други пленници в очакване да бъдат събрани средства и за тяхното освобождение. По този начин от пазарите за роби в Северна Африка са били спасени стотици отвлечени християни.

След като при шестия кръстоносен поход **св. Людвик IX (†1270)** попада в плен, но успява да се откупи, светият крал продължава освобождаването на отвлечени и пленени християни. През 1298 г. за извънредни заслуги към Католическата църква в борбата й срещу мюсюлманите папа Бонифаций VIII провъзгласява френския крал за светец.

За разлика от своя родственик, Людвик IX, при когото желанието да освободи далечна Палестина от т.нар. неверници не се осъществява, испанският **св. крал Фердинанд III Кастилски (†1198, кан. 1671)** успява реално да отвоюва значителна част от родните територии. Създадената от него коалиция постепенно прогонва маврите от Кордова, Севиля, Хаен, Мурсия и на практика през 1492 г. изолира исляма в рамките на Гранадския емират.

С борбата срещу вярващите в Аллаха е свързан още един светец на Католическата църква. Ревностният проповедник против хусизма и протестантството, **св. Йоан Капистран**, в самия край на живота си през 1456 г. дейно мотивира и активизира предвождената от Ян Хуниади армия срещу османците край Белград. Битката е успешна за християнската войска, но папа Калист III

(1455-58) доста преждевременно обявява тази победа за спасение на Европа от турците.

Всъщност след белградската битка войната между религиите в Европа е „загърбена" от поредица войни между отделните християнски конфесии. Започналите верски брожения бързо преминават в народностно-политически. Насилствената контрареформация, а след нея и абсолютизмът, създават многонародностни моноконфесионални империи. В Хочимската война от 1621 г. се противопоставят единствените европейски държави, в които все още реално съществува религиозен и верски плурализъм: Полско-Литовската Жечпосполита и Османска Турция!

След изгарянето на Ян Хус на кладата (1415) при западните славяни просияват множество мартири – жертви на конфесионалните вражди. По същото време българи, сърби и черногорци водят неравна тиха война с поробителите мюсюлмани за отстояване на християнството и вписват в славянската мартирология редица мъченици и новомъченици на междурелигиозната ненавист. След като в продължение на векове славянската агиография репродуцира типологията на западноевропейската светост, по време на османското владичество православните славяни дават оригинални примири на християнско мъченичество за вярата.

Борбата с исляма намира отражение и в агиографията. Още в житието на св. Константин-Кирил се разказва за сарацинската мисия (851 или 855/6), по време на която, наред с преговорите, са разменени военнопленници и са водени теологически спорове между християнски и мюсюлмански духовници. Отглас от съперничеството и задълбочаващите се различия между християнството и исляма срещаме в житията на редица светци, в *Отговорите на папа Николай I до княз Борис* и руската *Повесть временных лет*.

Още преди покръстването си славяните имат многогодишни контакти с исляма. Взаимоотношенията им с мюсюлманите по принцип са мирни, а в случаите, когато са военни, причините за това не са чисто религиозни. Първата, макар и не съвсем пряка, славяно-християнска жертва на мюсюлманите е **св. Михаил Воин**

(†865)[1], който според легендата, е българин от днешния град Батак. Св. Михаил Воин „е участвал в една война на византийския император Михаил III против агаряните" и въпреки че е бил изоставен от гърците, той „успял да прогони враговете и заедно с войниците си да остане невредим"[2]. На връщане към дома св. Михаил спасил една девица от змей[3], който обаче наранил с опашката си храбрия воин и той починал от раните си. През 1206 г. цар Калоян пренесъл мощите на светеца в търновската църква „Св. Възнесение", но след турското нашествие „следите на мощите се губят".

Както при редица великомъченици и мъченици, и при св. Михаил Воин легендарното е по-силно от запазените исторически факти. По-важното в случая обаче е следното. Михаил Воин загива в годината, в която папа Николай I съветва новопокръстения св. княз Борис I да „предаде нечестивите сарацински/мюсюлмански книги на огъня". По този начин светостта на „връстника" на славянобългарското християнство освещава и току-що приобщените към новата вяра негови сънародници. И тъй като опозицията езичество-християнство в преобладаващата част на Европа вече не е актуална, а припомнянето на поганството в българската държава е все още доста болезнено, св. Михаил Воин „измества" прабългарския „езически" мъченик св. Енравота-Боян (†833). Така архетипното утвърждаване на християнството чрез локални или еднородни светци е преповторено и актуализирано в българска среда. Неслучайно св. патриарх Евтимий Търновски в навечерието на турската инвазия на Балканите съставя похвално слово

[1] Последните изследвания изказват редица съмнения относно съществуващите в агиографията данни за личността на светеца. В случая ни интересува повече представата и въздействието на св. Михаил Воин върху българското обществено съзнание, отколкото историческата фактология.

[2] *Жития на светиите*. С., 1974, с. 581.

[3] В по-ново време „змеят" се използва като алегория на Турция и исляма. В такъв смисъл е заглавието на поемата *Боят на Змея с Орлит* (1791) на съвременника на Паисий Хилендарски Йован Раич, където „змеят" е османска Турция, а „орлите" – Русия и Австрия.

за доблестния воин. В общохристиянски план светията е противопоставен не на езичниците, а на новите неприятели на християнството – агаряните. В чисто народностен план обаче култът към Михаил Воин се откроява на фона на потенциалните врагове на българите – едноверците гърци (изоставили светеца в битката, а в ново време склонни към униатство; заточили на остров Лемнос житиеписеца му) и турците мюсюлмани.

Св. Михаил Воин предхожда западноевропейските светци и руския **св. воин Меркурий Смолянски (†1238)**, които активно се противопоставят на исляма. Легендарният свети воин застава с оръжие срещу агаряните, побеждава ги и в стриктния смисъл смъртта му не е пряко следствие от въоръжения сблъсък с тях. В контекста на неумолимо приближаващата турска опасност храбростта на св. Михаил Воин е пример за подражание от неговите сънародници и едноверци.

Първият и единствен славянски католически мъченик – жертва на исляма, е хърватинът **св. Никола Тавелич (†1391, кан. 1970)**. Никола Тавелич е приет в ордена на францисканците и посвещава двадесет години от живота си на борбата за „чистота" на християнската вяра в Босна, стремейки се да приобщи към католицизма богомили и православни. След това, по примера на своя патрон св. Франциск Асизски, опитва да мисионерства сред мюсюлманите. Тавелич заминава за Божи гроб и встъпва в йерусалимското монашеско братство на Сион. През 1391 г., заедно с още трима монаси, той навестява йерусалимския кадия и излага пред него превъзходството на християнската вяра. След като отказва предложението – да спаси живота си, приемайки исляма, – кадията потвърждава смъртната присъда и мъченикът е пребит от разярената мюсюлманска тълпа. Година по-късно очевидецът-францисканец Мартин Хърват описва религиозния подвиг на своя сънародник и култът трайно се установява на Сион и в родината на мъченика. През 1970 г. папа Павел VI (1963-1978) канонизира Никола Тавелич и го обявява за небесен покровител на хърватите. Въпреки че, от гледна точка на уважителността на причините, това мъченичество е доста спорно, безпрече-

дентното в католическата агиография „самоубийствено" просияване на св. Никола Тавелич впоследствие (през периода 1520-1841) се мултиплицира в балканския православен ареал.

Първоначалната въоръжена съпротива срещу турците на Балканския полуостров временно „замразява" самоубийствените мъченичества. Закъснелите и неефективни военни действия на православните владетели срещу агаряните извеждат на преден план преди всичко мъчениците на борбата за съхраняване на държавната независимост, а едва след това саможертвените мартири за вярата. Първите противопоставили се на исляма с оръжие в ръка славянски светци принадлежат към висшия светски и църковен елит на Сърбия и България. Това са княз Лазар и Милош Обилич, патриарх Евтимий Търновски и цар Иван Шишман, както и многобройните неканонизирани безименни жертви от първите десетилетия на налагането на турското религиозно-политическо господство на Балканите. Общото между изброените свети славяни е, че воюват или духовно се противопостявят на мюсюлманите, поради което впоследствие едновременно са възприети от потомците и като светци, и като народни герои.

Докато ранните чешки и руски знатни мъченици изпълняват династичнополагащи и държавоутвърждаващи функции, мъченическите култове и епически глорификации на последните южнославянски царе, князе и деспоти имат предимно митотворно значение. Въпреки че със смъртта им (или много скоро след това) фактически се прекратяват не само династиите, но и държавността на българи и сърби, техният светийски и фолклорен ореол, засенчвайки реалната история, сакрализира и месиянизира националната съдба. На фона на неднозначните исторически факти преплитането на църковната памет с народното съзнание и на агиографията с фолклорната епика формира митове, които прехвърлят вината за народностните трагедии изцяло върху поробителите и предателите.

Военнополитическото неумение на католическия Запад да се справи с исляма в Югоизточна Европа предхождат поредица неудачи, безотговорност и предателства от страна на православните

балкански владетели. След като в началото на XIV в. селджуцките турци за пръв път стъпват в Европа по покана на един каталански командир, няколко години по-късно техни военни отряди са наети от сръбския крал Милутин (1281-1321). От тогава насетне османската експанзия на Балканите се осъществява в сътрудничество с християнските владетели.[4] При завоюването на Европа турците използват ефекта на „лавината" и „разтопяването". От една страна, с превръщането на поробените местни велможи във васали, завоевателите лавинообразно увеличават не само територията, но и армията си, а от друга – чрез имамите-колонисти и цялостната система за доброволно и насилствено ислямизиране „стопяват" християнството на автохтонното население. От втората половина на XIV в. в битките за покоряване на поредната славянска област в турските редици неизменно присъстват и славяни.

От историческа гледна точка възлови за съдбата на Балканския полуостров са сръбското поражение край р. Марица (1371) и превземането на Цариград (1453). В народностното съзнание на сърби, българи и хървати обаче по-трайно остават битките на Косово поле (1389), за Търновград (1393) и на Крбавско поле (1493).

Първият хронологически безспорен православен мъченик на исляма е **св. княз Лазар (†1389)**. Княз Лазар Хребелянович е един от последните значими владетели на разпадащата се средновековна сръбска държава, който застава начело на многобройна армия срещу войската на султан Мурад I. Сведенията за еднодневното сражение на Косово поле са противоречиви относно числеността, етническия произход и верска принадлежност на участниците, хода на битката, нейния изход и реални последици. Взаимното унищожаване на огромен брой войници и най-вече необичайната смърт и на двамата пълководци силно впечатляват съвременниците. Още по време на битката синът на Мурад, Баязид, заема султанския престол, а през 1390 г. непълнолетният син на Лазар – Стефан, става поредният негов васал и воюва на страната на турците в редица важни сражения.

---

[4] Малкълм, Ноел. *Кратка история на Косово*. С., 2001, с. 104

Княз Лазар е погребан в Прищина, но скоро след това (вероятно през 1391) мощите му са пренесени в неговата *задужбина* – манастира Раваница, което поставя началото на църковнопризнатата му почит. Първите жития и служби за Лазар са написани непосредствено след смъртта му от сръбския патриарх Данило III. Възхвали за Лазар и косовските юнаци се появяват интензивно до 1420 г., но след смъртта на вдовицата на Лазар – Милица, и сина му Стефан Лазаревич (†1427) култът към княза мъченик постепенно затихва и към XVII в. практически е ограничен в обсега на ктиторския манастир.

Въпреки че Лазар е първият сръбски държавник, който загива на бойното поле, агиографите спазват традицията на сръбските владетелски култове и акцентуват неговата щедрост към Църквата и княжески успехи като „отделят много повече място на дарението за Раваница, отколкото на решителния [му] конфликт с турците"[5]. Едновременно с това посветените на Лазар агиографски творби са първите в сръбската книжнина мартирии. Оплакателният елемент в тях е сведен до високохудожествено представената скръб на княгиня Милица, „оптимистичен" противовес на която е предсмъртната реч на Лазар, постулираща, че „е по-добре да загинеш в битка, отколкото да живееш в срам". В целия църковен цикъл, посветен на княз Лазар и косовските мъченици, се прокарва идеята за страдалческия подвиг като преход към вечния задгробен живот. Смъртта на бойното поле се разглежда като влизане на мъчениците в Горния Йерусалим, а Сърбия – като избрана от Бога страна.

Макар че Лазаровият син св. Стефан е причислен към лика на сръбските светци чак през 1927 г., героичната смърт на Лазар поставя начало на втора (след прекъсването на Неманичите) харизматична „светородна" династия. Но истинското „възкръсване" на св. Лазар за потомците настъпва в началото на XIX в., когато за нуждите на Сръбското национално възраждане неговият култ като основен компонент на косовския мит е превърнат в национална идеология.[6]

---

[5] Малкълм, Ноел. *Кратка история на Косово*. С., 2001, с. 123.

[6] Малкълм, Ноел. *Кратка история на Косово*. С., 2001, с. 125.

В косовската битка, заедно с княз Лазар, загиват хиляди сръбски и славянски православни, но освен него с църковнопризнат (при това само локален) култ се сдобива единствено **св. Милош Обилич (†1389)**. Канонизацията на Милош се осъществява едва **през 1722 г.**, когато в контекста на сръбските опити за отхвърляне на турското робство в периода XVI-XVIII в. се форсират култове към по-дребни феодали.[7] През XIX в. денят на косовската битка (15 юни – Видов ден) е издигнат до сръбски национално-религиозен празник, на който се прославят останалите косовски (и следкосовски) юнаци.

Докато с прекратяването на сръбската държавна и църковна организация почитта към св. княз Лазар се „свива", народната епика трайно възвеличава саможертвата на Милош. За разлика от колебанията на историците, в сръбското народностно съзнание Милош Кобилич (впоследствие фамилията е променена на Обилич) е сигурният убиец на султан Мурад и антипод на набедения в предателство Вук Бранкович. С течение на времето, успоредно на социалното нивелиране на сръбския социум, агиографски зафиксираният висок държавно-църковен култ към Лазар и фолклорната популярност на Милош се сближават, пресичат и накрая образуват неделима митологическа цялост. С прибавянето към нея на предполагаемото изменничество на (оцелелия, но непокорил се на турците) Вук Бранкович[8] окончателно се формира ретроспективното персонално-идеологическо ядро на косовския мит. Негова актуализация и насоченост към бъдещето става *косовският завет* на св. княз Лазар („не е ли по-добре да умреш славно, отколкото да живееш в безчестие?"), който преобръща есхатологично-месианистичната пасивност в действена стратегия и тактика на сръбската възрожденска (и съвременна) идеология.

Сръбският възрожденски идеолог и фолклорист Вук Ст. Кара-

---

[7] Павловић, Леонтије. *Култове лица код Срба и Македонаца.* Смедерево, 1965, с. 191.

[8] Любопитно е, че сред босненските мюсюлмани е популярен култа към [православния] Вук Бранкович.

джич (1787-1864) събира многобройните устно-поетически творби за косовската битка, а черногорският поет романтик, владика и княз Петър Петрович Негош (1813-1851) в знаменитата поема *Горски венец* (1847) придава на мита литературно-идеологическа завършеност. По време на сръбските въстания срещу турците примерът на мъченика Лазар от отбранително-изкупителен става освободителен и настъпателен. Именно поради това австрийските власти забраняват тържественото честване на петстотингодишнината на култа към княза мъченик във Войводина. Жизнеността на косовския мит потвърждава Слободан Милошевич (1941-2006), който сто години по-късно изрича: „Всяка нация има любов, която вечно топли сърцето ѝ. За Сърбия това е Косово!" Самият Милошевич, вече в качеството му на пръв сръбски държавник, се изживява като съвременен княз Лазар, а в края на XX и началото на XXI в. редица фолклористи и политолози (или по-точно фолкполитолози), чрез констатации, аналогии и предположения, актуализират косовския мит.

Опозицията Милош Обилич – Вук Бранкович продължава започнатата още с мъченичеството на св. Йован Владимир (†1016) „нишка" на южнославянското предателство. Макар че хронологически смъртта на последния неманичов владетел – св. цар Стефан Урош (†1371) предхожда косовската трагедия, тя влиза в обращение след 1642 г., когато патриарх Паисий пише житие и служба на царя мъченик, в което, проследявайки „веригата греховни деяния в сръбската история, довели страната до разорение"[9], представя как, след като убил и положил в храма тялото на законния цар Стефан Урош, феодалът Вукашин сам бил постигнат от ненадейна смърт, а многократно превишаващата противника сръбска войска претърпяла невиждано поражение от турците.

Въпреки че нито Вукашиновото цареубийство[10], нито Вук-

---

[9] Гаврюшина, Л. К. Сербская литература. – В: История литературы западных и южных славян. Т. 1. М., 1997, с. 800.

[10] Руварац, Иларион. *Хронолошка питања о времену битки на Марици, смрти краља Вукашина а смрти цара Уроша.* – В: *Зборник Илариона Руварца*, Београд, 1934, с. 68.

бранковичовото предателство са исторически доказани, фолклорната традиция и историографията в периода XV-XIX в. интуитивно правилно смятат, че предателството е в основата на османското робство. Те персонализират православния патриотизъм със загиналите (Лазар, Милош, Иван Шишман, патриарх Евтимий), а вината за трагедиите хвърлят върху временно оцелелите (Вукашин, Вук, цар Иван Страцимир). Едновременно с това устната поетическа традиция превръща турския васал Крали Марко (участвал на страната на турците в косовската и редица други битки против християните) в много по-популярна (следователно и положителна) личност от реалния исторически мъченик Лазар и предполагаем убиец на Мурад – Милош Обилич!

Все пак църковният култ към глорифицирания като фолклорен персонаж, но спорен като историческа личност, Крали Марко (†1395) с течение на времето затихва и напълно прекъсва.[11] Подобна съдба имат и култовете към цар Иван Шишман (1371-1393) и българските боляри от края на XIV в. **Добромир, Иваншо, Йончо и Семир**, „които заедно с други проявиха мъжество против безбожните турци и проляха кръвта си за православната християнска вяра“[12]. Военната професия на споменатия в гръцки източници **св. мчк Георги Софийски Стари** (†1437) предполага, че той също по някакъв начин се е съпротивявал срещу турците. Този мъченик, родом от София, е изгорен в Одрин за поругаване на Мохамед и исляма.[13]

Подобно на спомена за Крали Марко, почитта към цар Иван

[11] Л. Павловић поставя неговия култ сред прекъснатите култове (Павловић, Леонтије. *Култови лица код Срба и Македонаца*. Смедерево, 1965, с. 240).

[12] *Синодик на Българската църква*. Стара Загора, „Иван Дуйчев“, 1944, 2, с. 166. Цитирано по: Стоянов, Маню. *Български светии и мъченици от епохата на турското владичество*. – В: *Църквата и съпротивата на българския народ срещу османското робство*. С., 1981, с. 170.

[13] В: *Църквата и съпротивата на българския народ срещу османското робство*. С., 1981, с. 170. М. Стоянов посочва, че мъченикът има житие в гръцки ръкопис, съхранявано в Марцианската библиотека във Венеция.

Шишман остава преди всичко в народната песен *Откак се е зора зазорила, оттогаз е войска завървяла...*, която играе ролята на стимулираща възстановяването на българската държавност аналогия. С течение на времето неговият култ закърнява и през X. в. в качеството му на светец последният владетел от Търновското царство е споменат само във възрожденските светски календари на Еню Хр. Кърпачев, Васил Манчев и Петко Р. Славейков.[14]

След падането на Балканите под османско владичество политическите обстоятелства способстват православните да поемат върху себе си редица светски функции. Въпреки че през цялото робство се извършват репресии срещу православни духовници, в периода XV-XIX в. относителният дял на свещеномъчениците намалява. Забраната на *Корана* да бъдат ислямизирани християни въздържа турците от масови физически репресии спрямо православните духовници. Въпреки това са запазени сведения за измъчвани и убити активно или пасивно съпротивляващи се на турските власти и православни йерарси. Интересно е да се отбележи, че в хода на турското робство, с мъченичество се сдобиват свещеници с все по-нисък сан.

Първият висш духовник, пострадал от исляма е **св. патриарх Евтимий (†1401/2)**, който след падането на Търновград, чиято отбрана активно ръководи, е низвергнат, репресиран и заточен. След като е излъган, че ако се предаде, турците ще престанат да изкевателстват над християнското население, е одран жив жертвалият се за сърбите в Банат **св. епископ Теодор Несторович (†1594)**. Банатският владика е причислен към светците на Сръбската православна църква през 1994 г. и засега е последният безспорно канонизиран мъченик[15] – жертва на ислямските власти[16].

---

[14] Стоянов, Маню. Български светии и мъченици от епохата на турското владичество. – В: *Църквата и съпротивата на българския народ срещу османското робство*. С., 1981, с. 170.

[15] Канонизацията на Дякон Игнатий от т.нар. Алтернативен синод на БПЦ през 1997 г. все още не е потвърдена от легетимните църковни власти.

[16] Милеуснић ,Слободан. *Свети Срби*. Нови сад, 1999, 11-12.

През **1598 г.** е обезглавен **св. Варлаам, архиепископ Охридски**[17], а през **1659** г. османците обесват в град Бруса **сръбския св. патриарх Гаврило**[18]. След като се завръща от Русия с богати дарове от цар Алексей Михайлович (1645-1676), главата на Сръбската църква е обявен от турските власти в държавна измяна. Патриархът е подложен на жестоки изтезания, а отказът му да приеме исляма води до неминуема екзекуция. През **1670 г.** е убит противопоставилият се на масовите помохамеданчвания на родопски българи **св. Висарион, епископ Смоленски**[19]; през **1737** г. в София е обесен отказалият да приеме религията на поробителите **самоковски митрополит Симеон**.

След 1737 г. свещеномъчениците са изключително монаси. Низходящата йерархичност на българското и сръбското мъченичество непряко показва, от една страна, че по време на османското робство високите постове в йерархията на Вселенската патриаршия са били заемани предимно от гърци, а от друга – че висшият и среден православен клир е бил в тясно сътрудничество с Високата порта.

В разрез с внушените от фолклора, художествената литература и светска историография „хоризонти на очаквания", краткият преглед на славянските мъченици, активно съпротивявали се срещу исляма, показва редица „изненади". Като цяло впечатляват сравнително малкото на брой църковноутвърдени светийски култове от епохата на османското владичество на Балканите. Сред запазените култове относително голям дял представляват „чистите" мъченици, които загиват поради отказ да приемат исляма или

[17] Стоянов, Маню. Български светии и мъченици от епохата на турското владичество. – В: *Църквата и съпротивата на българския народ срещу османското иго*. С., 1981, с. 171.

[18] Павловић, Леонтије. *Култови лица код Срба и Македонаца*. Смедерево, 1965, с. 207.

[19] Стоянов, Маню. Български светии и мъченици от епохата на турското владичество. – В: *Църквата и съпротивата на българския народ срещу османското иго*. С., 1981, с. 171. Спрямо историчността на св. Висарион, епископ Смоленски съществуват съмнения.

приелите и отказали се от вярата в Аллаха християни. Съществува голяма количествена и типологическа диспропорция между канонизираните български и останалите южнославянски светци. В сръбско-черногорската агиография преобладават светците, които активно се противопоставят на турските поробители, а в българо-македонската – жертвите на исляма.

Не са запазени жития и служби на възпети във фолклора и литературата християни, които са се съпротивявали на турските безчинства спрямо трети лица или цели народи като легендарния Балканджи Йово, воеводите – народни закрилници или борците за национално освобождение като участника във Велчовата завера игумен Сергий и априлския поборник поп Харитон, например. Освен смоленският епископ Висарион не е удостоен с църковна прослава нито един българин, съпротивил се на насилствените помохамеданчвания по време на султаните Селим I (1512-1520), Мурад III (1574-1595) и Мехмед IV (1648-1687). Не са канонизирани нито черногорските юнаци, които през XVIII в. начело с владиката Данило избиват своите сънародници-потурнаци, нито многобройните невинни жертви на политически насилия като баташкото клане (1876). Не е провъзгласен за блажен или светец и нито един българин католик, убит или измъчван от турците при потушаването на Чипровското въстание от 1688 г. или при други обстоятелства. Известно изключение представляват споменатите култове на княз Лазар, Милош Обилич, патриарх Евтимий и владика Петър I Петрович (†1830), както и на сравнително късно канонизираните Паисий Хилендарски, Софроний Врачански и дякон Игнатий.

РАЙМОН ДЕТРЕЗ
(ГЕНТ, БЕЛГИЯ)

„ЛУКАВИ ГЪРЦИ“ И „НАДМЕННИ БЪЛГАРИ“. БЪЛГАРСКИ И ГРЪЦКИ РЕЦИПРОЧНИ ПРЕДСТАВИ ПО ВРЕМЕ НА ЦЪРКОВНАТА БОРБА В ПЛОВДИВ ПРЕЗ 50-ТЕ ГОДИНИ НА XIX ВЕК

> При това, като ходеше владиката по конаците, устата му се отваряха с клевети да наклеветява ту г-на Георгаки Стояновича, ту г-на Салча Чомакова и ту Искра Кесякова и Павла Куртовича, а Гюмюшгердан и Цукалата, където да отиваха, думата им беше да хвалят владиката.
>
> *Константин Моравенов*

В старобългарския език, прилагателното *лоукавыи*, използвано самостоятелно, означавало дявола: „лукавият.“[1] От XVII век насам българите определят не само дявола като лукав, но и гърците.[2] В своята *История славяноболгарская*, завършена през 1762, Паисий подробно се спира върху лукавостта на гърците, изразявайки за първи път така ясно традиционната представа на българина за

---

1 **Цейтлин, Р.М.** и др., *Старославянский словарь (по рукописям X-XI веков)*. Москва: Русский язык, 1999, 319.

2 **Гандев, Хр.** *Проблеми на българското възраждане*. София: Наука и изкуство, 1976, 80-1.

гърците.[3] Вярно е, че в предисловието към *Историята* си, той не използва думата „лукави," но гърците безспорно са представени като такива. Те се явяват като „по-мъдри и по-културни", но също като „прехитри и горделиви"; те „отнемат от простите и грабят несправедливо". Систематически противопоставяйки на гръцките морални пороци български добродетели, Паисий характеризира българите като „прости орачи, копачи, овчари и прости занаятчии," които „в своя дом приемат и гощават всекиго и дават милостиня на ония, които просят от тях." Очевидно, Паисий не противопоставя само етнически общности, но социални класи и дори професионални групи: гърците са търговци и следователно и граждани, докато българите са селяни. За Паисий простите български селяни от нравствена гледна точка превъзхождат гърците. При това, той се позовава на най-висшата морална инстанция, Бог, който според него „обича повече простите и незлобиви орачи и овчари". Така при Паисий намираме българската представа не само за гърците, но и за самите себе си.

Макар че Паисий вероятно адекватно е изразявал мнението на селските маси за гърците, по-точно за погърчената търговска и занаятчийска дребна буржоазия в българските градове, през десетилетията, следващи появата на неговата *История*, отрицателното му отношение все пак е оставало доста нетипично. Социални напрежения и конфликти понякога придобивали етнически характер, но етническите различия били още доста несъществени. Българи и гърци в Османската империя по-скоро се чувствали свързани като православни християни и братя по съдба. В началото на XIX век, споделеният ентусиазъм за възпитателните и политическите идеали на Просвещението още допринасяли към взаимно разбирателство и сътрудничеството. Както убедително показа Надя Данова, представата на българската интелигенция за гърците била почти единогласно положителна до 1840-те години.[4]

---

[3] **Паисий Хилендарски.** *История славянобългарская.* София: Български писател, 1972, 41-5.

[4] **Данова, Н.** *„Взаимната представа на българи и гърци XV –*

Тогавашните гръцки автори възприемали българския национален характер горе-долу по същия начин като Паисий. Според *Обща география* на Д. Филипидис и Д. Константас българите били „прости, гостоприемни, благочестиви, физически силни, работливи, трудолюбиви, неуморни, спокойни и миролюбиви“, много други гръцки просвещенски автори били на същото мнение.[5] Едновременно обаче съществували и социални предразсъдъци от двете страни. Отрицателното отношение на българския селянин спрямо „лукавия грък“ имало своето (обратно) съответствие в градското/гръцкото презрение към „дебелоглавия“ (χοντροκέφαλος) български селянин – презрение, което изпитвал образованият гръцки гражданин в не по-малка степен и към своя сънародник – χωριάτης („селяндур“). Опозицията *село – град* обаче не бива да се абсолютизира. До късно през XIX век селяните се придържали към патриархалния си морал, докато по градовете преобладавала – в резултат на икономически и социално доста „селския“ характер дори на по-големите балкански градове – тъй наречената „чаршийска“ или „еснафска“ ценностна система, т. е. дребнобуржоазен морал със значителна патриархална закваска.[6]

Отношенията между българите и гърците почнали да се обтягат през 40-те години на XIX век в резултат на проникването на национализма сред гърците и българите. Гръцкото самоидентифициране с античната Елада и етническото присвояване на по същество християнската (и етнически немаркирана) Византийска империя разрушили православната общност и съответните общностни чувства.[7] Конструирането на гръцко национално минало

средата на XIX в.“ В: Данова, Н. и др. (ред.). *Представата за „другия“ на Балканите.* София, 1995, 183-4.

5 Данова, „Взаимната представа,“ 185.

6 Използвам думите *дребнобуржоазен* и *еснафски* чисто технически, без никакви пейоративни конотации.

7 Cfr. **Gounaris, Basil C.**, „Constructing and Deconstructing a Common Balkan Past in Nineteenth-Century Greece.“ – In: Raymond Detrez & Pieter Plas (eds): *Developing Cultural Identity in the Balkans. Convergence vs.*

водело и към възстановяването на старите византийски представи за българите като вековечните варварски врагове, както Паисий открил в българското минало вековечния гръцки (византийски) противник. Амбициозният гръцки национален проект, прочут като „великата идея" (μεγάλη ἰδέα), неминуемо влязъл в конфликт с българския национализъм в ранната му форма – църковното движение. Патриаршеското духовенство и гъркоезичната буржоазия все повече били възприемани от българите като асимилатори. Представата за „лукавия грък" сега се налагала и сред българската интелигенция. Прилагайки терминологията на Николай Аретов, бихме могли да кажем, че гръкът от „престижният друг" се превръщал в „другия-интригант."[8] Гърците от своя страна почнали да си представят българите като варварски и назадничави, оправдавайки по този начин пред себе си въжделеното надмощие над тях. Допълнително, българите били и заподозрени в съучастие в руските панславистични планове, които заплашвали „великата идея."[9]

* * *

Такива се очертават в общи линии представите, които българите и гърците създавали един за друг по време на „църковната борба." В тази статия искаме да изследваме до каква степен тези общи и доста абстрактни представи съвпадат с представите, създадени за конкретен противник в конкретен политически, социален и – ако щете – етнически сблъсък. Като примерен случай избрахме представите на българите и гърците едни за други в две книги, респективно гръцка и българска, отнасящи се към църковната борба в Пловдив през 1850-те години.

Брошурата *Българославянската банда и триумвиратът ѝ*, написана от Георгиос Цукалас (Цукалата) и излязла през 1859 в Ца-

Divergence. Frankfurt am Main, 2005, 195-212.

[8] **Аретов, Н.**. *Националната митология и национална литература*. София, 2006, 49.

[9] **Данова**, „Взаимната представа," 186.

риград, се занимава предимно с водачите на „българската партия“ в Пловдив.[10] Изглежда, че е имало конкретен повод да се напише тази книжка. Като имплементация на мерките, предвидени в обявения през 1856 г. ферман във връзка с равноправието на милетите (*Ислахат фермanъ*), в Пловдив както и в другите епархии на митрополита било възложено да се образува 12-членен смесен събор (в чийто състав влизали духовници и светски лица), който да гласува проект на статутите за църковното управление. Навсякъде тази инициатива водела към напрежение между застъпниците на по-голямо лаицизиране на милета и тези, които предпочитали духовенството да запази властта си. В Пловдив и в много други български градове конфликтът се усложнявал още повече в резултат на съперничеството между българската партия и „гръцката“, която подкрепяла митрополита и позициите на духовенството. Статутите, предложени от митрополита Хрисант, били отхвърлени от българските представители, които предложили свой собствен, по-радикален проект. Впоследствие те били обвинени от Хрисант в опит да внесат в статутите си „френски,“ т. е. републикански или революционни принципи. Одринският валия, отговарящ и за Пловдив, разследвал случая, но не намирал компрометиращи българите факти. Тогава българската партия настоявала Хрисант да бъде наказан заради клевета и отстранен от пловдивската епархия. С тази цел представители на българската партия прекарали дълго време в Одрин и в Цариград и на края успели. Хрисант бил осъден от османския върховен съд през септември 1857.[11] Главните инициатори на съдебното дело, Салчо Чомаков, Георги Стоянович Чалъков и Павел Куртович Чалъков, са същите, които Цукалас в брошурата си окачествява като „триумвирата,“ т. е. водачите на „българославянската банда.“ Очевидно, книгата на Цукалас е опит да се отмъсти за Хрисант и да го реабилитира. Неслучайно вто-

[10] **Τσουκαλᾶς, Γ.** Η *Βουλγαροσλαβικὴ συμμορία καὶ ἡ τριανδρία αυτῆς. Κονσταντινούπολις,* 1859.

[11] **Ников, П.**. *Възраждане на българския народ. Църковно-национални борби и постижения.* София, 1971 [1920], 131-2.

ра и трета глава съдържат обширна възхвала на Хрисант, който е представен като мъдър човек и благотворител, обичан и уважаван от паството си и сравняван с Мойсей.[12] Във втората половина на книгата Цукалас подробно разказва и за събитията около митрополитския събор, за делото против Хрисант и за отстраняването му от Пловдив.

Другата книга, завършена през 1869 г., е *Паметникът за пловдивското християнско население в града и за общите заведения по произносно предание*. Тя представлява един вид инвентар на къщите, притежавани от православни християни, и на православни църкви и училища в Пловдив.[13] Нейният автор, Константин Моравенов, нотариус по професия, дава обилна информация за собствениците на споменатите къщи – българи, гърци и гудили (погърчени българи), за народностното им съзнание и за частния им живот.[14] Цукалас и Моравенов са се познавали един друг, познавали същите лица в Пловдив и били свидетели на същите събития, които и двамата описват от своите крайно националистически гледни точки. Освен това, двамата проявяват и същата непреодолима склонност към клюки и клевета.[15] Христо Кесяков,

[12] **Τσουκαλᾶς,** *Η Βουλγαροσλαβική συμμορία,* 13-23.

[13] **Моравенов, К.**. *Паметник за пловдивското християнско население в града и за общите заведения по произносно предание.* Пловдив, 1984.

[14] За гудилите, вж. **Detrez, R.**. „Relations between Greeks and Bulgarians in the Pre-Nationalist Era: The *Gudilas* in Plovdiv." – В: Tziovas, D. (ред.) *Greece and the Balkans. Identities, Perceptions and Cultural Encounters since the Enlightenment.* Aldershot: Ashgate, 2003, 30-46.

[15] Всичко това не пречи обаче на български и гръцки историци да смятат информацията, предоставена от Моравенов, респективно Цукалас, като достоверна. Гръцкият историк К. М. Апостолидис нарича Моравенов „лъжлив и променчив историк" (с. 334), но безрезервно цитира *Българославянската банда.* (**Αποστολίδης, Κ. Μ.**. *Ητῆς Φιλιππουπόλεως ἱστορία. Ἀθῆναι,* 1959). Николай Генчев пък мисли, че брошурата на Цукалас „пресдставя националното възраждане на този град като историческо мародерство" и „не е плод на историческо търсене, а публицистична реакция срещу естествената еволюция на

който бегло отразил книгата на Цукалас като източник на информация за църковната борба в Пловдив, смята, че *Паметникът* на Моравенов всъщност е отговор на памфлета на Цукалас:

> Десет години след обнародване хулната книжка на Георги Цукала, скромния родолюбец Константин Душко Моравенов привръшва спомените си (Паметника си) за г. Пловдив, издадени от Пловдивската община преди няколко години. Той заслужено отплаща на големия българомразец за голословните му хули и просташки ругатни срещу Пловдивските български първенци и народни водачи.16

Цукалас не споменава Моравенов в книгата си, но Моравенов на две места в своя *Паметник* рисува злобна картина на живота и делото на Цукалас.[17]

Георгиос Цукалас бил родом от Закинт, един от Йонийските острови, които тогава образували британски протекторат. Преместил се в Пловдив през 30-те години и станал главен учител в пловдивското централно гръцко училище. Според Моравенов, той бил „препоръчан от фенерското гръцко духовенство с цел да изпогърчи светът“. Скоро се оказало, че бил неподготвен за даскалската работа и „причинил ужас на гражданите с шарлатанарията си.“[18], Щом разбрали с какъв човек имали работа, чорбаджиите спрели да го поддържат. Моравенов смята, че Цукалас бил „естествено, интригантин и лош человек,“ който „търсеше като всякой грък средство, опростимо и неопростимо, да се е обогати.“ „Лукавият грък“ решил да се ожени за млада „болярска“ девойка

историческия процес“, а смята, че „процесът на побългаряването на Пловдив е засвитетелствуван отлично“ в *Паметника* на Моравенов, а за (Генчев, Възрожденският Пловдив, 12.)

16 **Кесяков, Хр.**. „Побългаряване на Пловдив (гръцка преценка),“ *Пловдивски общински вестник,* 123, 22 октомври 1932, 2-6, цитат на с. 5.

17 **Моравенов**, *Паметник*, 25-7, 58-61. Всички цитати са взети от там, освен ако се посочва иначе.

18 **Моравенов**, *Паметник*, 165.

БАН - Институт за литература БИБЛИОТЕКА

– „мома една на майка си", която не се била омъжила дотогава, понеже била сляпа с едно око. Моравенов е на мнението, че Цукалас я взел поради богатата зестра, която очаквал. Оказало се, обаче, че Цукалас „като чужденец" не знаел, че тъщата му не била заможна. Все пак се надявал да „източи нещо от старата" или от родните й. Накрая получил само част от единствената ѝ къща. Тъщата му била принудена да продаде друга част за, да плати зестрата. След това Цукалас помогнал на зетя си „с неправда да присвои чичовата си къща." Биел и плашел „ката ден" двете бабички, които повече от двайсет години живеели във въпросната къща. „Елена се помина и я закопаха с милостиня", ни осведомява Моравенов, „а Василики се търкаля по харемите за един хляб, че от кахър падна на пиянство."[19] В резултат на разни конфликти с роднините и/или с училищните надзиратели, Цукалас бил принуден да напусне Пловдив и за известно време да стане гръцки учител в Сливен. След като се върнал в Пловдив, той се съединил със застъпниците на „великата идея," между които Костаки Панайотопуло и Михалаки Гюмюшгердан. Те се стараели „да прогонят владиката Никифор и да го заместят с друг, когото да имат под мигновението си, и да ги храни и обогатява от къркъма на народа ни, или да докарат Никифора на състояние да го доят", Цукалас злоупотребявал с британското си гражданство, като молел английския консул в Одрин да помогне на Костаки Панайотопуло да си възвърне една голяма сума пари от един пазарджийски бей. След като сумата целесъобразно била преписана на името на Цукалас, последният присвоил парите и приятелят му „до нине скита по чуждо беден." После, Цукалас успял да усвои огромни недвижими имоти – един хан, ливади, полета, гори, една мелница и тям подобни – от един турски благородник. През 50-те години той давал с кирия къщата си в Пловдив и живеел в чифлика си. Там принудил селяните с ангария да построят нова църква, която да бъде църквата на нова енория. „И откакто хиляди интриги и клевети употребил, за да не въведе езикът български в черк[в]ите на градът, той на неговата черква чете

[19] **Моравенов**, *Паметник*, 85.

понякогаш на български, за да повлече народът да му носат пари, а той да се обогатява и да ги псува.“ Моравенов отпраща читателя си към списанията на Цукалас за „да види какъв ст[р]ашен гонител на българский народ бил“. Ако се направи „цукаловото описание“ по подробност, заключава той, „трябва да стане особна книга, която ще се напълни от гнусни събития.“[20]

В *Паметника* на Моравенов се споменават безброй гърци и гудили, които проявяват същите морални пороци като Цукалас. Друг изключително подробен портрет е не на грък, но на гудилата Михалаки Гюмюшгердан.[21]

Прадядото на Михалаки Гюмюшгердан бил българин, родом от малкото балканско село Бойково. Моравенов на няколко пъти с известно злорадство напомня за фамилното му име „Калмукоглу.“ Бащата на Михалаки, Атанасаки, търсейки друго име, заменил Калмукоглу с Гюмюшгердан – прякор, който му дали турците в Анадола. Според Моравенов, Атанасаки бил „страшен интригант“ и „предател.“ Членовете на абаджийския еснаф до такава степен го мразели, че веднъж го викнали да го съдят, та „рукнали всички да го хвърлят от горнийт, на Куршум хан, кат до доле.“ Той дошъл „до такава оскудност, чтото едвам хранеше семейството си“, но се въздигнал, след като омъжил трите си дъщери за заможни мъже.

Михалаки бил най-големият от тримата синове. Докато бил момче, „той се вертеше на бащината си одая, (...) да лъже заимниците, колчем търсиха баща му.“ След като зетят му Тома станал абаджибашия, Михалаки „прилепил се при работата на зетя,“ но след като сватът му Георги Тончевич бил избран за абаджибашия, Михалаки „искал да отритне зетя си и да се прилепи при новийт абаджибашия,“ но последният „го отблъснал“, защото „познаваше, че ако го приимаше, двойна пакост щеше да му стане – едно, че ще му копай паданието, и, друго, че щеше да му краде и злоупотребява“. Тогава „лукавийт гудила Михалаки“ „въздигнал с Георгия една давия“ и успял да го разори „с едно такъво падание, гдето се не чу

20 **Моравенов**, *Паметник*, 61.

21 **Моравенов**, *Паметник*, 97-103.

и не видя." След това пак се обърнал към Тома, който „или не мислел дълбоко, или от невинност, или от деликатност да не остави шурей си", прибрал него и двамата му братя. Обаче, „Михалаки заедно с службата си копаеше и гробът на Тома, който не закъсня да падне в него." Тогава Михалаки станал абаджибашията, но скоро след това „заборчляса[л] до уши," а държавните пари, които успял да вземе „се изгубиха като капка в реката." През 1853 година османските власти го хванали на тясно заради злоупотребите му, но той пак успял да се измъкне „с разни лъжи". Меджлисът дори го назначил като „градски надзирател" към мемурина[22], който отговарял за доставките на абени дрехи за османската армия. Като такъв, преструвайки се, „че уж не гледа," „лукавийт Михалаки бележеше и пущаше" злоупотребленията. След като се натрупали, той се явил на мемурина, а „като го издои добре, предаде злоупотребленията, та му подложи една карпузева кора, такава, гдето се не чу и не видя".

В сътрудничество с пловдивския мютесарифин[23] и с митрополита Хрисант – когото Моравенов обича да нарича „Тартюф" – Михалаки имал възможност „да дои и да стриже овците до кокал." След това, „лукавийт Калмук" омъжил брата си за дъщерята на Салчо Чомаков (един от водачите на българската партия, на когото ще се върнем по-нататък), „и така присвои и Салча да мълчи." След това почнал „да дава мокра вълна на селянките с ока и да иска сух шаяк". Като се оплакали жените на митрополита, той им отговорил (на турски), че нямал да си развали отношенията с голям човек заради едни „дебелоглави" българки. „И така раз[от]идоха се жените с плач и остана Михалаки да ги съблича, както си ще." Моравенеов изброява още няколко други, подобни случаи, в които Михалаки изнудвал селяните. Той успял да присвои голяма част от наследството на митрополита Никифор, не само недвижимите му имоти, но и покъщнината му. Подобно се случили и с наследството на поп Серафим. Последният се обогатил във Воден,

---

22 Османски чиновник.

23 Османски областен управител.

взимайки от невежия народ пари за аязми, лъжливи чудотворения и муски за болести, а когато го изгонили, намерил убежище при Михалаки. След смъртта му – една разклатена стена паднала въз попа и го убила – Михалаки прибрал наследството му. Михалаки протежирал и игумен Никодим, изгонен от манастира си поради незаконно усвояване на приходите, и след смъртта му взел голяма част и от неговото наследство. Михалаки успял да „подои и дяда си владика“ Хрисант. По този начин, саркастично заключава Моравенов, „Калмук Михалаки“ станал днешният Михалаки Гюмюшгердан.

Известно е и от други извори, че Михалаки Гюмюшгердан бил алчен човек, който експлоатирал и изнудвал хиляди селяни в Родопите и в казанлъшко. В Родопите дори избухнало въстание против него. Част от богатството му наистина произлизало от спекулации с недвижими имоти в пловдивско. Но освен това Михалаки бил един от най-изтъкнатите личности в икономическия живот в Пловдив и може би в цяла България през XIX век.[24] Той създал голяма компания, която носела неговото име, с представителства в Цариград, Виена, Лондон и Букурещ. Той построил една от първите текстилни фабрики в България и внасял машини за нея от Австрия и Англия. Никое от тези постижения не се споменава от Моравенов. Той изтъква изключително отрицателните черти на Гюмюшгердан, с които той, както и със своите заслуги, впрочем не се различавал съществено от българските си колеги – търговци и фабриканти по това време.

Нека да разгледаме сега как Цукалас представя българите в своя памфлет *Българо-славянската банда и триумвиратът ѝ*. Няма съмнение, че неговия поглед споделяли повечето гърци и гудили в Пловдив, които били еднакво негативно настроени срещу българското църковно движение. Според Цукалас нямало проблеми с

[24] **Тодев, И.** *Кой кой е сред българите XI-XIX в.*. София: Анубис, 2000, 78-80. За пълен обзор на впечатляващата роля на Михалаки Гюмюшгердан в българския икономически живот през XIX век, вж. **Тодоров, Н.**. „La coopération bulgaro-grècque dans le domaine du développement économique aux XVIIIe-XIXe siècles.“ – В: *Society, the City and Industry in the Balkans, 15th-19th Centuries*. Aldershot, XII, 13-6.

българите в Пловдив, докато не се преместват в града българските бегликчии от Копривщица. Първоначално те гладко се интегрирали в пловдивското гъркоезично общество. Синовете им обаче следвали в чужбина и били излагани на вредни влияния.[25] Българите станали „надменни" (ἀγέρωχος, ὑπεροπτικός), както обича да се изразява Цукалас – качеството на непокорния в очите на другите. За Цукалас най-големият „размирник" сред българите бил Найден Геров. От 1848 г. нататък той заразявал Атанас Чалъков и Стоян Чомаков със своята пропаганда за възстановяването на българския език и за отстраняването на гръцкото духовенство. Запалени от Геров, те почнали да разпространяват неговите идеи за българската народност в Пловдив и в околните малки градчета, надявайки се на протекцията на Русия. Те денонощно чакали „внушението от север да оживи всичко". Геров твърдял, че българските народ и език бивали потискани от гърците и на ръба на пълно замиране. Той предсказал обаче, че след десет години гръцкият език щял да изчезне от Пловдив. Българославянската банда, подстрекавана от Геров, постепенно ставала по-влиятелна и настоявала българите да имат своите училища и църкви. С тая цел, тя се опитвала да манипулира и митрополитите и в някои случаи успявала.[26]

Цукалас обръща специално внимание на връзките на Геров с Русия. Той изтъква, че Геров е дошъл в Пловдив от Одеса и че бил назначен като руски консул, което му давало възможност безнаказано да работи против гръцките език и духовенство.[27] Геров предполагал, че „бедните гърци никога не биха смели да дигат глас против неговото влияние, а щели винаги да си навеждат главите."[28] Цукалас също отбелязва, че българите пишели своя език с гръцки букви, докато не научили кирилица от книгите, внасяни от Русия.

Освен на Найден Геров, *Българославянската банда и триумвиратът ѝ* съдържа и пространните биографии на тримата вода-

---

25 Τσουκαλᾶς, *Η Βουλγαροσλαβικὴ συμμορία*, 12, 14, 19, 22-3.

26 Τσουκαλᾶς, *Η Βουλγαροσλαβικὴ συμμορία*, 24-6, 40-1.

27 Τσουκαλᾶς, *Η Βουλγαροσλαβικὴ συμμορία*, 54-5.

28 Τσουκαλᾶς, *Η Βουλγαροσλαβικὴ συμμορία*, 45.

чи на „българската партия,“ тъй наречения „триумвират“ – Салчо Иванов Чомаков, Георги Стоянович Чомаков и Павел Куртович Чалъков – и на някои второстепенни членове на „бандата“.

Салчо Чомаков бил братът на Д-р Стоян Чомаков, известният представител на пловдивските българи в Цариград. Салчо се обогатил като джелепин в Копривщица и се преместил в Пловдив през 1842 година. Благодарение на връзките си и на подкрепата на брат си Стоян, той се сдобил с правото да търгува с Европа, Индия и Персия. След това бил назначен като милет векил (народен представител) при османските власти. Използвайки добрите си отношения с великия везир, уредил да му бъде възложена доходната функция на събирач на таксите върху добитъка (беглик) и върху ориза и абата. Чрез женитби, той се сродил с Йоаким Груев и с Гюмюшреданови.[29]

Според Цукалас, Салчо Чомаков в началото бил прост жител на Копривщица. След като се установил в Пловдив със семейството си, той искал да прогресира и да влезе „в средата на прочутите граждани“. Затова се държал скромно, „приемайки обичаите на града и оставяйки селските си носия и език“. „Скривайки своята насилствена и надменна природа“, той успял да бъде поканен да участва в работата на градския съвет. Назначен бил като градски милет векил, а след това и като бегликчия, макар че по-рано бил „прост саяджия“ (броец). Като такъв успял „по всякакви начини да се обогати и да стане влиятелен сред простия български народ“. Тогава хвърлил маската си и показал истинския си образ. Той бил „варварски и зверски, по характер надменен и високомерен към другите, ненаситен и крадлив, имал каменно и неумолимо сърце, насилствена и нечовешка природа, бил твърдоглав и тщеславен, готов да жертва всичко за да удовлетвори неутолимата си алчност“. Скоро станал водач на триумвирата и вплел и брат си д-р Стоян Чомаков в интригите си.[30]

---

[29] **Генчев, Н.**. *Възрожденският Пловдив*. Пловдив, 1981, 79-80; **Тодев**, *Кой кой е*, 297-8.

[30] **Τσουκαλᾶς**, *Η Βουλγαροσλαβική συμμορία*, 31-2.

Моравенов споменава д-р Стоян Чомаков само веднъж и то съвсем накратко, обяснявайки че „[и]сторията ще облече името на тоя достоен мъж с приличните хвалби, че моето слабо перо не е достойно да опише за него, затова ограничавам се до тия думи."[31] Стоян Чомаков бил възпитаник на прочутото училище на Теофил Каирис на остров Андрос и следвал медицина в Париж. Той бил назначен като околийски лекар и открил първата аптека в Пловдив. Д-р Чомаков бил противник на Хрисант и се опитвал да съедини и българските общности извън Пловдив против митрополита. През 1858 г. бил избран като български представител в патриаршеския съвет. Д-р Чомаков играл още по-важна политическа роля през 60-те години, след излизането на брошурата на Цукалас.[32] Но за Цукалас били достатъчни постъпките на д-р Чомаков през 50-те години, за да стигне до заключението, че той бил „интригант и ужасен човек", който „като лекар посещавал много къщи и заедно с лековете си разпространявал и отровата на идеите си". Работел денонощно за българославянската банда и сеел неспокойствие в Пловдив и в съседните градчета. През деня аптеката му била „истински бордей," залят от членовете на бандата, които непрекъснато обикаляли улиците и площадите, търсейки „глух или ням, глупав или прост, за да го мъкнат в този бордей и там да го научат и да го фанатизират". През нощта пък къщата на д-р Чомаков била „ съзаклятническо място."[33]

Вторият член на триумвирата, за когото Цукалас подробно информира читателите си, е Георги Стоянович Чалъков. Чалъковите били относително стар и важен род в Пловдив. И те, както много други видни пловдивчани, произлизали от Копривщица. Бащата на Георги, Стоян, се установил в Пловдив в 1793 г. Георги учел в търговското училище на остров Халки, недалече от Цариград. Той станал джелепин и чифликчия. През 1858 г. бил избран

---

31 **Моравенов**, *Паметникът*, 112.

32 Повече за д-р Стоян Чомаков в **Тодев, И.** *Д-р Стоян Чомаков (1819-1893). Живот, дело, потомци.* Т. 1-2, София, 2003.

33 **Τσουκαλᾶς**, *Η Βουλγαροσλαβικὴ συμμορία*, 61-2.

в смесения събор, който трябвало да проведе реформите в църковното управление. През 1868 г. станал представител в Османския държавен съвет и следователно играел важна роля в основаването и управлението на Българската екзархия.[34]

Портретът на Георги Чалъков, която Цукалас рисува, разбира се е изпъстрен с оскверняващи подробности. Георги бил „потомък на незначителния род на Тзаликовците“. След като завършил образованието си в Цариград, той се върнал в Пловдив, „където спечелил любовта и благосклонността на гражданите“, държейки се встрани от политиката и занимавайки се само със семейните си работи. Обаче, подстрекаван от авантюристичните си братовчеди Стоян и Атанас Чомакови, „които напълнили главата му с грамадна надменност“, той променил начина си на живот, започнал да ходи на събранията на градския съвет, за да се бърка в обществените работи и за да „упражнява влияние и сила“. Смятал за необходимо „всеки да навежда главата си пред думите му“. По този начин „предизвикал подигравките и отвращението на гражданите, вместо предишните любов и благосклонност“. Той успял да бъде избран за представител на пловдивските граждани при Патриаршията в Цариград, но се изложил с поведението си пред самия патриарх.

„Повлечен от интригантите и отстъпвайки на лукавите им предложения като няма риба“, Георги плътно влязъл в българославянската банда и станал вторият човек в триумвирата. „Наслаждавал се в бленуванията на въображаемото българско учение, което се състояло във въвеждането на чудовищния българославянски език и изгонването на гръцкия клир и езика, с който бил възпитан и образуван“ и който, според Цукалас, „позволявал и на този господин да се отличава по поведение от дебелоглавите българи и да влезе в обществото на почитаните.“[35]

---

[34] **Генчев**, *Възрожденският Пловдив*, 79; **Тодев**, *Кой кой е*, 293-4.

[35] **Τσουκαλᾶς**, *Η Βουλγαροσλαβικὴ συμμορία*, 35-6. Последната бележка е особено интересна, тъй като ясно показва функцията на гръцкия език като социален, а не етнически отличителен белег.

Третият член на триумвирата бил Павел Куртович или Павел Вълков(ич) Чалъков.[36] Той почнал кариерата си като търговец на коприна в Дамаск, но банкрутирал. Върнал се в Пловдив, където се оправил финансово. Не само в очите на злонамерения Цукалас той бил „от онези представители на фамилията, които повече разходват, отколкото трупат богатство. Семейната хроника и пловдивските мемоаристи го рисуват като почитател на женската хубост и не особено коректен ктитор на Араповския м[анасти]р.[37] Въпреки това, Павел Куртович бил виден представител на българската общност в града. Като един от дванадесетте членове на смесения събор в епархията се противопоставял на митрополита Хрисант.

Моравенов в *Паметника* не споменава за нито един от пороците на Павел Куртович, но Цукалас в *Българославянската банда* ни предлага една особено пространна и цветиста биография. Според него, Павел обидил брат си Вълко Куртович (познат като Малки Вълко), заради което последният го заточил в Сирия. Там Павел извършил разни престъпления – ние сме осведомени само за банкрута му, което всъщност не е престъпление – и изкарал известно време в затвора. След като бил освободен, той се оженил за една честна, млада жена по име Граматики, която го покровителствувала. След като починал брат му, Павел се върнал в Пловдив и почнал отново да търгува. С подкрепата на османския управител на града той се обогатил и похарчил много пари за идването на жена си и сина си от Сирия в Пловдив. Скоро след това, обаче, разлюбил жена си и „нечовешки" я изпъдил от къщата си. Гражданите и приятелите напразно се опитвали „да омекчат зверството му и да превъзмогнат твърдоглавието му и безсърдечието и го убеждавали да вземе обратно жена си". Той поискал и получил разрешението от Великата черква да се разведе при условие, че платил обезщетение на жена си. Тогава Павел убедил самия Цукалас

---

[36] Турската дума kurt значи „вълк," така че Вълкович е превод на Куртович.

[37] **Тодев**, *Кой кой е*, 293.

и Михалаки Гюмюшгердан „чрез подли и лицемерни изрази на покаяние“ да посредничат при братята Георгиади да му дадат сестра си Елени за жена. Павел, който бил похарчил всичките пари, които печелил с магазина си, със зестрата платил обезщетението на Граматики. „Добросърдечната Елени, нежно обичаща майка на три деца“ трябвало да понася своя „непоносим и отвратителен съпруг“. След няколко години Павел отново потънал в дългове; злоупотребленията и скандалите го преследвали в резултат на „безсрамната му дързост“. Когато се появила българославянската банда, той като „възроден родолюбец“ влязъл в нова фаза на живота си. И в това качество добре се грижел за себе си. Чрез „позорния си, ругателен език, крайното си безсрамие и отчайващо безразсъдно поведение,“ той прогресирал в бандата и скоро станал член на триумвирата. Последният се превърнал в триглав Цербер, който „хапел без изключение всеки, който се отказвал да се съгласява или да допринася към осъществяването на целите им, или който не навеждал послушно главата си пред варварската и потискащата им ръка“. За да се добият до „въображаемата си държава,“ те „наклеветявали, злословели и злонамерено обиждали“ противниците си. Убеждавали „простия и невинен български народ“, че били много влиятелни, „напълвайки през това време бездънната си кесия.“[38]

Мимоходом, Цукалас окарикатурява и „слугата“ на триумвирата, Вълко Кесяков. Последният бил доведен син на Вълко Чалъков (Големи Вълко). Според Цукалас, очевидно набрал скорост, Кесяков „като касапско куче на пазара сложил опашката си между краката и чакал да му се случи някакъв кокал“. Той препоръчвал на триумвирата „прости и невинни селяни“, които били в нужда и по този начин „падали в паяжините им“, като взимал „като награда за усилията си кокошка или гъска, или малко олио, или яйца, или подобни неща.“[39]

Моравенов и Цукалас се занимават и с други особености в поведение на противниците си – особености, които се оказват

38 Τσουκαλᾶς, *Η Βουλγαροσλαβικὴ συμμορία*, 35-39.

39 Τσουκαλᾶς, *Η Βουλγαροσλαβικὴ συμμορία*, 39-40.

присъщи и на двете партии. Изключително чувствителна тема се оказва смяната на имената – български с гръцки и *vice versa*, понеже тя представлявала един вид публично изявяване на предпочитание към българската или гръцката нация. Моравенов разказва за сина на хаджи Анастас Чернев, който превел фамилното си име на гръцки и се именувал „Георги Мавриди." Янко и Димитър, синовете на бояджия от Чирпан, били „познати с гръцкото наименование, което [в]зеха, като се изпогудилиха 'Ιωαννης καί Δημητριος Βαφέας,' т. е. Янко и Димитър Вафеа (Бояджи[й]ски)."[40] Цукалас пише, че, сещайки се за славянския си произход, всички пруски българи почнали „една ужасна война" около (гръцките) си имена, към които тогава добавяли „легендарното окончание -ОВ" за да покажат славянския си произход.[41] Салтзос Иоану след „Българското възраждане" станал Салчо Чомаков[42], а брат му Иоанис Иоану – Стоян Чомаков. Георги Стоянович, Павел Куртович и другите членове на рода Вулкидис (Βουλκίδης) си избрали името Тзаликис (Τζαλίκις), което според Цукалас ясно показвало тяхната истинска природа, тъй като *τζιαλι* (от турското *çali*) значело „тръни и бодили."[43] Искрос Искру се отказал от бащиното си име Вулкидис и приел името Вулку, а накрая се именувал Искрос Кесяков. Константин Ранов първо се казвал Раноглу, след това Ранос, след това пък Ранидис, и на края Ранов.[44]

Друг важен избор, който трябвало да направят пловдивчаните през XIX век, бил на кой език да възпитават децата си – на гръцки или на български. Много съвременници на Моравенов

---

40 **Моравенов**, *Паметник*, 70.

41 **Τσουκαλᾶς**, *Η Βουλγαροσλαβικὴ συμμορία*, 53.

42 **Τσουκαλᾶς**, *Η Βουλγαροσλαβικὴ συμμορία*, 31.

43 **Τσουκαλᾶς**, *Η Βουλγαροσλαβικὴ συμμορία*, 54. Турската дума *çali* всъщност значи „храст," но името Чалъков по-вероятно произлиза от *çalık*, което значи „сакат, парализиран." В двата случая е любопитно защо един „новороден" български патриот, който иска да смени гръцкото си име, избира турско име с такова не особено ласкателно значение.

44 **Τσουκαλᾶς**, *Η Βουλγαροσλαβικὴ συμμορία*, 54

ни разказват в своите спомени за трудностите, които имали българските деца с изучаването на гръцкия език в училището и как били унижавани от гръцките си учители. Цукалас пък описва как Георги Чалъков в течение на две години „брутално и нечовешки“ принуждавал дванайсетгодишния си син, който знаел само гръцки, да изучава български. Като питали детето дали е българин, то отговаряло, че е грък, за което бивал подложен на „печалните наказания на фанатизма.“[45]

* * *

Представата за другия нерядко се оказва оръдие, което може да бъде използвано за осъществяването на политически цели. Едуард Саид демонстрира как „ориентализмът“ служи като инструмент на (пост-)колониални потискане, манипулиране и експлоатация.[46] Неговите наблюдения обаче са валидни не само на глобалното ниво на (пост-)колониалните отношения, но и на локалното ниво, където създаването на отрицателни образи функционира по същия начин като офанзивна или дефанзивна стратегия в ежедневното съперничество между социални групи. Така традиционният образ на „дебелоглавия“ български селянин, създаден от гъркоезичното градско население, помагал на поддържането отношения на експлоатация, дискриминация и социална разграничаване между градския икономически елит и селячество. Традиционният образ на „лукавия грък“, създаден от българското селско население, е израз на недоверие към и морално осъждане на този градски елит и представлява предпазваща стратегия, прилагана в контактите с него. В двата случая, представата за другия е и свързана с определена ценностна система – селския, патриархален морал и градския „чаршийски“ морал.

От двата текста, които разгледахме, личи, че по време на църковната борба в Пловдив през 60-те години на XIX век традици-

[45] Τσουκαλᾶς, Η Βουλγαροσλαβικὴ συμμορία, 34.

[46] Said, E. Orientalism. New York, 1978.

онните представи в общи линии са се запазили. Образът на „лукавия грък“ при Моравенов се зарежда с нови „факти.“ За Цукалас българите са все още „прости и невинни“, но се появил и нов вид българи, които той – а, имаме основание да предположим, и другите „гърци“ – възприемали като еднакво „лукави“, каквито българите си представяли гърците. Освен това българите се оказват „лукави“ по същия начин, както и гърците. Те са алчни, надменни, безсъвестни и т. н.. Стараейки се да ги спечелят за своята кауза, членовете на българославянската банда, според Цукалас, лъгали „простите и невинни“ българи по същия начин, както, според Моравенов „гърците“ ги примамвали да попаднат в „паяжините на гърцизма“.

„Другият“ е лукав, не защото принадлежи към друга етническа общност, а защото взима другата страна в църковната борба. Двамата автори описват противоположните политически идеи и респективните тактични ходовете, но не обясняват мотивацията на привържениците на тези идеи. (Излишно да добавя, че за опит за вживяване в гледната точка на противника изобщо не може да стане дума.) И за Моравенов, и за Цукалас каузата на другия е „блян“ или „фантазия.“ Всъщност респективните каузи се дискредитират, като се дискредитират самите им застъпници, а това става не с политически аргументи, но чрез създаването на една представа за тях, уплътнена с тенденциозно подбрани (полу)истини за частния им и/или професионален живот. Читателите са накарани да повярват, че причините за политическите становища и действия на „другия“ не се различават съществено от причините за порочното му поведение в личния и професионалния живот. Това, което движи противника и в политическите си действия, били също така лукавост, алчност, коварност и тям подобни.

Всъщност става дума за един вид информация, която ние, ако успеем да създадем нужната историческа дистанция, бихме нарекли клюки или клевета. Но и тези клюки и клевети са тясно свързана с определена ценностна система. Неслучайно вниманието се фокусира върху такива постъпки, които именно от гледната

точка на ценностната система заслужават порицание: сключване на изгодни бракове (своите, на децата и роднини), разводи, използване на роднински и приятелски „връзки,“ корупция, интригантство, нередовни финансови и търговски сделки, банкрути, и т. н. Фактът, че двамата автори прибягват към същите пороци, за да злепоставят противниците си и техните политически амбиции, показва, че взаимните представи вече не се определят толкова от опозицията село – град. Особено в професионалната сфера, клюките и клеветата засягат пороци, които не са присъщи на селския живот и патриархалния морал. Новата опозиция е между патриаршисти и (бъдещи) екзархисти. И едните, и другите са граждани, които принадлежат към една и съща социална и професионална среда и се придържат към същата „чаршийска“ ценностна система. За българите конфронтацията засилва още повече представата им за гърците като „лукави“, а за гърците българите изведнъж се оказват носители на многобройни, непознати им дотогава отрицателни качества, които Цукалас събира под общия знаменател „надменност“.

НИКОЛАЙ АРЕТОВ
(СОФИЯ)

„ИКОНОМИКАТА НА ЖЕНИТЕ“ В БЪЛГАРСКАТА СЛОВЕСНОСТ ОТ XIX ВЕК.

НЯКОЛКО СЛАВЯНСКИ ПРИМЕРА

Историческите сюжети са само един от пътищата за изграждане на националната митология, може би най-директният, но едва ли най-разпространеният. Редом с него съществуват и митични сюжети, които индиректно и иносказателно повествуват за съвременността, за близкото минало или за някакъв хронологически неопределен момент, за непрекъснато повтарящи се събития. Много често тези сюжети, натоварени с митично знание, са свързани с икономиката на жените. В известен смисъл индиректното въвеждане на сакралната истина е дори по-характерно за митологията.

Под „икономика на жените“ тук се разбира попадането на жени в общност, различна от своята. То може да става насилствено или доброволно, да бъде разглеждано като отнемане или отдаване от страна на колектива, което обаче може да се възприема като лична трагедия от обекта на отдаването. Насилието може да бъде към колектива като цяло или спрямо отделния индивид. Движението може да става по правилата за „търсене и предлагане“; в един момент една общност може да изпитва недостиг на жени като брачни

партньори и да се налага да компенсира липсата с внос отвън и т.н. Всички възможни варианти могат да бъдат ценностно маркирани и носят ясен митологичен смисъл.[1]

Всяка общност има свои **брачни правила**, които предписват кои бракове (което ще рече и кои форми на интеркултурен обмен, на интеркултурен диалог) са желани, възможни или недопустими. В основата на тези правила, които са тясно свързани с дефинирането на „своето“ и „чуждото“ и с вътрешната диференциация на „своето“, лежат разбиранията за това кое е полезно за общността.

С икономиката на жените може да се свърже и един по-личностен пласт от брачните и сексуалните отношения. Не само общността, но и отделният индивид (мъж или жена) може да изпитва затруднения при набавянето на брачен (сексуален) партньор, това може да го насочи към непривичен обект или към нарушаване на нормата (включително и в частта ѝ, която забранява връзките с близки сродници). Но този тип отношения са по-малко актуални за националната митология, те представляват интерес за литературата на Романтизма и след него. Сюжетите за сексуален партньор от същия пол принадлежат към още по-късни епохи и на практика все още почти липсват в българската словесност.

Появата на българския национализъм заварват отдавна наложената институция на християнския брак, която има формално ясна, но и донякъде разколебана по това време система от брачни правила. Тя следва каноните на православната църква, която определя допустимостта на брака според вярата и отсъствието на определена степен на роднинство. Несъмнено съществуват и някакви неписани социални правила, които определят някои връзки като нежелани или неравностойни. Църковната норма като че ли разрешава по-широк кръг от до-

[1] Това понятие несъмнено е във връзка с „размяната на жени“, за която говори Кл. Леви-Строс („Тотем и каста“) и много други антрополози и етнолози. Но тъй като в случая акцентът пада върху насилствена, а не доброволна размяна, а и тъй като се разглежда по друг материал, думата „икономика“ изглежда по-подходяща. Вж. **Леви-Строс, Кл.** Дивото мислене. Прев. Г. Меламед. Плевен: ЕА, 2002, с. 137 и сл..

пустими партньори – достатъчно е те да са православни и да не са близки роднини; традиционната норма едва ли е определяла всички православни, независимо от техния етнос, като еднакво подходящи партньори. Тук не е необходимо да се влиза в детайли като допустимата и препоръчителна възраст за сключване на брак, отношението към свещениците и монасите (монахините) като брачни и сексуални партньори и т. н. Най-общо казано, относително по-силни напрежения между двете системи (християнската и традиционната) вероятно биха могли да са свързани с допустимостта на предбрачните (в по-малка степен – на извънбрачните) връзки, както и с правилата, които определят разтрогването на брака и възможностите и задълженията за сключване на последващ брак, след смъртта на единия от партньорите.

Поради общото отслабване на църквата като институция, от една страна, и на разколебаването на традиционната норма под натиска на модернизацията, от друга, и двете норми са разклатени.[2] За отслабването на нормата свидетелстват и редица публицистични, документални, а и художествени текстове от епохата. Същевременно повествованията (митични, литературни, а в някаква степен – и фолклорни – „хубава мома род няма") проявяват по-голям афинитет към нарушената норма. Повествованията от епохата на ранния национализъм (не непременно пряко свързани с неговата поява и усилията за налагането му) се насочват към различни сюжети, които имат отношение към брачната (сексуалната) норма и особено нейното нарушаване. Забелязва се наличие на два типа автори. Единият е консервативно настроен и идеализира наличните правила (например Ил. Блъсков), другият – модерен, либерален, ляв – е склонен да я проблематизира. Това проблематизиране, което е най-ясно заявено в творчество-

---

Вж. напр. **Тодорова, О.** Эволюция христианских взглядов на смешанние браки (християн с мусулманами) в XV-XVIII вв. – *Bulgarian Historical Review*, 1991, № 1, p. 48-54.

то на Л. Каравелов[3], е по-радикално в отделни публицистични текстове и не така категорично – в белетристични.

Основното нарушение на нормата, от което се интересува национализмът, е бракът или сексуалната връзка с представител на чужд етнос. По-късно ще се появят сюжети за брак или връзка с неподходящ от идеологическа или социална гледна точка партньор.

Друго характерно за възрожденската литература нарушение е свързано не толкова с нормата, колкото с волята на лицата, които я олицетворяват – турски властници и гръцки духовници. Авторите на „Житие и страдания“, „Видрица“ и други творби и документи от това време охотно разказват за подобни случаи. По правило при тях волята на властника е представяна като тиранична и користна, затова на отхвърлянето ѝ се гледа позитивно. Близки до тях са многобройните повествования за сексуалните грехове на гръцки духовници, представяни негативно (негативното представяне на греха не е нещо абсолютно задължително за словесността от която и да е епоха).

При едно първо и крайно генерализиращо обобщение може да се направи следното предварително обобщение: Българската национална митология като че ли отстъпва от доминиращата църковна норма (според която, с някои изключения, всички православни представляват ендогамна група), като частично се връща към традиционната норма, според която потенциалните партньори трябва да се търсят в рамките на своя етнос. (Интересен, но със слабо присъствие във фолклора и книжнината е въпросът за другите православни славяни като потенциални партньори. Един

[3] Недвусмислено проблематизиране на традиционните правила вж. в: [Прочетете Шишковите теории и ги сравнете с действителността,] Знаеш ли ти кои сме, 1872. **Каравелов, Л.** *Съчинения*. Т. 5, С.: Български писател, 1985, с. 97-103. Най-категорично Каравелов проблематизира брачните правила в повестите, писани в Сърбия. Вж. **Аретов, Н.** Сръбските повести и разкази на Каравелов. – В: *Българско възраждане. Идеи. Личности. Творби.* Годишник. Т. 7. С.: Общобългарски комитет и Фондация Васил Левски, 2005, с. 56-63.

от любопитните предосвобожденски казуси е бракът на Л. Каравелов със сръбкинята Наталия, който е използван като аргумент за критиките на неговите противници.) Разглеждането на целия етнос като ендогамна група не е просто връщане към традицията, която поставя и други изисквания. То е същностен елемент от идеологията и митологията на национализма, който съзнателно бива изведен на преден план.

Многообразието на вариантите на сюжети, свързани с икономиката на жените, е значително.[4] От всички тези варианти българската национална митология (а и повечето други национални и въобще общностни митологии) избира няколко: Чужденец похищава или прелъстява наша жена, невярна чужденка прелъстява българин, бракът с чужденка (не непременно невярна) има печални последици, а причините му могат да бъдат игнорирани. Мотивът за похищаването на чужда жена, който по принцип има голям митологически потенциал, не е особено характерен за българската национална митология или поне присъства в по-слаба позиция. Сюжетът българин прелъстява чужденка се появява по-късно или поне е в слаба позиция през разглеждания ранен период. По-късно от него ще се развие митологемата за мощната сексуална потентност на българина, която едва ли е чужда и на другите етноси. Династическите сватби и браковете по политически причини обикновено се осмислят като варианти на някои от другите казуси – отдаването на своя жена на чужд владетел изглежда като похищение, а бракът на своя владетел за чужда жена – като прелъстяване или злонамерен заговор. Двата варианта на брак с „излишна" жена (била тя своя или чужда) не са характерни за ранната българска национална митология.[5]

[4] Вж. **Аретов, Н.** *Национална митология и национална литература.* С.: Кралица Маб, 2006, с. 59-60.

[5] Казусът с връзката на българин с чуждата жена, при който бракът е резултат от любов, а не и похищение, и тя се възприема като „излишна" за своя колектив, е познат от по-ново време. В някои случаи този казус може да се разглежда и като прелъстяване, като неговият субект може да бъде както мъжа, така и жената; прелъстяването може да е

* * *

Тук бих искал да разгледам два частни случая, два образа на жени в българската словесност от края на XIX в., които имат пряка връзка с икономиката на жените и интеркултурните взаимоотношения. И в двата случая няма да се занимавам с житейската достоверност на събитията (още по-малко с тяхната пикантерия), а с представянето им в различни текстове от епохата, благодарение на които може да се съди за манталитета на българското общество от края на XIX в. и за формите на интеркултурния диалог в него. При това ще се опитам да говоря не само за конкретното българско (или ако предпочитате – балканско) общество от конкретно време, а и за по-общите механизми, чрез които всяко общество мисли за чужденеца, за другия и различния. Първият е на една българка, омъжена за далматинец, която по стечение на обстоятелствата участва в Априлското въстание (1876) и е документирана в класическата книга на Захари Стоянов „Записки по българските въстания“ (1884-1892). Вторият е на една хърватка, която се включва в строителството на нова България. И в двата случая става дума не толкова за сексуални или брачни връзки между представители на различни етноси, колкото за други механизми, които маркират етнически чуждата жена като своя или пък отказват да го направят. И в двата случая зад избраните решения стоят някакви мотиви, които заслужават внимание.

Двата случая имат общ знаменател – жената е възприемана като чужда. Тя е попаднала доброволно в непривична среда, и в двата случая е в брачна или в (предполагаема) сексуална връзка с чужденец, който също доброволно е дошъл сред българите. И в

синхронно на възникването на връзката, а може и да ѝ бъде приписано пост фактум. Наблюдения върху подобни съвременни връзки между българи и полякини вж. в **Михайлова, К.** Българинът през погледа на поляците – стереотипи и среща на култури. – В: *Да мислим другото. Образи, стереотипи, кризи*. С.: Кралица Маб, 2001, с. 445-461. Подобен казус представляват и браковете между българи и руснаци (по-често – рускини).

двата случая става дума за „близки“ чужденци, за славяни. Съществуват, разбира се, и различия. Едната група чужденци са дошли всъщност в Османската империя и имат все пак не особено висок социален статус, докато другите са дошли в новоосвободена България и се радват на висок социален статус, на значителен престиж и известност. Отношението и към двете групи е динамично и преминава през сходно, но не идентично развитие. Далматинците в един момент сякаш стават „свои“, но след това жената като че ли отново започва да се възприема по-скоро като чужда. Хърватката и чехът от втория случай биват възприемани почти като свои, въпреки че те държат да подчертаят своята другост, а след това по-категорично биват представени като „чужди“.

ЕДНА „ДАЛМАТИНКА“ ВЪВ ВИХЪРА НА АПРИЛСКОТО ВЪСТАНИЕ

Захари Стоянов изгражда една сложна система за дефиниране на своето, на българското, на „народа“, в която участват етнически, териториални и други фактори. Важно място сред тях заема отношението към освободителното движение. За него „свои“ означава преди всичко участници в българските въстания. Оттук и „включване“ към своите на етнически чужди лица. Става дума за славяни, но не за руснаци, а за далматинци, работници в Белово, които се присъединяват към въстаниците. Те са малобройна, компактна група и може би и поради това са единствената група чужденци, представени положително. Но тяхното представяне е амбивалентно – те са „свои“ по революция, но едновременно с това и „други“, европейци. По сходен начин е представен и един немец – Албрехт. Всички те доброволно се включват в „хвърковатата“ чета на Бенковски и, за разлика от много българи, му остават верни почти до края. Едва когато става напълно ясно, че въстанието е окончателно разгромено, оцелелите далматинци решават да се предадат на властите и да се възползват от защитата на австрийските си паспорти. Един от тях (Стефо) е изгубил паспорта си и

остава с Бенковски и З. Стоянов.

Женските фигури не са много в „Записки по българските въстания“ и като цяло не стоят във фокуса на авторовото внимание. Единственото изключение е легендарната Баба Тонка – майка на революционери. Известно внимание е отделено и на Райна Княгиня (Райна Попгеоргиева), която ушива знамето в Панагюрище и го носи при обявяването на въстанието, а след това е хвърлена в затвора. От гледна точка на икономиката на жените особено интересна е една друга фигура. Тя всъщност е българка, омъжена за далматинец. Заедно с мъжа си тя се присъединява към четата на Бенковски и е единствената жена в нея. В началото отношението към нея е възторжено. Войводата гордо се разпорежда:

– Запиши, че днес, на 27 април, с нашата чета се присъединява и госпожата на Ив. Шутич, Мария Ангелова, родом наша българка, на която името ще остане записано в историята – каза Бенковски на мене тържествено, понеже знаеше, че държа бележки.

Мария Ангелова, или Йонка, млада жена на 17-18 години, е родом от Т. Пазарджик. Отдавна тя беше си свързала бохчата, готова за път, да върви с мъжа си Ивана Шутича.

[...]

– За госпожата да изберете най-добрият ат, който да бъде кротък – заповяда Бенковски.[6]

Всъщност още в началото фигурата е обрисувана не без известна дистанцираност и ирония:

Далматинците и немецът Албрехт, които и други път бивали въстаници в своето цивилизовано отечество, оживяваха нашата чета със своето присъствие. Мадам Мария, с ръкавици, с черно

[6] Стоянов, З. *Съчинения*. Т. 1. С.: Български писател, 1983, с. 408. Надолу Записките се цитират по това издание, като в скоби се посочва само страницата.

чадърче и с капела на главата, подскачаше по зелената трева, като че да беше излязла да се разхожда. (с. 411)

Може би не е излишно да се напомни, че за Захари, особено в този контекст, думи като „мадам", „чадърче", „капела" са недвусмислено стилистично маркирани. Няма съмнение, че при тези обстоятелства Мария е „чужда", по-трудно е да се разграничи доколко чуждостта ѝ се дължи на нейния пол, на брака ѝ с чужденец или на цивилизоваността ѝ. Най-вероятно и на трите фактора едновременно.

С настъпването на трудностите образът на жената променя. Някакво междинно състояние може да се открие в следния епизод:

Героинята ни, госпожа Йонка, на която досега съвсем не се слушаше гласът и на която бялото лице в разстояние на два дена бе заприличало на мъртвешко, като всяка къщовница жена, била си отделила настрани в дисагите още на Петрич две-три пити хляб и до половин ока сирене за черни дни [...] Но сега, когато подир малко щяхме да имаме хляб и крехка агнешка плешка, тя намерила за излишно да носи сухите кори, които и раздаде по малко на момчетата с малката си ръчичка, като нафора. Друга по-голяма добрина на госпожа Йонка и не трябва на тоя свят... (с. 446)

След това обаче на преден план излиза непригодността на „чуждата" цивилизована жена към ситуацията. Много от българите също не издържат, някои от тях дори бягат, но при „мадам Мария" неадекватността е по-отчетлива:

Черната рокля на героинята, която вървеше по крака както вървяхме всинца, понеже в това място не можеше да се язди, се закачаше от дърво на дърво, като скъсано сертме.

– Ох, майко, майко! За това ли си ме родила, да ходя с хайдутите! – викаше тя и се хвърляше през клонищата, като сърните! (с. 448)

Отново нейното поведение е изведено на преден план в един епизод, при който гладните въстаници ядат конско месо, опечено от мъжа ѝ:

Героинята ни Йонка дълго време държа в ръката си своя пай, слагаше го на земята, чупеше ръце и оплакваше горчивата си съдба, но като видя, че множество очи се устремиха към нейния къс, т.е. че имаше любители да го грабнат от ръцете ѝ, тя стисна черните си очички и глътна парчето от конски дроб като рахатлокум, а после заплака жално-жално, като че бе глътнала отрова. Нещастната! Тя се тръшна на чувала, който съдържаше нейната покъщнина, и там остана до заранта. (с. 451)

Накрая се стига и до окончателния срив, който всъщност въвежда не само промяната на отношението към „мадам Мария“, но и падението на част от въстаниците.

Горката Йонка беше заприличала в лицето на сянка. Тя не преставаше да моли мъжа си или да се върнат назад (в Белово?), което беше сън, или пък да я убие, за да се отърве веднъж завсякога от тия адски мъки. Хубавото ѝ бяло лице и малките ръчички бяха охлузени и надраскани като географически атлас, а за тънките ѝ дрехи не питайте. Те се развяваха отзаде ѝ като турска пандера [знаме – бел. Н. А.]. Час не минуваше да не пролива тя горещи сълзи. Но това нейно плачевно положение сякаш не беше в състояние да възбуди съчувствие и състрадание измежду нейните мустакати другари, измежду нейните братя по оръжие и страдание. Няколко фанатици-братя от четата, неосвободени още дебелите предразсъдъци, по свещено уж предание от старохайдушкия катехизис, че жената е пакостна твар във всяко юнашко предприятие, решили помежду си да убият нещастната мъченица, едничката българка, която се бе удостоила да стои под байрака на свободата!

[...]

Разбира се, че аз употребих всичкото си красноречие, за да ги отклоня от фактическата им постъпка. (с. 458)

Няколко неща трябва да се кажат по повод този фрагмент. Първо, тук за първи път след представянето ѝ Мария е определена като българка. Второ, очевидно Захари умишлено не е точен, когато казва, че тя Мария е „едничката", която е застанала под байрака.[7] С тези изречения авторът сякаш убеждава другите въстаници и за целите на убеждението забравя за Райна, за която е писа преди това; пак за целите на убеждението е използвана и българската етническа принадлежност, забравяна по-рано. Трето, необходими са доста уговорки за този „старохайдушкия катехизис", според който „жената е голямо зло за горските юнаци". Популярните фолклорни свидетелства като че ли не го потвърждават, от което следва че той или не е съществувал, или е цензуриран (или поне потиснат) от записвачите и съставителите на сборници... Четвърто, връчването на знамето в ръцете на Райна също предизвиква възражения, породени според Захари преди всичко от засегнати лични амбиции (вж. с. 364), но там за „старохайдушкият катехизис" не се споменава. От своя страна авторът използва „всичкото си красноречие", за да разсее предразсъдъците на своите другари; но каква всъщност е, според него, ролята на жената в революцията – да ражда, укрива и погребва мъжете (Баба Тонка), да шие знамената и да ги развява, когато това е безопасно (Райна Княгиня) и да раздава хляб „с малката си ръчичка" (Мария). Наред с често критикуваните от Захари вехти войводи, исторически лица като Филип Тотьо и Панайот Хитов, са изчезнали и фолклорните хайдутки:

Излязла е бяла Рада
на планина, на ройнина,

[7] Срв. „Важността на баба Тонка е още и в това, че доколкото ми е известно, тя е едва ли не единствената жена между българския народ, която е спомогнала най-много в бунтовническото движение." (с. 114) За Райна вж. с. 363-4.

та побила три байрака[...]
Провикнала са до три пъти –
събрала е триста души,
триста души отбор момци,
отбор момци, все юнаци.[8]

Тази песен е от Копривщица, публикувана е от Л. Каравелов - един от идолите на Захари, но в Записките не могат да се открият подобни фигури на жени.

ЕДИН ЕПИЗОД ОТ ЖИВОТА НА КЛОТИЛДА ЦВЕТИШИЧ В СОФИЯ

В началото се налагат някои пояснения за засегнатите лица, които имат своето място в културната история на България. Сведенията за Клотилда Цветишич са доста скромни. Тя е хърватка, която идва в София и става учителка, а по-късно (1881) и директор на Първа девическа гимназия.[9] Константин Иречек (1854-1918) несъмнено по-известна фигура – той пристига в България през 1879 г. на двадесет и пет години и веднага става главен секретар на Министерството на народното просвещение, след това министър, а накрая – председател на Учебния съвет и директор на Музея и Библиотеката. На 1/13 септември 1884 г. заминава за в Прага, където поема катедра в университета. Автор е на редица научни трудове, между които първата

[8] „Рада войвода изпитва дружината си“. Цит. по: *Вековно наследство*. Българско народно поетическо творчество. Отбор и характеристика М. Арнаудов. Т. 2, С.: Наука и изкуство, 1977, с. 442 и 779. Вж. още „Елена войвода улучва пръстен“ (пак там, с. 440), „Сирма войвода и сеймени“ (пак там, с. 510), „Бояна войвода възглавява дружина“ (пак там, с. 513), „Юначна Пена надвива хайдути“ (пак там, с. 515), „Пенка хайдути дарява хайдути“ (пак там, с. 517), „Гроздена войвода дарява дружината си“ (пак там, с. 510) и т.н.

[9] Вж. *Чужденци – просветни дейци в България*. Съставителство и редакция Ангел Пенев и Петър Петров. С.: Народна просвета, 1988, с. 417.

цялостна научна „История на българите“ (на чешки и немски език, 1876).[10]

Освен просветен деец К. Цветишич е и годеница на К. Иречек. Бракът обаче не се осъществява и с този факт е свързана историята, за която става дума тук. Очевидно не съвсем справедливо в България хърватката е запомнена преди всичко с този епизод от нейния живот. Той е представен доста обективно от Владимир Сис в бележките към изданието на писмата на Иречек:

[...] Клотилда Цветишич, хърватка от Загреб, свършила педагогика във Виена, учителка в Загреб, после учителка и директорка в първата Софийска девическа семинария (сега гимназия). Хората, които са я познавали, казват, че била сериозна жена и че дълго време се противила да приеме ръката на Иречек. Пред големите настоявания на Иречек най-после склонила да се сгодят, дала си веднага оставката и заминала за Загреб да се приготви за сватба и да чака там Иречек да дойде да се венчаят. Като се върнал от България в Прага, Иречек писал на Цветишич, че неговото семейство никак не позволява да се ожени за нея, но че той е готов да държи на думата си, ако тя настоява. Щом получила писмото, тя веднага без колебание отговорила, че престава да се счита негова годеница. Съпругът на нейната по-стара сестра проф. Майснек от Загребския университет без съгласието на Цветишич е ходил в Прага да се обясни лично с Иречек. Вследствие на това Иречек се намираше в такова угнетено и раздразнено състояние.[11]

До голяма степен около този епизод е центриран образа на учителката в съзнанието на съвременниците ѝ в България. Откри-

[10] Други трудове на К. Ичерек: „Книгопис на новобългарската книжнина. 1806-1870“ (1872), „Пътувания из България“ (1888), „Княжество България“ (1891), „История на сърбите“ (2 т., 1911-1918), „Държава и общество в средновековна Сърбия“ (4 т.1 1912, 1919) и др.

[11] **Сис, Владимир**. Кореспонденцията на д-р Константин Иречек с Марин Дринов. – *Годишник на Народната библиотека в София за 1923 г.* С., 1924. с. 280.

ваме го в дневниците на К. Иречек и в един особен текст на Васил Попович, запазен в неговия архив. Несъмнено по обективни са дневниците, те успяват да ни въведат както в душевността и мисленето на Клотилда, така и в отношението на българите към нея. Особено важен ми се струва един епизод от дневниците, който ми дава основание да нарека Цветишич с двусмисленото в български контекст определение „цивилизаторка“ и още по-двусмисленото „криворазбиране“[12].

Иречек сам разкрива отношението, което той и Клотилда – двама високообразовани централноевропейски славяни имат към българите. Когато през септември 1882 г. Цветишич и Иречек се срещат случайно на дунавския параход, който ги носи към българските земи, двамата потъват в дълги разговори. Самочувствието на Иречек е поласкано, че Клотилда си често спомняла неговите мъдри думи: „човек може да привикне, да се аклиматизува на Изток, ала не бива да излиза вън – впечатленията от запад правят връщането в Ориента много горчиво“[13]. Няма как тук под Ориент да не се разбира България, а в очертанията на Запада да не попаднат Прага и Загреб. Ефектната фраза, самоласкаещата поза карат Иречек да забрави дори симпатиите към природата и народа, декларирани другаде. Забелязаното тук противопоставянето просто настоява да бъде прочетено през методологическата призмата предложена от Е. Саид[14].

Подобна гледна точка е присъща на К. Иречек. Ще си позволя да приведа един пример, който косвено е свързан с разглежданата история, тъй като е от текст, срещу който възразява В. Попович. А на Попович принадлежи текста, който носи другата гледна точка

[12] Вж. **Чернокожев, Н.** „Криворазбраната цивилизация“ – проблематизации на разбирането и цивилизоването – *Език и литература*, N 2, 1998.

[13] **Иречек, К.** *Български дневник*. Т. 2, С., 1932 (второ фототипно изд. 1995), с. 188.

[14] Вж. **Саид, Е.** *Ориентализмът*. Прев. Л. Дуков. С.: Кралица Маб, С., 1999. За въобразяването на Балканите от европейците вж. и **Тодорова**, Мария. Балкани. Балканизъм. Прев. П. Йосифова–Хеберле. София : Фонд. Бълг. наука и култура, 1999.

към Цветишич. Та в една своя статия за Рилския манастир Иречек възкликва:

Особито усещане обзема пътувака, колчем се доближи на един разкрач към границата на турското царство. То е съзнанието, че стоиш още въз почва християнска и цивилизувана, ала че там, зад оная чърта се зачина полуизвестната страна с непристъпни тайни, гдето няма лична безопасност и человешки права, гдето по пътя е потребна будна предпазливост и през която без особена правителствена протекция не може да се ходи по проста научна любознателност. Познат ми е той учуден поглед от неднократен опит и винаги ми се вестеха неволно в паметта стиховете не знам на коя класическа френска трагедия, че сме там, ou finit L'Europe et commence L'Asie[15]

Формално погледнато тук България е представена в Европа, но твърде близо до границата с нецивилизована Азия. Трябва да се поясни, че представеното усещане обхваща Иречек някъде недалеч от град Горна Джумая (дн. Благоевград), който при това е от другата страна на границата. А и позицията на автора е несъмнена, той идва като цивилизатор, представител на Европа и нейната култура, без да се чувства длъжен да си спомни името на „класическата френска трагедия", нито нейния автор.

Подобни реплики очевидно не са били изключение за двамата образовани чужденци, цялостното мислене, което ги определя, ще да е личало и в поведението им. И това е пораждало ответни реакции. Другаде[16] съм се опитвал да ги разглеждам във връзка с

[15] **Иречек, К.** Рилский Манастир. (Из чешкото списание Osveta, 1883, кн. 8, 9 и 10) – *Периодическо списание*, № 18, 1885. Цитираните разсъждения не присъстват в по-известния текст на книгата „Пътувания по България". Изразът се среща в Девета песен на „Анриада" от Волтер (вж www.voltaire-integral.com/Html/08/19_Chant_9.html) и в Fragments et Variantes du génie du christianisme на Фр.-Р. Шатобриан (вж http://www.poesies.net/chateaubriangenieduchristianismevariantes.txt).

[16] Вж. **Аретов, Н.** Един неочакван образ на Иречек. Разказът на В.

Константин Иречек и неговия конфликт с Попович, тук ще потърся може би дори по-любопитните реакции, свързани с Цветишич. Нейното присъствие очевидно не минава без скандали. През септември 1881 г. Иречек записва в дневника си:

Свинщината в пловдивския Нар. глас преди два месеца за мене, Стоянова и Mlle Цветишич. Според Вацова писал я – Сарафов junior (офицерът), имало, каже, слухове, които мълвели нещо подобно. Цветишич едва днес узнава за това. Стоянов ръмжи. Работата е вече застояла и не заслужава да се преследва на чужда територия, ала ad notam [взимам си бележка]. Уж съм пил пиво с директорката в училищната канцелария (!); Стоянов уж събирал краставици и сливи в училищната градина.[17]

През ноември 1882 г. Иречек отбелязва:

Клика от няколко любители на народната просвета (Шишеджиев, Д. Македонски и т. н.) пръсна слух, че в девическия пансион имало сифилис. Не излезе нищо друго, освен скрофули, и то само един случай; изследваха работата д-р Петрович, д-р Калевич, д-р Христов. Тази компания не може да се даде под съд, вече поради скандала; всичко това бърка Шишеджиев, от три години все същата история. И с какви украшения разказваха цялата тази история: болестта била не само in genitalis, ами more turco и от зад! От част беше насочена срещу Mlle Ц.; тримата загребски възпитаници и аз сме имали уж с нея alliance etroite и пр. и пр.[18]

Няколко месеца по-късно:

Не отколе Вацов една вечер [...] едва не се сбил с нож в ръка

Попович „Възпоминание за чуждите нрави в София. Дон Жуан“ – *Homo bohemicus*. Българо-чешка преводиада. № 3-4, 1999, с. 131-139.

17 Иречек, К. *Български дневник*. Т. 1, с. 506.

18 Иречек, К. *Български дневник*. Т. 2, с. 237.

с Димова Македонски от министерството на финансите, който твърдял, че аз, Вацов и Златарски сме имали тайни любовни връзки с г-ца Ц. Това дребно българско чиновничество живее в страшно нравствено блато, в комарджийници, „бардаци", грубости, глупаво политиканстване (Kannegiesserei), грозна деморализация.[19]

Другият текст от епохата, който представя взаимоотношенията Цветишич – Иречек, принадлежи на Васил (Василаки) Попович[20]. Малко парадоксално личността, която в случая противостои на Иречек, е именно Попович. Парадоксът е в това, че той никак не е подходящ за говорител на традиционния битов консерватизъм. Всичко в живота му го отнася по-скоро към лагера на „проевропейски" настроените българи от това време, при това с показателното в случая уточнение за близост до славянофилските среди. Попович е роден в Браила (1833), учи в Русия, изявява се като амбициозен и ерудиран литератор. Той присъства в развитието на практически всички основни жанрове в българската литература от втората половина на XIX в., като в някои от тях е сред първостроителите. Без да е непременно водещата фигура, той има своето място и в поезията, и в драматургията, и в прозата, и в критиката. Творчеството му е доста разнообразно не само жанрово, но и според резултатите – в него може да се открие както следване на познати за епохата модели (в някои случаи дори най-ранните им прояви), така и тяхното пародиране и проблематизиране.

На В. Попович принадлежи първата публикувана новобългарска прозаична творба – „Откъс от разказите на моята майка. Разходка до лозето. Българска повест". След Освобождението той продължава опитите си в прозата. Те се насочват към нови пространства и само частично пазят характерните белези на модела предосвобожденски повествования, на първо място претенцията за достоверност, за „истинност".

---

19 **Иречек, К.** *Български дневник*. Т. 2, с. 280. Вж. и с. 410.

20 За него вж. **Аретов, Н.** Васил Попович. Живот и творчество. С.: Кралица Маб, 2000.

В архива на Попович се пази непубликуваният разказ „Възпоминание за чуждите нрави в София. Дон Жуан“[21], който е част от трилогията „Смях и гняв“, която обединява три сатирични портрета на съвременници. В „Дон Жуан“ става дума за образован и чужденец с висок социален статус, който изоставя бременната си любовница и бяга в чужбина. Героят обяснява по своето заминаване с потискащата среда, в която е принуден да живее: „Хората са тука мизерни [...] малодушни, интриганти. Тука човек не може нищо да направи, освен да се мъчи денем и нощем напразно. Станал съм сред вас като вампирин.“ В писмата и дневниците на Иречек могат да се открият доста сходни обяснения. Намесени са и не особено похвалните нрави на двореца, като моралната присъда е произнесена от една консервативна и патриархална гледна точка, която представя чужденеца като неблагодарен, високомерен и носител на един меко казано съмнителен европейски морал.

Другаде съм се опитал да лансирам хипотезата, че прототипът на донжуана е Константин Иречек, а на изоставената бременна годеница – Клотилда Цветишич. Отношенията между К. Иречек и В. Попович са обтегнати. Иречек по принцип е доста строг към българите, понякога е мнителен и прави впечатление на надменен. Негативното му отношение към Попович може да се обясни с въздействие от страна на В. Д. Стоянов – приятел на Иречек и заклет противник на Попович от времето на учредяването на Книжовното дружество в Браила, когато двамата са били конкуренти за деловодителския пост. Така или иначе, в дневника си Иречек на многократно иронизира Попович и дори го представя, заедно с Н. Михайловски и Йордан Брадел, като олицетворение на ориенталското. Поводът е обсъждане в Учебния съвет на правилник на девически пансион.

Михайловски защищаваше предложението на комисията; жената, макар и стара, всякога мислела за мъж, неомъжена жена не била пригодна да управлява това заведение; каза още, че „жената,

[21] ЦДА, ф. 988, оп. 1. а. е. 21, л. 13-18.

уж, била дете в голямо тяло и детето – жена в малко тяло". Той сигурно никога не е виждал добре образована жена от близо, неговата собствена жена го измъчва и бие, а в къщи нечистотия и мръсотия. [...] Попович говори идеалистично за бащата педагог, който ще се отнася с всички като със собствени деца, ще влиза през нощта ако трябва и в спалнята. Чрез тях говореха ориенталските харемски идеи. [...] Попович е женкар, вижда се от неговите еротични песнопойки, живеял тук с една своя роднина и когато наближавало да се появят последиците от това съжителство, той се изповядал на Климента и се оженил с разрешение на духовенството.[22]

Изглежда с „Дон Жуан" българинът си отмъщава на иронични я и самоуверен чужденец. Нека припомня, че става дума за непубликувани текстове, друг е въпросът, че и Попович, и Иречек вероятно са говорели подобни неща публично и те биха могли да останат тайна. Трети въпрос е, че днес дневникът на Иречек оставя впечатление, че е замислен и писан за публикуване след смъртта на автора. Ако се остави настрана фактическата достоверност на клюките и твърденията, която едва ли е толкова важна, можем да забележим, че Попович и Иречек се обвиняват взаимно в сходни грехове. Не маловажната разлика е, че в резултат единият се бил оженил, а другият – не. И в двата случая появата на „последиците от това съжителство" е съмнителна. Впрочем както и цялата история за Попович.

На пръв поглед изглежда, че в случая се сблъскват два възгледа. При това едва ли само за жената и отношенията ѝ с мъжа. Иречек привидно заема една по-либерална, по-просветена и по-европейска позиция, докато В. Попович се оказва в лагера на патриархално настроените консерватори. Предпоставеността и конкретните житейски обстоятелства побеждават реалната близост

[22] **Иречек, К.** *Български дневник*. Т. 2, с. 375. В печатния вариант на дневника на Иречек с многоточие е прескочена някаква пикантна история, свързана с „Поп Тодорица". Доста съмнителна клюка за В. Попович обаче не е премълчана. Тя не се потвърждава от други източници, а „еротичните песнопойки" още не са открити...

между двамата протагонисти. Сходството в обвиненията като че ли подсказва, че конфликтът не е между патриархален и модерен „европейски“ морал, а по-скоро между две сходни личности, овладяни от широко разпространени предразсъдъци и лични пристрастия. Либералните и консервативните обвинения се оказват само аргументи, оръжия в един по-друг сблъсък. Привидно той е личностен, но погледнато по-дълбоко в него се крие конфликта на две социални роли, на две позиции в обществото. Едната роля е на осъзнатия цивилизатор, който е дошъл в Ориента за да донесе плодовете на просвещението и да ги наложи, ако трябва и със сила. Втората роля е на туземния интелигент, който се бунтува срещу „цивилизатора“, защото не приема позицията на по-ниско поставен и обект на цивилизоване. В конкретния случай той дори може да се чувства ограбен, защото му е отнета ролята на цивилизатор, която ако не е играл, то поне е репетирал многократно – и като литератор и публицист, и като учител и общественик. Може да се допусне, че от известна гледна точка става дума не толкова за сблъсък между две гледни точки, колкото за конкурентна борба за заемане на една важна и за двамата роля – тази на цивилизатора. Всъщност и Попович, и Иречек идват „отвън“, оформили са се другаде, българинът също се е чувствал неразбран и недооценен, амбициите и идеалите им са сходни.

За да се формулират позициите на двете страни трябва да се използва някакъв наличен, вече изграден език. Езикът на Попович пази спомена за (дали да не кажа – използва инструментално) дискурса на страха от заплахите на „европаизма“ и „криворазбраната цивилизация“, ако си послужим с езика на Възраждането. Това определено го поставя редом с недобронамерените клюкари, които коментират живота на Цветишич, очевидно несъзнателно обективирайки някакви свои скрити желания. Същевременно зад патриархалния тон на разказа, осъждащ „чуждите нрави“, се прокрадва европейска лексика – не само „Дон Жуан“ или употребеното като нарицателно име „дулсинея“. Накрая бих отбелязал, че откровено патриархалната гледна точка също си гради някаква философска

обосновка, която не ще да е без европейски аналогии, когато става дума за твърдението, че жената е „дете в голямо тяло", приписано на Н. Михайловски – атински и московски възпитаник, книжовник и преводач, консерватор с огромен обществен опит.

Другата роля умело, макар и доста механично черпи клишета като „ориенталски харемски идеи" и „полувизантийския характер" от изградения високомерния и предпоставен европейски дискурс за Ориента. Но всъщност чак толкова либерален ли е Иречековия вариант на европейския дискурс? Чужденецът също се оказва склонен да използва патриархални аргументи в обвиненията си срещу Попович, дори и в личния си дневник, т. е. когато сякаш е насаме със себе си. Патриархалното мислене се проявява и в това, че той всъщност не разкрива мотивите за развалення годеж. Ясно е, че неговият жест има своята сложна мотивировка, вероятно само частично осъзната, както и свое оправдание за пред другите и особено пред себе си. Би могло да се допусне, че погледнат откъм Прага Загреб също може да изглежда твърде „ориенталски". Но отказът да се запише каквото и да е оправдание вероятно говори за гузна патриархална съвест, която надделява над оправданието. Несъмнено патриархален е и намекът, че годеникът всъщност се подчинява на волята на семейството.

Важното е, че в спора помежду си двата дискурса търсят аргументи, свързани на първо място с жената. Нещо повече, сигурно е че най-пострадалия от цялата история е не друг, а Клотилда Цветишич. Тя е принудена от обстоятелствата, от доминиращия в българското общество манталитет, а и от собствените си разбирания да изостави избраната и желана от нея роля на цивилизатор и в прекия, и в по-ироничния смисъл на тази дума.

Струва ми се, че свеждането на конфликта единствено до противопоставянето патриархално (старо) – либерално (модерно) пречи да се забележи близостта на двете страни. Ако се премине отвъд фразеологията, може да се допусне, че двете страни всъщност се държат по сходен начин. Напълно традиционно те дефинират своето и чуждото, което бива демонизирано. От демо-

низирането на другия следват правила за ограничаване на общуването с него. Тяхното ядро винаги съдържа брачните и въобще сексуалните ограничения. Поне в някакъв момент забраненото става привлекателно и започва да поражда различни фантазни образи. Въпросът е доколко участниците в конфликта несъзнателно се придържат към традиционните правила и доколко използват инструментално дискурса, произведен от тези правила.

В развръзката на житейския сюжет патриархалното привидно надделява, като че ли нищо не се е променило. Но дали е точно така? Разказът на Попович, който определено не е сполучлив, а и се ангажира с една непривлекателна теза, всъщност се отдалечава от предосвобожденските представи, залегнали във възрожденската белетристика и доминиращия в нея мотив за нещастната фамилия. В него се появява нов вариант на сюжета и други персонажи. За пръв път в ролята на цивилизатора се появява и жена. Жената вече не е само обект на цивилизоване, както е например в известната драма на Войников. Явно за Попович вече не е актуален и старият тип негативен герой – похитител друговерец или коварен гръцки владика, познат от възрожденските повести. Същевременно наистина става дума само за опити, за търсене, новото ще се реализира в „Кардашев на лов“ на Ив. Вазов и в разказите на Алеко Константинов.

* * *

Литературните историци обикновено са склонни да свързват интеркултурните отношения преди всичко с преводите, с образованието и престоя на писателите в чужда среда и, разбира се, с образите на чужденци в някоя литература, като в тези случаи обикновено във фокуса попадат положителни образи (българинът Инсаров у Тургенев) или някакви негативни стереотипи. Сравнително по-рядко вниманието им бива привлечено от по-комплицирани литературни и биографични казуси и особено амбивалентните мотиви, които ги определят.

При несъмнено ограничения материал, предлаган от двата казуса, те все пак дават възможност за известни обобщения. През 70-те и 80-те години на XIX век първоначално славяните, мъже и жени, биват посрещнати с разтворени обятия от поне част от българското общество, което като че ли е охотно влиза в интеркултурни отношения с близките чужденци. След това обаче, при появата на някакви затруднения в общуването, се задействат не толкова добронамерени стереотипи за чужденеца. Тези стереотипи са относително по-ясно забележими при жените, към които подозрителността и недоверието като че ли са по-големи.

От друга страна, би било рисковано целия комплекс от отношения към една българка, омъжена за далматинец, и една хърватка да се сведат само до стереотипите за чужденеца и жената (чужденката). Реакциите са определени и от други, да ги наречем – социални мотиви и това ясно личи в казуса с Клотилда. Както бе дума, негативното отношение на Попович към нея се определя от конкуренцията за престижната роля на цивилизатора, а и от враждебните отношения с Иречек. Неясни остават и мотивите на Иречек да отклони брака с Цветишич, но едва ли в случая различната етническа принадлежност е единствения, нито дори решаващия фактор.

ВАСИЛИС МАРАГОЗ
(АТИНА-БРЮКСЕЛ)

СТЕФАН ГЕЧЕВ И НЯКОИ АСПЕКТИ НА ГРЪЦКО-БЪЛГАРСКИТЕ ЛИТЕРАТУРНИ ВЗАИМООТНОШЕНИЯ ПРЕЗ XX ВЕК

ВЪВЕДЕНИЕ

Стефан Гечев (1911-2000) не е типичен български интелектуалец. След краткотраен интерес към славянската литература, който го амбицира да се насочи към университетска кариера преди Втората световна война, той прекарва сравнително дълъг период като член на български дипломатически мисии в чужбина (1936-1949), последван от периоди на професионална несигурност, по време на които се посвещава на разнообразно литературно творчество. През 50-те години на XX век работи за сатирични вестници, пише криминални романи, редактира сборници с поезия и подготвя подстрочници за преводи на поетични произведения, направени от други изтъкнати писатели. Писал е поезия още от младини, но не публикува нищо преди 60-те години на XX век. Едва след като навършва 50-годишна възраст, Гечев достига зрялост като поет. По това време (средата на 60-те години и след това), фактът, че не се е вписвал в преобладаващите тенденции на българския интелектуален живот, може да е помогнал на Стефан Гечев, като му е дал свободата, от която се е нуждаело вдъхновението му, докато честа суровата критика срещу творбите му, както и дискриминирането

му от комунистическия режим може би са засилили желанието му да следва свой собствен път.

Що се отнася до литературната дейност на Гечев, предмет на настоящото есе ще бъдат предимно преводите му (и по-специално поетичните му преводи от новогръцки). Останалите му литературни постижения ще бъдат разглеждани само периферно. Ще се занимаем обаче с цялостния му интелектуален облик при контактите му в България и чужбина, по-специално в Гърция.

Животът на Гечев преминава през целия „тъмен" XX век.[1] Ако обаче приемем, че в исторически, а не в хронологически план XX век започва през 1914 г., със започването на Първата световна война и свършва с падането на Берлинската стена през 1989 г., тогава животът му надхвърля този по-кратък исторически XX век. От особено значение е фактът, че Гечев надживява падането на комунизма и живее най-малко десет години вече реабилитиран. През тези последни 10 години от живота си той може да пише и издава свободно. Получава и различни престижни награди и ордени за по-ранното си творчество, по-специално за преводите си.

* * *

Когато Стефан се ражда през 1911 г., Гърция и България са две от четирите национални държави, създадени на бившите територии на Османската империя, на юг от Дунава. Останалите две са Сърбия и Черна гора. Значителна част от Балканския полуостров (Македония, Тракия и Албания) са все още в пределите на Османската империя. България и Гърция (но също и останалите две държави) много си приличат, тъй като имат сходна народна култура и много общи традиции. До голяма степен това е традицията на източното православие и Византия, но също и османското наследство. Гърция и България споделят в голяма степен обща неотдавнашна история, от епохата на Просвещението и национализма, но

[1] Според Mark Mazower, *Dark Continent: Europe's Twentieth Century*, London, 1998.

не са готови да го признаят. Не са в особено приятелски отношения, тъй като спорят за европейските територии на оттеглящата се Османска империя, и по-специално Македония, където гръцки и български чети се бият едни с други в продължение на повече от десет години.

Въпреки гръцко-българския антагонизъм двете страни сключват кратък, но успешен съюз срещу Османската империя през 1912 г. (заедно със Сърбия и Черна гора). След тази победа и при неблагоприятните за българските интереси условия на приключване на Първата балканска война, те се превръщат във врагове през 1913 г., този път за дълго. По време на Първата световна война те избират противоположни лагери. В периода след Първата световна война отношенията между двете страни се стабилизират. Тази стабилност обаче се характеризира с несигурността, типична за периода между двете войни, която се отразява и върху отношенията между Гърция и България. Въпросителните по отношение на съдбата на Македония, изострени от квазипартизанските действия на полулегалната организация ВМРО – която (в пробългарската си форма) се оттегля в България след включването на голяма част от северна Македония в рамките на Югославия[2] – допринася за климата на напрежение и спомага за засилването на иредентизма и национализма в България. През този период и в България, и в Гърция забелязваме развитието на фашистки и фашизоидни националистически тенденции. Когато Стефан се установява в Гърция през 1936 г., парламентарната демокрация е премахната и вече е установена диктатура.

---

[2] Вж. например, Albert Londres, *Les Comitadjis ou le Terrorisme dans les Balkans*, Paris, 1932. Този разказ, написан като репортаж, показва негативния капитал, натрупан в България по отношение на загубата на Македония и отрицателните последици от него върху българската политика. За последното вж. също B. Swire, *Bulgarian Conspiracy*, London, 1939.

ВЗАИМООТНОШЕНИЯ И ВЗАИМОВЪЗПРИЯТИЯ МЕЖДУ БЪЛГАРИ И ГЪРЦИ

Образът на гърците в България и образът на българите в Гърция и сред гърците стават особено негативни по времето на национализма. По време на конфликта за установяване на контрол над църковната организация на българските и македонските земи в Османската империя през втората половина на XIX век, гръцките интелектуалци развиват идеята, че българите не са „истинска" нация, а само смесица от различни неопределени етнически елементи, и следователно не трябва да се стремят към независим интелектуален и етнически живот. От друга страна, в България, през периода на българското възраждане и особено в по-късния му период (след средата на XIX век), младата българска нация се обръща срещу гръцката култура и изобщо срещу гръцкото влияние в интелектуалния, църковен и социален живот. Постепенно отношенията на българите с гръцката култура и език са прекъсват. В България започват вече да смятат гърците за „лукави византийци", докато гърците гледат на българите като на „*дебели глави*" (*χονδροκέφαλοι*).

Може би е полезно да се направи много сбита периодизация на възприемането на гърците в България и на българите в Гърция. Напоследък изследванията на възприемането на „другия" (в етнически смисъл) на Балканите процъфтяват, особено след падането на Берлинската стена.[3] Периодизацията винаги е условна, но както обяснява К. Т. Димарас (патриархът на гръцките хуманитарни науки през XX век), това е основно процес, при който дозата на конкретен елемент (в нашия случай взаимното недоверие между българи и гърци), която през определен период е минимална, придобива все по-голямо значение, докато в даден момент започва да доминира, и именно този момент представлява границата между два периода.

---

[3] Вж. Н. Данова, „Представата за 'другия' на Балканите: Образът на гърка в българската книжнина през XV – средата на XIX век", *Исторически преглед*, 6, 1993.

По отношение на въпроса за взаимното възприемане между българи и гърци разполагаме със сведения, предимно от късния XVIII и XIX век. Трябва да имаме предвид, че не винаги стоим на твърда почва. Отбелязва се, че по време на периода на Българското възраждане само малък процент от населението има достъп до писмени текстове и следователно само малко хора участват директно в процесите, които понастоящем се считат за доминиращи в тогавашното общество.[4] По-късно разбира се, със създаването на съответните национални държави, понятието за обществено мнение и издаването на вестници ни помагат да вникнем по-добре в отношението на голяма част от обществото към някои въпроси. Но дори и тогава би трябвало да бъдем много внимателни, тъй като съществуват много видове отношения, които не са регистрирани във вестниците и не се упоменати в книгите, писани от интелектуалци. Следователно всичко, което казваме за взаимното отношение на гърци и българи през този период, е предимно това, за което са свидетелствали интелектуалците, или поне образованите хора. Това са предимно хора, отдадени на националистична идеология и заинтересовани да изтъкнат враждебност към съсед. Въпреки това, когато Стефан Гечев предприема пътувания в гръцката провинция през 30-те години на XX век, той открива изключително топъл прием от страна на обикновените хора.[5] Подозирам следователно, че отвъд „регистрираното" недоверие между българи и гърци поради противоположните национални интереси на двете национални държави и културните им елити, чиито

[4] Красимира Даскалова. Грамотност, книжнина, читатели и четене в България на прехода към медерното време. София, 1999, с. 62 (където се споменява процента за грамотност – 3.4 % – за Княжество България в 1880 г.)

[5] Стефан Гечев, „В Света Гора" (= *Ненужните скептици*), София, 2003, с. 222. Гечев припомня топлия прием, който е намерил в едно село в Халкидики през 1937 г. на път за Света Гора, като отбелязва: „И този път, както и в много други случаи, това че бях българин не пречеше никак на отношението на обикновените гърци към мене. Бих казал даже, напротив."

интереси гравитират около държавния апарат, обикновените хора може би са запазили отношението от преднационалистичния период спрямо съседите християни дори в периоди на неприятелски отношения между двете държави.

Тук не е мястото да критикуваме някои позиции в българската историография по отношение на периода на Българското възраждане. Не се и чувствам компетентен да го направя. Бих искал, обаче да отбележа, че наблюденията ми върху този период са ме довели до следните заключения:

– Ако приемем за Българско възраждане целия период, започващ със Софроний Врачански (1739-1813) и свършващ с установяването на Българска държава през 1878 г., забелязваме, че доминиращите в интелектуалния живот явления в началото на периода идват от духовната и политическа традиция на Просвещението. Просвещението в България не приема радикалната и революционна форма, присъщи на Западна Европа и Гърция, и в голяма степен не се противопоставя на православието. Всъщност българското „Просвещение" много често се вдъхновява от духовното изражение на Контрапросвещението или на умереното Просвещение. Разделителните линии изглеждат замъглени от българска страна. Следователно българското „Просвещение" се съсредоточава върху послания, които са до голяма степен в унисон с православието: култура и образование, насърчаване и развитие на родния език (т.е. български или, както често е наричан по онова време славянобългарски) и морален и материален прогрес.

– От средата на XIX век обаче, Възраждането се превръща в предимно националистично движение. За това допринасят социалните и политическите условия в страната, реакции на развитието на гръцкия национализъм и особено на Мегали идея, а също и развитието на романтичния национализъм навсякъде в Европа. През този период, освен използването на простонародния език и развитието и насърчаването на образованието, Възраждането цели да защити българската идентичност от гръцкото влияние

(което доминира в предходния период) и от гръцкия език. Възраждането се съсредоточава в просветителска, национална и социална и църковна борба срещу гръцкото влияние в българското общество и особено в православната църква, което намира кулминационния си израз в искането българският език да бъде използван по време на църковни служби, в училищата и създаването на родна българска църковна йерархия.

Смятам, че тези факти са добре познати на всички учени, които са се занимавали, дори и повърхностно с периода на Българското възраждане. Искам обаче да подчертая, че по време на първата част на този период нито развитието на българската идентичност, нито поощряването и развитието на българския език са се смятали за несъвместими с изучаването и използването на гръцкия език и гръцката книжнина в България. Видни представители на движението използват широко гръцкия език за лични и обществени цели. Разбира се, имам предвид общата тенденция, поведението на по-голямата част от интелектуалците, които са участвали в движението. В по-късен период – приблизително около средата на 40-те години на XIX век, Българското възраждане прави много силен националистичен и антигръцки завой.

През тази късна фаза на Възраждането, която намира своя кулминационен момент в конфликта около създаването на автономна българска църква, се заражда неприязън между гърци и българи, особено между културните им елити. Отношенията се влошават и двете страни развиват расистки и презрителни мнения една за друга. Георги Раковски вярва, че гърците всъщност не са гърци (използвайки за каузата на зараждащия се български национализъм аргументите на Фалмерейер срещу чистотата на гръцката нация), докато същевременно гръцки автори смятат, че българите не са нищо друго освен етническа смесица, на която липсва „необходимият национален дух". Гечев притежаваше копие на първата „История на българите", публикувана в Гърция през 1877 г. от Н. Коконис. (Смятам, че се сдобил с нея по време на пребиваване си

в Гърция през 30-те години.) Тази „История" е полемична творба, която отхвърля националните аспирации на България като прост инструмент на панславянството, твърдейки, че „на юг от Балкана няма България"[6]. Литературата от този период изобилства от текстове, в които личи това взаимно недоверие.[7]

И докато това е преобладаващата тенденция, ние ще отдадем дължимото на периода и по-специално на ролята, която гръцкият език продължава да играе в България, особено като проводник на образование и култура, ако отбележим многобройните автори и образовани хора, които продължават да използват гръцки език в личната си кореспонденция и като език-посредник, от който превеждат значими творби на Просвещението или други литературни или научни произведения на български, дори и след като българското национално и културно движение прави решителен завой срещу гръцката култура. Райно Попович, например, споделя с много от кореспондентите си отрицателната си позиция спрямо предразсъдъците срещу гръцкия език, докато много от дори най-националистично и антигръцки настроените членове на националното движение използват гръцки език в личната си кореспонденция. Някои от тях, като Иван Селимински, никога не успяват да научат добре литературния български език.

С физическото отмиране на поколенията, участвали в Българското възраждане, дистанцията между българската и гръцката култури става все по-голяма. Враждебността взема превес и се възцарява недоверие. Но дори и по времето, когато цари най-силна враждебност, съществуват елементи на сътрудничество, които се забравят или пренебрегват от националистичната история.

[6] N. I. K[okkonis], *Ιστορία των Βουλγάρων* [=*История на българите*], Αθήναι, 1877, с. 3-13.

[7] Вж. например G. Tsoukalas, *Τ Βουλγαροσλαβικὴ συμμορία καὶ ἡ τριανδρία αὐτῆς. Κονσταντινούπολις*, 1859; N. Kazazis, *Ο Ελληνισμός εν τη Χερσονήσω του Αίμου* [= *Еллинизма в Полуострова на Хемус*], Αθήναι 1899; от българска страна може да бъде цитиран по-специално коментарът в *Горски Пътник* на Г.С. Раковски, (Нови Сад 1857), и творбите на Неофит Хилендарски Бозвели (вж. горепосоченото есе на Н. Данова).

Малко хора знаят, например, че мисията на Марко Балабанов и Драган Цанков в Англия през 1877 г. би пропаднала, ако някои влиятелни членове на гръцката общност в Манчестър и временно управляващият посолството Генадиос не се застъпват българските пратеници да бъдат приети от видни английски политици, включително и Гладстон.[8]

Враждебността и противоположните политически и национални интереси се изразяват и чрез насилие. Като използват като претекст антагонизма в Османска Македония, през лятото на 1906 г.[9] български екстремисти подлагат гърците във Варна, Поморие, Несебър и Пловдив на гонения. Гръцката и българската армии прибягват до принуда спрямо цивилното население, като опожаряват градове и махали, които окупират в Македония по време на Балканските войни (1912-1913)[10]. Резултатът от Балканските войни и Първата световна война затвърждава климата на враждебност, тъй като България възприема Ньойския договор като национална катастрофа. Български бежанци от новопридобитите гръцки територии в Македония и Тракия намират убежище в България, докато гръцките бежанци от Румелия и България бягат

---

[8] Марко Балабанов, *Страница от Политическото ни Възраждане*, София 1904, с. 128-129. В края на мисията си, преди да се завърне в Константинопол, Марко Балабанов минава през гръцкото посолство, за да благодари на Генадиос за помощта му. Там той среща гръцкия поет и член на Парламента Аристотелис Валаоритис, който изразява съжалението си за конфликтите между християни в Османската империя. Балабанов коментира: „Разделихме се като братя, борци за една и съща свещена мисия."

[9] Вж. Николай Проданов, „Антигръцкото движение във Варна през 1906 година – Основни фактологикески аспекти." *Черно море между Изтока и Запада, Варненски Свободен Университет, Понтийски четения, Варна 1-11 mai 2002*, Варненски Свободен Университет, 2003, с. 191-200; A. R., *Persécutions des Grecs en Bulgarie*, Athens, 1906 (полемичен памфлет със снимков материал за инцидентите срещу гръцката общност и институции, организирани от крайни български националисти).

[10] *История на България*, Т. 8, БАН, с. 228-231.

в Гърция. Въпреки краткият период на разведряване на отношенията към края на 20-те години на XX век, периодът след края на Първата световна война се характеризира с напрежение. От една страна терора на ВМРО (предимно срещу Югославия, но и срещу Гърция); от друга страна гръцките сили, които, по времето на диктатурата на генерал Пангалос нападат България през 1925 г., без да обявят война, и причиняват страдание и горчивина.[11]

През този период културните контакти между двата народа намаляват. Войните и резултатите от тях са изострили националистическия характер на литературата и в Гърция и в България. През 20-те години на XX век българските литературни вкусове еволюират към смесица от окултизъм, символизъм и романтичен национализъм. Независимо от интелектуалния климат на национален песимизъм и влошаващата се политическа атмосфера, двете страни се опитват да създадат климат на сътрудничество. 20-те и началото на 30-те години на XX век представляват период на икономическо развитие въпреки все по-нестабилната международна обстановка. Гърция понася удара от „катастрофата" в Мала Азия и притока на повече от един милион бежанци от Турция, които трябва да бъдат интегрирани. Това е и период на романтични идеи за приятелство и сътрудничество, които придобиват и някои прагматични измерения, когато сред тях се нареждат и видни гръцки политици като Александрос Папанастасиу. В същото време прогресивни икономически и политически дейци[12] развиват идеи за сътрудничество и развитие. Въпреки тези пробиви, доминира общият климат на враждебност между Гърция и България.

Връзката на Гечев с гръцката литература и култура може да

[11] Вж. F. de Gerando, *L'incident Gréco-Bulgare d'octobre 1925. Notes d'un témoin*, Sofia, 1926 (също със снимков материал за последиците от гръцкото нашествие през октомври 1925 г, което трае 11 дни и в резултат на което страда цивилното население).

[12] Gerasimos Avgoustinos, „Greece and the Balkans between the World Wars: Self-Identity, the Other, and national Development", *Greece and the Balkans. Identities, Perceptions and Cultural Encounters since the Enlightenment*, ed. D. Tziovas, Aldershot 2003, с. 84-97.

бъде разделена на три периода. Първият представлява зараждането на връзката му с Гърция и съвпада с престоя му в Атина между 1935 г. и 1942 г.; вторият съвпада приблизително с периода на комунистическия режим в България; третият (най-изпълненият със събития от гледна точка на външната фактология) се простира от падането на комунизма (или дори малко по-рано) до края на живота му в началото на 2000 г.

ГЕЧЕВ В АТИНА (1935-1942)

Стефан Гечев заминава за Атина в 1935 г. Подбудите са му както професионални, така и интелектуални. Завършил славянска филология, той възнамерява да направи академична кариера. Неговият професор Йордан Иванов му е казал, че би могъл да стане завършен славист, както самият той желае, само ако научи старогръцки и съвременен гръцки език. Ето защо той решава да замине за Атина, за да изучава новогръцки език и да посещава курса по византийска литература на професор Веис в Атинския университет. В резултат на редица обстоятелства и запознанството му с българския посланик в Гърция Димитър Шишманов, Гечев остава в Атина цели 7 години като член на българската легация. През този период той учи езика и опознава Гърция и нейната култура. Като ползва източници от Атон, който посещава в 1937 г., завършва и дисертацията си „Към въпроса за славянския *Физиолог*“[13]. Но най-голямата полза от престоя му в Атина е запознаването му със съвременната гръцка литература и някои от най-видните гръцки интелектуалци на онова време, по-специално Никос Казандзакис и Костас Варналис. Именно Варналис въвежда Гечев в творчеството на един все още млад по онова време поет – бъдещия първи гръцки лауреат на Нобелова награда Йоргос Сеферис– както и в поезията на Кавафис.

13 Стефан Гечев, *Към въпроса за Славянския Физиолог*, София, 1938.

Именно през този период и посредством контактите на българския посланик в Атина Гечев започва да превежда и да представя гръцка литература в България. Превежда от гръцки откъс от романа на Стратис Миривилис „Живот в гроба" (*Η Ζωή εν Τάφω*) за приятелството между двама войници – грък и българин през Първата световна война, публикуван в България с помощта на Шишманов (и, поради недоразумение, с името на посланика като преводач). Гечев отчита, че той и Димитър Шишманов са първите, които възстановяват отдавна прекъснатата нишка, свързваща двете литератури.[14]

Случаят е наистина такъв. Съгласно неотдавна публикуваните данни в библиографски указател на Националната библиотека „Св. Св. Кирил и Методий"[15] на практика след 1878 г. няма издадени преводи на произведения от гръцки автори в България (с изключение на няколко автори, които спорадично присъстват като наследство от предишния период). Огромен е контрастът с периода на Възраждането (когато около една трета от всички книги на български език са превод или адаптация от гръцки език), и това може да се обясни с влошаването на политическите и социални отношения между двата народа. Връзката наистина се възстановява след войната и главно към края на 50-те години на XX век. След падането на комунистическия режим броят на издадените произведения от гръцки автори в България се увеличава (по различни причини) и се възобновява комуникацията без монополистичното посредничество на държавата.

Димитър Шишманов е интересна личност. Баща му – Иван Шишманов е един от най-завършените учени от първото поколение след освобождението. Той е сред първите учени, които при-

---

[14] Стефан Гечев, „Спомени за Димитър Шишманов", *Ненужните скептици*, София, 2003 г., с.. 203. (Вж. в същата статия подробности за причините за недоразумението, свързано с идентичността на преводача.)

[15] *Гръцки автори преведени на български език 1878-2000 - Библиографкси указател*, НБКМ, София, 2001.

знават приноса на гръцката култура в периода на Българското възраждане.[16] Димитър Шишманов като посланик и учен допринася много за насърчаването на българските интереси в Гърция и развитието на отношенията между двата народа като цяло (в границите, определени от обстоятелствата по онова време).[17] Във въведението на антология на произведения от български автори, публикувана на гръцки език през 1940 г., Димитър Шишманов пише следното, което звучи учудващо актуално в началото на XXI век:

> "Българската и гръцката нации си приличат в много отношения в духовната област, чрез влиянието на Византия, по общите мъчения от робството а, след Освобождението, по необходимостта от бърза координация за постигане на ритъма на „европейския" живот, създаден в близост до планината Хемус и до Егейско море, по сходните черти от характера, които позволяват на българите и гърците да се разбират помежду си по-добре, отколкото се предполага по принцип"[18].

По време на престоя си в Гърция, по настояване на професор Веис, Гечев изнася лекции по средновековен славянобългарски език на студенти, които проявяват интерес към това. Веис му е казал, че както славистите трябва да знаят гръцки език, така и за гръцките учени е полезно да се запознаят със славянски езици, и в частност, със средновековния славянобългарски език.

---

[16] Иван Шишманов, *Избрани произведения*, София 1965 г. (по-специално неговото „Въведение в историята на Българското Възраждане"); вж. също Георги Димов, „Relations littéraires et culturelles, Bulgarie-Grèce", *Relations et Influences Réciproques entre Grecs et Bulgares, XVIIIe-XXe Siècle, Cinquième Colloque, Thessaloniki et Jannina, 27-31 mars 1988, Thessaloniki et Jannina*, 1991, с. 115-127.

[17] Той публикува и книга на поетична проза вдъхновена от престоя си в Атина, *Блянове край Акропола*, София, 1938.

[18] *Σύγχρονοι Βούλγαροι Πεζογράφοι* [= *Съвременни български писатели*], превод Аргис Коракас, Αθήναι 1940, Предговор Д. Шишманов.

Би трябвало да отбележим, че периодът е благоприятен за контакти между интелектуалци и учени от Гърция и България. Като резултат от посещението на български интелектуалци, водени от Трифон Трифонов, редактор на вестник „Искра", в Атина, към края на 1934 г., в България се развива все по-голям интерес към Гърция и гръцкия интелектуален живот. Професор Бешевлиев започва да организира посещения на свои студенти в Гърция. Видни български учени изнасят лекции за Гърция. През 1935 г. в Атина се учредява Гръцко-българско дружество. Включват се видни дейци на гръцкия интелектуален, икономически и политически живот. Шишманов и гръцкия посланик в София са избрани за почетни председатели на дружеството. Негови членове стават много от хората, с които Стефан Гечев е поддържал контакти по време на по-ранното си пребиваване в Гърция, като например директорът на археологическия музей Филадефеус, професорът археолог Керамопулос и други.[19]

Гечев се сприятелява с гръцки интелектуалец, чийто корени са от Бургас – Клеон Парасхос, уважаван литературен критик и преводач на френска поезия. Както отбелязва Гечев, Парасхос не е забравил напълно българския език. Гечев му помага да превежда българска поезия, публикувана в литературното списание *Нέα Εστια* (*Nea Estia*) през 1938 г. Парасхос запознава Гечев с Никос Казандзакис и с други гръцки интелектуалци.

Освен чисто интелектуалните си и литературни занимания, немската окупация на Гърция дава възможност на Гечев не само да покаже на практика солидарността си с гръцките си приятели, но и да посредничи за спасяването на живота на Костас Варналис (който е пленник на окупационните сили).[20]

[19] Ioannis Skourtis, „ Associations de cooperation Greco-bulgare Durant l'entre deux-guerres", *Relations et Influences Réciproques entre Grecs et Bulgares, XVIIIe-XXe Siècle, Cinquième Colloque, Thessaloniki et Jannina, 27-31 mars 1988*, Thessaloniki 1991, pp. 419-424.

[20] Вж: Стефан Гечев, *Моите гръцки приятели*, София, 1999, с. 99-101. Когато Гечев научава, че Варналис е в затвора, той задейства българския посланик в Атина К. Вачев, като изтъква, че Варналис е роден в България

Със заминаването на Гечев за Братислава през 1942 г. завършва първият период от контакта му с гръцката култура. Въпреки това тези години поставят основата за събития, които ще настъпят в живота му по-късно. Именно през тези години, прекарани в Атина, Гечев прави първия си превод на „Итака" на Кавафис. Притежавам (подарък от самия Гечев) екземпляр на Гечев от изданието от 1938 г. на *Събрани съчинения* на Костас Кариотакис, в който Гечев е превел на ръка някои пасажи в полето на страниците. Освен това, годините в Гърция са ключови в много отношения за формирането на характера на Гечев, на ранга му на интелектуалец, както и на личната му философия.

ГЕЧЕВ И ГРЪЦКАТА ЛИТЕРАТУРА В БЪЛГАРИЯ ПО ВРЕМЕ НА КОМУНИСТИЧЕСКИЯ ПЕРИОД (1949-1989)

След като напуска Атина, Гечев работи в българските легации в Братислава и Варшава. Тези периоди са също много важни в живота му. Той се запознава с културата и езика на тези страни (направил е и преводи от словашки и полски), а мемоарите му включват интересни събития от тези години. Творческата му работа, в частност романите му, също е вдъхновена в много отношения от този период.

Когато се завръща в България през 1949 г., той загубва поста си в Министерството на външните работи, тъй като не е член на комунистическата партия, и започва да работи като журналист, преводач и писател. През 1952 г. превежда някои стихотворения на гръцкия поет Янис Рицос. Тъй като Рицос е известен комунист и полуофициален поет на гръцката комунистическа партия, Гечев се надява, че те могат да бъдат публикувани. Въпреки това, те не

и е приятел на България. Вачев се застъпва пред окупационните власти и след няколко дни Варналис е освободен.

се приемат за публикуване, тъй като комунистическите редактори ги намират твърде „сюрреалистични" за техния вкус. Едва няколко години по-късно режимът решава, по различни причини, да публикува антология на гръцката поезия. Гечев е единственият с достатъчно познания по гръцка литература, който би могъл да осъществи подобен проект. След известни колебания от страна на редакционната колегия антологията е публикувана през 1960 г. С личната подкрепа на Рицос, който е на посещение в България по време на крайния етап на подбора, Гечев успява да включи няколко поета, които се считат за „буржоазни". Рицос, който притежава тънък поетичен усет и познания, простиращи се отвъд политическата му ангажираност към комунистическата идеология, се ползва с голям авторитет сред официалните комунистически кръгове. Поради това неговите понякога необичайни предпочитания в областта на поезията се приемат или толерират от режима в България. Рицос отново подкрепя избора на Гечев при публикуването на второто издание на *Антология на гръцката поезия* през 1978 г.

Междувременно Гечев се е запознал с втория носител на Нобелова награда за литература Одисеас Елитис, негов съвременник, с когото след това го свързва дълбоко лично приятелство, както и с писателя и есеист Йоргос Теотокас. Двамата гръцки интелектуалци посещават България по покана на Съюза на българските писатели през 1962 г., като на Гечев е възложено да бъде техен гид и преводач. По това време връзката на Гечев с Гърция отново придобива силно изразено лично измерение и Гечев продължава да развива ключовата характеристика на тази връзка – *приятелството* си с гърците. Освен с Елитис и Теотокас, Гечев се сприятелява с други гръцки интелектуалци и поети като Арис Диктеос, Атос Димулас, Стелиос Геранис и други. Арис Диктеос е единственият гръцки писател от този период, който полага усилия да научи български език и публикува (през 1971 г.) антология на българската поезия на гръцки език. Гечев му помага на направи преводите, както свидетелства самия Диктеос в предговора към анто-

логията.[21] Нещо повече, той превежда стихотворения на Диктеос на български език и ги публикува през 1977 г. Диктеос публикува през 1978 г. на гръцки доста оригинална и интересна книга за първите българско-гръцки надписи.[22] Арис Диктеос е една от малкото значими гръцки литератори, които остават истински приятели на България и в трудни времена, въпреки че неговият принос за опознаването на българската култура в Гърция е до известна степен забравен.

През този период Гечев спечелва уважението на българската интелигенция с познаването на гръцката литература и с качеството на преводаческата си работа. Атанас Далчев прибягва до неговите съвети във връзка с поезията на Кавафис. Марин Жечев отбелязва, че Гечев прави гръцката поезия наистина българска. Когато преводачи или редактори на гръцка поезия или литература търсят авторитетно мнение или подкрепа, те се обръщат към Гечев. Това се случва и когато Блага Димитрова подготвя издаването на превода на Омировата *Илиада* през 1966 г. От благодарност за помощта, която Гечев й оказва, Блага Димитрова му предлага възможността да публикува малък сборник от стихотворения с скромното заглавие „Бележник", като използва останалата част от отпуснатата за *Илиадата* хартия.[23] Пламен Дойнов, който подчертава, че Гечев е носител на традицията на

[21] „Това дело нямаше да достигне до успешен край, ако не беше подкрепата на скъпия ми приятел, голям приятел и на нашия народ, Стефан Гечев (какво ли не е направил той, за да популяризира нашата литература в страната на своите предци!). Не само 80 % от преводите са сверени с оригиналите и проверени от него, но тъй като разбираше моята огромна нужда да осмисля тази поезия, да навлеза дълбоко в нейната атмосфера, в нейния дух, той с готовност изоставяше другите си задължения – от сутрин до вечер – поне докато бяхме заедно, отговаряше на моите въпроси и да ми помага да реша загадките, с които се сблъсквах. *Ανθολογία Βουλγαρικής Ποιήσεως*, Αθήναι, 1971, p. 8.

[22] Aris Diktaios, *Οι Ελληνικές Πρωτοβουλγαρικές Επιγραφές*, Αθήναι, 1978.

[23] Вж. Предговора на Блага Димитрова към второто издание на *Бележник*, София, 1997, с. 5-6.

античното писмо в българската поезия, отбелязва маргиналния характер на изданието и символичното съвпадение, че книгата на Гечев е публикувана от остатъка от хартията, предназначена за публикуването на превода на *Илиада*.[24]

Отрицателната реакция на официалната критика води почти до отлъчването на Гечев и до продължителен период, през който той среща големи трудности да пише, публикува и превежда. Въпреки това, известно отваряне в края на 70-те години, когато българската политика в областта на културата става по-либерална, му позволява да възстанови контактите с гръцките си приятели и да публикува превода на стихотворенията на Йоргос Сеферис и Одисеас Елитис, както и да пътува до Гърция, където се среща с Елитис след като му е присъдена Нобелова награда за литература през 1979 г. Това е период на известно отваряне и надежда; въпреки това, все още съществуват ограничения, наложени на Гечев, както и на останалата част от българския народ.

РОЛЯТА НА ГЕЧЕВ СЛЕД ОТВАРЯНЕТО НА БЪЛГАРИЯ КЪМ ВЪНШНИЯ СВЯТ (1989-2000)

С възстановяването на многопартийната демокрация в България след смяната на режима през 1989 г., Гечев намира благоприятен климат за публикуване на оригиналните си произведения. Това е период, през който неговите преводи започват също да бъдат оценявани според реалните им достойнства. (Съюзът на българските преводачи вече му е присъдил наградата си за преводите му от гръцки през 1985 г.). Това му позволява да публикува както много от преводите си, така и оригиналните си творби, а също и да получи по-широко признание.

Въпреки напредналата възраст и влошеното здравословно

[24] Пламен Дойнов, „Стефан Гечев и *новото антическо писмо* в българската поезия", *Литературни Балкани*, 2, Година IV, 2006, с. 85-86.

състояние, през този период Гечев публикува повече преводи на съвременна и класическа гръцка литература (както и преводи на любимите си френски сюрреалисти). Това е и периодът, през който публикува оригиналните си творби, по-специално поезия, но също и романи, вдъхновени от историята и философията, както и разкази, които могат по-скоро да бъдат отнесени към фантастичния жанр. По отношение на Гърция и на гръцко-българските отношения, най-важният момент е, че познаването му на гръцката култура и на Гърция се превръщат в референтна точка в период, през който във връзките между двата съседни народи липсват референтни точки отвъд превърналата се в традиция етническа враждебност. Именно поради тази причина преводите на Гечев на гръцка поезия получават официално признание, по-специално от гръцка страна. Бившият посланик на Гърция в София Михаил Христидис отбеляза неотдавна, че присъствието на Гечев е спомогнало за избягването на редица недоразумения между българи и гърци в исторически момент, когато много гърци подхождат към България с арогантност, предразсъдъци и дребнавост:

> „Мнозина от нас, гърците, подхождаха към постживковистка България с познатата самонадеяност и дребнавост: сигурно щяха да бъдат още повече нашите съседи, които поради тази причина щяха да са ни разбрали погрешно, ако не бяха гласът – и подходът – на Стефан Гечев, който ни познаваше така добре и толкова ни бе обикнал."[25]

В началото на този период Гечев изнася важна реч на симпозиум в Делфи (място със символично, религиозно и философско значение за Гечев и за гръцката и световната култура по принцип), за връзките между гърците и българите. В тази реч, изнесена само няколко години след падането на Берлинската стена и идването на власт на демокрацията в България – той прави преглед на българско-гръцките отношения, като набляга на културата и литература-

[25] Михаил Христидис, „Без самонадеяност и дребнавост", *Литературни Балкани*, 2, Година IV, 2006, с. 27.

та и подчертава потенциала за приятелство, който преминава през взаимното разбирателство и познание. В тази реч Гечев подчертава ролята на приятелството в процеса на запознаване с другия.[26]

ЗАКЛЮЧЕНИЯ

Гърците и българите са два съседни народи с обща култура и дълготрайни връзки на съседи. През османското господство те до голяма степен се сливат в рум милета на източноправославните в империята. Преди Възраждането българите са подложени на насилствено или доброволно погърчване. Добре известни са призивите, които отправя Паисий в своята „История славянобългарска" към сънародниците си, които са загърбили своята идентичност и са се погърчили. Съгласно гръцки източник от 1815 г., близък до източноправославната църква, който защитава единството на православието от националистични идеи, българите са най-близо до гърците от всички източноправославни езикови общности.[27] За представителите на гръцкото Просвещение българският народ е съсед, който вече се различава от гърците с история и характеристики, представляващи особен интерес.[28] Освен това, българският народ е първият народ, който се споменава заедно с гръцкия, в революционни и политически текстове на Ригас Велестинлис, при-

[26] Стефан Гечев, „Изказване на симпозиум в Делфи", 1992 г. (публикувано в: Стефан Гечев, *Моите гръцки приятели,* Т. 3, с. 20-31).

[27] *Apologia Istoriki kai kritiki*, Pisa, 1815, с. 108. Книгата е публикувана самостоятелно; известно време се приписва на бившия Унгровлашки епископ в изгнание Игнатий; понастоящем се смята, че тя е произведение на двама високопоставени духовни лица – Кирил Ливериос и Платон Франгиадис.

[28] Вж. Nadja Danova, „Les Bulgares vus par les intellectuels Grecs à la fin du XVIIIe et qu début du XIXe siècles", *Kulturni i literaturni otnosenija mezdu Garci i Balgari ot sredata na XV do sredata na XIX vek, First Greco-Bulgarian Symposium*, Thessaloniki 1980, pp. 157-167.

канващ народите от Османската империя да се освободят от ига-то и да създадат република („Гръцка република“) в съответствие с идеите на радикалното Просвещение и Френската революция. Българите участват в гръцката борба за независимост, като голя-ма част от тях остават в Гърция и вземат участие в изграждането на независимата гръцка държава.[29] Освен това, като самият ключов представител на по-ранния период от Българското възраждане, когато това движение е заимствало много от идеите на Просвеще-нието, „*България е неразлучна и соединена с Греция*“[30].

По-късно, към средата на XIX век, когато, както вече видя-хме, се развиват българският и гръцки национализъм, българската нация се самоопределя спрямо гръцката и определянето ѝ приема ясен антигръцки оттенък. А от гръцка страна, българският нацио-нализъм се възприема като предателство и поражда отрицател-ни чувства. Гърците са свикнали да имат надмощие и българската еманципация изглежда им струва много. Въпреки това общата културна основа, която се състои от византийската и източноправо-славната култури, но и от други общи черти на стила на живот и отношение към света (които са по-скоро по принцип характерни за балканските народи) надживява относително дългия период на враждебност, война и недоверие. Заслугата на Стефан Гечев, кой-то преживя такъв период на враждебност и недоверие, е че той признава връзките между двата народа и работи за тяхното въз-становяване. Това вероятно не е бил съзнателен процес, а процес, основан на неговия хуманизъм, здрав разум, но също и на качест-вото и универсалността на човешкия опит.

Първоначалният интерес на Гечев към гръцката литература и поезия е този на учен. Въпреки това, личните му приятелства, по-

[29] По този въпрос, вж. Nikolai Todorov, Vesselin Trajkov, *Bulgares participants dans les lutes pour la libération de la Grèce 1821 – 1828*, Sofia 1971, and Spyros Loucatos, „Les Relations des Révolutionnaires Grecs et des Bulgares volontaires à la lutte pour l'indépendance hellénique“, *Kulturni i literaturni otnosenija mezdu Garci i Balgari ot sredata na XV do sredata na XIX vek, First Greco-Bulgarian Symposium*, Thessaloniki 1980, pp. 199-209.

[30] Райно Попович, *Христоития или Благонравие*, Будим, 1837, с. 75-76.

знаването на гръцката традиция (особено на античната) и естетичната стойност на съвременната гръцка поезия (според Гечев едно от най-големите достижения на световната литература), както и собственото му чувство за свобода, му помагат да надхвърли предразсъдъците и ограниченията на националната и партийна политика и да подаде ръка на гръцкия си съсед. Това не е продиктувано от скрито прогръцко национално пристрастие. Гечев е привързан към България и българското му национално самосъзнание, чийто компоненти са преди всичко славянският език в традицията на Кирил и Методий, както и българският пейзаж, в който доминира планината Хемус (Стара планина или Балкана). В това отношение поезията му е особено ясна:

Ако благоволиш да ми покажеш, Господи,
някакви нови твои заповеди
да ги разгласям по света,
тогава напиши ги на скрижалите
с Кирилица –
за да ги разбера до съвършенство.

(Молитва)

Стефан Гечев не подкрепя гръцката литература само защото това е литературата на съседа, а главно поради високото й качество и универсален характер:

„Излизайки от двете основни митологии, които са образували духа на гърците – древногръцката и християнската – те са успели да стигнат до всечовешки висоти, до едни обобщения, които не са само гръцки, а важат за всеки човек. В това отношение ми се струва, че гръцката поезия между двете войни превъзхожда другите поезии на света."[31]

При Гечев именно универсалният характер на поезията пома-

[31] Стефан Гечев „Интервю", *Литературна мисъл*, № 4, 1991, (= Стефан Гечев, *Ненужните скептици*, София, 2003, с. 260.

га за преодоляването на проблемите, породени от национализма и рисковете, свързани с тази мощна идеология. И това се извършва по някакъв начин от самото изкуство въпреки предмета на поезията като такъв, тъй като тя често е пропита от националистичния дух.

Когато Йоргос Теотокас посещава България пред 1962 г., той разбира, че България е основният съсед на Гърция. Някои от българските му събеседници (дори вероятно самият Гечев, който трябва да е имал предпоставките за да направи такива забележки) му казват, че българския народ е най-близкият до гръцкия.[32] Днес това чувство не се споделя от мнозина гърци, а аз бих казал нито пък и от много българи. Въпреки това, независимо от гледната точка, ако приемем, че българите и гърците представляват в много отношения двата полюса на една партньорска връзка и поради това едно цяло (както вярвам аз) или че българите и гърците са близкия „друг" един за друг, то връзката между тях е в много отношения основна за техния характер и идентичност. Присъединяването на България към Европейския съюз, което ще означава, наред с институционалните и правни аспекти, *и* интеграция между Гърция и България, ще подчертае още повече тази характеристика.

С примера и поведението си Стефан Гечев е направил вероятно много повече от други, за да подчертае връзката между България и Гърция по негово време. Основният му подход към човешката природа се основава на дълбоките му метафизични чувства, екуменизма му, както и на познаването и усвояването на принципите на античната гръцка философия и религия (последното му произведение – своего рода посмъртно завещание – има за заглавие *Познай себе си* и е вдъхновено от Гърция). Той е пример за хуманизъм и свобода, която надхвърля предразсъдъците и изкуствените бариери между приятел и враг по време на период на силни националистични страсти.

На друго място съм анализирал философското и хуманно съ-

[32] Йоргос Теотокас, *Пътувания. Персия, Съветски съюз, България* (на гръцки), Атина 197, с. 104, 110.

държание на концепта на приятелство при Гечев, главен елемент от връзката му с Гърция, който (освен литературата) е персонифициран във връзката му с гръцките му приятели.[33] Приятелство, съгласно този анализ, е да принадлежиш към същата жизнена среда, да живееш в един и същи дом, да се чувстваш уютно с другия, да познаваш приятеля. В изказването си в Делфи, Гечев отбелязва:

> „Струва ми се, че най-добрият начин, за да разберем другия, е да опознаем неговия дух, душата му. Тъй като именно тези духовни стойности са които остават във вечността."[34]

Приятелството е и средство за постигане на самопознанието, една от висшите цели на живота според убеждението на Гечев, ако съдим по последния му роман „*Познай себе си*"[35]. Това също е древно делфийско правило, тъй като тези думи (*Γνώθι Σεαυτόν*) са издълбани на фронтона в храма на Аполон в Делфи.

Това, което искам да добавя тук, е дълбокото ми убеждение, че идентичността е променливо и диалектично явление. И ако непрекъснато не си поставяме въпроса относно нашата собствена идентичност спрямо отношенията ни с някой друг, бил „другият", далечен непознат или близък съсед, явен приятел или явен неприятел, е невъзможно да избегнем капана на арогантността, нетърпимия национализъм, ксенофобията и конфликтите.

---

[33] Василис Марагос, „Приятелството при Стефан Гечев. Бележки за автобиографичната му книга *Моите гръцки приятели*", *Литературни Балкани*, 2, година IV, 2006, с. 34-49.

[34] Стефан Гечев, „Изказване на симпозиум в Делфи", 1992, *op. cit.*, с. 30-31.

[35] Стефан Гечев, *Познай Себе си*, София, 2000.

НАДЯ ДАНОВА

ЕДИН „ЧУЖД“ СВОЙ

Примерът за интеркултурен диалог на Балканите, на който ще се спра, е от корпуса от гръцки материали, подготвен от мен за печат, озаглавен „България и българите в гръцката книжнина XVII-XIX век“. Това е дневникът на един грък, преминал през България през първата половина на XVIII в., общувал с българите и оставил разказ за това общуване.

Годината е 1742. Става дума за година, последвала едно десетилетие, белязано от непрекъснати военни конфликти между Османската империя от една страна и Австрия, Венеция, Русия и Иран от друга. Само преди три години е приключила с Белградския мир от 1739 г. поредната война на Високата порта с Австрия и Русия. По силата на този договор османците си връщат Белград, който през 1717 г. е завладян от австрийците. Русия се задължава да премахне укрепленията си от Азов и обещава да не държи флота в Черно море. В отношенията между Портата и Русия настъпва временно затишие до следващата война от 1768-1774. Османската империя постига успехи във военните конфликти, обаче те са общо взето случайни и нетрайни, тъй като в държавата в края на XVI век настъпва все по-осезаем упадък в резултат на кризата във военно-ленната система и преместването на търговските пътища. Високата порта все още бележи военни успехи главно поради дълбоките противоречия между европейските държави, довели до войната за австрийското наследство. На султанския престол в

Цариград по това време е султан Мурад I. Васалните на Високата порта Дунавски княжества са управлевани от фанариотски князе – в Букурещ на престола е влашкият княз Михай Раковица, а в Яш престолът на Молдовско княжество е заеман от Константинос Маврокордатос.

А сега да характеризирам на кратко и участниците в интеркултурния ни диалог. Единият от тях е Маркос Антониос Кацаитис (1717-1787), грък, роден на остров Корфу, който по това време е във владение на Венеция. Получава солидно за времето си образование на юрист и заема различни висши постове във венецианската администрация на Корфу. Кацаитис е автор на една „География", издадена на италиански език през 1738 г. във Венеция. Той прави няколко пътувания из Балканите и Мала Азия през 1740 и 1742 г., описани подробно в обемистия му дневник. Дневникът на Кацаитис, от който тук се ще цитирам откъс, е съставен също на италиански език и се пази в архива на Института за новогръцки проучвания при Сорбоната в Париж. Обнародван е на италиански и в гръцки превод в три тома от гръцкия историк Филипос Фалбос. Частта от пътеписа, която се отнася до България, е свързана с пътуването на Кацаитис от Цариград до Дунавските княжества през 1742 г.[1] За съжаление не е запазена частта от дневника, отнасяща се до неговото връщане през 1743 г.

Кацаитис е със силно развито чувство за принадлежност към гръцката етническа общност и е източноправославен. Черкува се в източноправославни черкви, но когато среща някакви пречки, посещава и католически. Същевременно е с „франкски" облекло и обноски, с перука и дантелени костюми. Неговата образованост е на първо място на италиански език и той идва от земи, които никога не са влизали в пределите на османската държава. Майчини езици са му гръцкият и италианският. Дневникът е написан на говорим италински език с венециански оттенък, изпъстрен с мно-

[1] Φάλμπος, Φ. Μάρκου Αντωνίου Κατζαΐτη. ΙΙΙ. Ταξίδι στη Μολδοβλαχία το έτος 1742, Εισαγωγή. Κείμενο. Μετάφραση-Σχόλια. Πίνακες. Αθήναι, 1979. Публикуваният тук текст е на с. 101-102.

го турски, френски и славянски думи. Той е с венецианско поданство, което, като човек с благородническо потекло, използва ловко като опитен дипломат, за да може да проникне максимално дълбоко в морето, което представлява Османската империя. Кацаитис обаче не се чувства чужденец и е готов да приема със симпатии всички хора, които среща през време на пътуването си. Може би в случая играе роля и това, че той и съвсем млад – на 25 години и очевидно има приятен и жизнерадостен характер, като без съмнение личи един непрекъснат стремеж към все повече и повече познанства. Общува с лекота с гръцки и руски духовници, с фанариоти и дипломати, с патриарси, с князе и велики драгомани към Портата, с гръцки търговци и видни представители на гръцката общност, с различни обществени фактори. В края на пътеписа му все пак оставаме с впечатлението, че като че ли той търси някаква спасителна опора у фанариотите, по-точно у представителите на фамилията Маврокордатос, които обаче му отреждат много малка заплата, наранявайки го дълбоко.

Дневникът на Кацаитис е много богат на информация извор за историята на Балканския полуостров през XVIII век. Наблюдателността на Кацаитис и неговите връзки с различни високопоставени личности в османската държава му дават възможността да събере и отрази богати впечатления от културния и политическия живот на християните и мюсюлманите в империята, както и да обрисува интересни сцени от бита на хората. В османската столица той е в кръга на Дона, венецианския байло, който му отваря дома си и в него Кацаитис общува и с други благородници „франки" в Галата и Пера. Разните европейски превъзходителства и рицари, от една страна, и падишахът и везирите от друга, капукехаи, баш евнуси, еничар аги и пр., образуват средата, с която той общува. Фенер, патираршията, църквите и джамиите, сараите и хамамите, крепостите, кервансараите, чаршиите, пазарът за роби и пазарът за коне са описани подробно и живо. Текстът е наситен със сцени на поклони и церемонии, което си е в духа на времето. Пред нас оживяват манталитети и жестове, реверанси, както и, естествено,

и удари под кръста. Кацаитис преживява на Балканите пожари и чумна епидемия, както и един извикващ сълзи провален брачен проект.

В дневника на Кацаитис намираме едно от най-хубавите описания на българите в Тракия, чиито външен вид, бит и характер са предадени с топлота. Кацаитис, както сам той разказва, влиза в България на 22 септември 1742 г. Той фактически следва обичайния за пътешествениците път от Цариград на север през Източна България. Преминава през Факия, Айтос, прекосява Добруджа и минава отвъд Дунав при Галац. За да можем да си представим как е изглеждало това пътуване, ще добавя, че Кацаитис потегля от Цариград на кон на 17 септември заедно с бейзаде Константинос Кантемир – син на молдовския княз Антиох Кантемир, заемал княжеския престол в Яш в края на XVII и началото на XVIII в. Съпровождани са от дъщерята на Кантемир в каляска с четири коня заедно с двете ѝ робини и цяла свита от многобройни прислужници. Пътуват в две покрити коли, всяка от които е теглена от по осем коня – едната с багаж на Кантемир, а другата – с вещите на Кацаитис, неговия прислужник и един присъединил се към тях свещеник. Така като цяло керванът наброява 30 души. Бейзадето обича да си попийва, най-вече винце, но когато няма вино, пие и „гола“ ракия, а когато не намират по пътя алкохол, кара своя спътник да пие гроздов сок направо от пресата с мезе кромид лук. Общо взето пътят не е лек, тъй като вече наближава зимата и нощно време е студено, пък и пътят е планински и не особено добър. Кацаитис дава следната информация за организацията на пътната система в османската държава: „Из цяла Турция никой нищо не плаща за нощуване в хановенте, в кервансараите, в частните къщи. Пътниците се събират и приютяват навсякъде безплатно. Заплаща се обаче сеното за конете и онова, което ядат всички по избор, без да заплащат задължително равностойната сума, а се предоставя на великодушието на чужденеца и мога да кажа, че благородството на чувствата в Турция не съществува в никоя от християнските страни, където нищо друго не мислят хората, освен това как да

измамят и оберат бедните чужденци.“ Естествено Кацаитис е „информиран“ още от античните автори, че Балканът е толкова висок, че от върха му се виждат Черно и Адриатическо море. По пътя срещат бейзаде Александър Маврокордато, брат на молдовскския княз Константинос Маврокордатос, който пътува в каляска, теглена от шест коня, заобиколен и следван от други 24 каляски и 16 коли, в които пътуват персоналът, съпругата му, слугите му и други хора.

Другият участник в интеркултурния диалог, за който ще се опитам да разкажа, са български селяни от с. Факия, Бургаски окръг. Първо по значение обстоятелство, което би трябвало да имаме тук предвид, е, че през столетията, последвали османското нашествие до формирането на модерните нации, основна роля в общуването с Другия играе религиозният критерии. Общата за по-голямата част от султановите поданици на Балканите източноправославна религия ги свързва помежду им и същевременно категорично ги отграничава от католици, протестанти, евреи и мюсюлмани. Принадлежността на българите към общността на източноправославните християни, оглавявани от Цариградската патриаршия, има за своя последица факта, че всички историческти наслоения, продукт на противопоставянето между източното православие и католицизма, играят основна роля при очертаването на образа на Запада в съзнанаието на българите. Западът и неговата църква, олицетворяван от събирателното „латини“ или „франки“, ражда в нашия език пейоративното „папищаши“, което има своя адекват в гръцкия език – „папистес“. С появата си протестанството също се превръща в един от символите на омразния за източноправославната църква „еретичен Запад“. Натовареността на образа на Запада с отрицателни черти добива особено ярък вид в цялата огромна по количество книжнина, продукт на дейността на свързаните с Цариградската патриаршия среди. Номоканоните от началото на XVIII век забраняват да се общува с еретици.[2] Ако се опитаме да

[2] Данова, Н. Представата за „другия“ на Балканите: образът на гърка в българската книжнина. – XV- средата на XIX век. – *Исторически преглед*, 1993, 9, 3-12; Образът на гърците, сърбите, албанците и

си представим духовния свят на българите по това време, трябва да спомена творчеството на прочутият книжовник Йосиф Брадати, чието име е свързано с разпространяваните по това време сред българите сборници с популярни четива – дамаскини.[3] В културния живот на българите 1742 г. е годината, в която Никифор от Сливен превежда на български съчинение, описващо Светите места.[4] 1742 г. е и годината, в която роденият в Силистра високообразован български духовник Партений Павлович е проповедник в църквата във Виена. За да допълним картината на проявите в духовния живот, които маркират тези години, ще добавим, че през 1741 г. българин от от Дойран Христфор Жефаривич издава своята „Стематография"[5].

Разбира се в споменатите случаи става дума за един високообразован елит, който твърде малко има връзка с хората, населяващи Факия. За съжаление запазените фолклорни паметници са недатирани, за да можем да ги отнесем към точна година. Ако се мъчим да проникнем в духовния свят на масовия българин от това време, по-скоро би трябвало да се опрем на някои запазени от това време приписки, ако изобщо можем да се доверим на приписките като извор на информация. От текстовете, започващи с традиционното „Да се знае..." разбираме, че, годините, за които говорим, не са особено безоблачни за нашите сънародници от това време. В приписките от десетилетието 1731-1742 г. естествено на първо място са отразени различни проблеми, свързани с всекидневието на хората, но същевременно като цяло дават основание да се говори за

румънците в българската книжнина. – Във: *Връзки на съвместимост и несъвместимост между християни и мюсюлмани в България*. б. м., б. а. [С., 1994] 63-68.

[3] Ангелов, Б. *Съвременници на Паисий*. Т. 1, С., 1963, 157-175; Петканова-Тотева, Д. *Дамаскините в българската литература*. С., 1965, 134-138.

[4] *Писахме да се знае. Приписки и ретописи*. Съставителство, коментар и бележки Венцеслав Начев и Никола Ферменджиев. С., 1984, с. 98.

[5] Жефарович, Х. *Стематография*. Факсимилно издание. С., 1986.

една неспокойна атмосфера, създавана от непрекъснатите войни и свързаните с тях данъчни тегоби.[6]

А ето и откъсът от дневника на Марко Антонио Кацаити, в който е отразен един своеобразен интеркултурен диалог:

На 22 [септември], ден четвъртък, минахме границите на Тракия, влязахме в България и отидохме да обядваме в Канарес. Тук веднага си личи разликата в носиите на жените от Тракия от тази на българките, тези обаче носят на лицето си едно любопитно покривало, завършващо на края с два рога на главата. Всички български девойки имат на полите си две висящи до земята опашки и на пазвата си един нагръдник, направен целия от набръчкана материя, като имат и други подобни неща отпред и отзад, освен нанизите, които имат около лицето и на които се разчита, че ще използват на сватбата като зестра, така щото да си личат, че държат парите си изложени на показ, за да привлекат вниманието на онзи, който ще се ожени за тях. Във всяко село обаче се наблюдават специфични различия.

След обяда, след тричасово пътуване, стигнахме един час преди да се мръкне във Факия, голямо село с многобройно население, общо взето малко гърци, след като през целия ден бяхме пропътували осем часа път.[7] Тук се подслонихме в различни къщи, всички обаче в близост една до друга, и онези добри хора ни посрещнаха с радост, с готовност и ни услужиха с всичко, каквото имаха на свое разположение. След вечерята отидох в къщата, която ми бяха определили за спане. Малко по-късно чух да пеят много девайки сладко и изразително с провиквания, които се разнасяха из цялата махала. Аз бях още облечен и само трябваше да се надигна от леглото си, за да видя какво става. Взех си лулата, излязох навън и видях в близкия двор голям огън и насядали жени с ръкоделието

[6] *Писахме да се знае...*, 97-98.

[7] Според Кацаитис в Османската империя Турция пътят се мери в три италиански мили в час, като се предполага, че човек може да извърви това разстояние като върви пеша или на кон с кервана.

си и онези девойки от махалата, които имат хубав глас, да изпяват песента, ту едната, ту другата. Въпреки че не разбирах езика, направих сравнение с гласовете в Италия и доволен от спомените си и от песента, се приближих и аз там близо и те ми направиха любезно място да седна близо до тях, и останах почти до полунощ, пушейки и слушайки онези девойки да пеят.

В опита ни да коментираме цитирания текст, заслужава да подчертаем на първо място, че Кацаитис няма колебание за принадлежността на срещнатите във Факия хора към определена общност, формирана на етнически принцип, етнос, различен от неговия, въпреки общата религиозна принадлежност. За разлика от голяма част от западните пътешественици на Балкание, които са готови да обозначат срещнатите представители общността на източноправославните като „гърци“[8], Кацаитис, сам източноправославен, поставя акцент върху различието в етническата принадлежност на срещните местни хора. Този факт заслужава да бъде подчертан, тъй като внимателните наблюдения на гръцките историци показват, че в гръцките текстове от XVIII век ясно разграничение между различните етноси в рамките на източноправославната общност настъпва едва в трудовете на представителите на Гръцкото просвещение в края на столетието.[9] Не е изключено именно поради факта, че самият Кацаитис е един „свой“ чужд по отношение на гръцката етническа общност на Балканите, неговите сетива да са по-изострени към другостта на срещаните хора. Описаният случай ни дава възможност да наблюдаваме безконфликтното общуването между хора, принадлежащи към различни в етническо, социално и политическо отношение общности – от една страна съвместяващият в себе си различни идентичностни

---

[8] Йонов, М. *Европа отново открива българите. Българите и българските земи през погледа на чужди пътешественици XV-XVIII в.* С., 1980, с. 67.

[9] Kitromilidis, P. „Balkan Mentality“: History, Legend, Imagination. – *Nations and Nationalism*, 2 1996, 163-169.

Кацаитис: на високообразован човек, на благородник от остров Корфу, венециански поданик, и от другата страна – българите, които са в случая предимно селско, близко до природата население, които са поданици на султан Мурад I. Пред нас имаме един пример за свързваща роля на един от аспектите на множествената идентичност на гръцкия пътешественик, именно на религиозния аспект, който вероятно облекчава общуването между представителите на двата коренно различни свята. Момите във Факия не се притесняват и са готови да се сместят и направят място на чуждоземеца, който да присъства и се наслаждава на тяхното пеене.

Описаната от Кацаитис сцена по всяка вероятност представлява седянка на факийските моми. На практика за пеещи и танцуващи българки в голямата и разположена в плодороден район Факия разказват и френските пътешественици от същото столетие[10], като английските пътешественици са особено впечатлени от миловидността на жените в селото.[11] Впрочем картината на събрани на едно място хора, които пеят звучащи мелодично песни, срещаме още в текст на Никифор Грегора от 1326 г. и тя присъства у много европейски потешественици през българските селища.[12] За нас остава да гадаем до каква степен тези образи са действително продукт на непосредствено съприкосновение с описвания срещан свят или са плод на книжовните занимания на конкретните автори на пътеписи. Някои пълни съвпадения в описанията на едни и същи селища или подробности от бита едва ли са резултат от съвпадение между еднакви обстоятелства за различните пътешественици, а по-скоро именно от подчиняването на даден автор на утвърденото вече знание за даден район.[13] Ще си позволя

---

10 *Френски пътеписи за Балканите XV-XVIII в.* Съставила и редактирала Б. Цветкова. С., 1975, с. 335.

11 *Английски пътеписи за Балканите.* Увод, съставителство и коментар М. Тодорова. С., 1987, с. 750.

12 Йонов, М. Цит. съч. с. 65.

13 По този проблем вж. подробно Саид, Е. *Ориентализмът*. Прев. Л. Дуков. С., 1999.

да припомня фрапантното съвпадение между написаното в края на XVI в. от французина на служба при Фердинанд Австрийски О. Бусбек, за българите, за тяхните носии, селища и начин на правене на хляб – погачи[14], с разказа за българите на чешкия пътешественик Вратислав Вацлав, който също е на служба при австрийския император.[15] Ще цитирам и характерен пример, при който френският консул в Солун в края на XVIII век Ф. Божур сам признава, че вижда образи, внушени му от прочетеното преди. Неговото описание на момите в Сливен звучи така:

Пролет млади български момичета се разпределят на групи в тези градини и берат всички разцъфнали рози, които отнасят в града в плетени кошници или араба, т. е. груби каруци, теглени бавно от биволи. Свежестта на тези берачки, елегантните им фигури и облекло, косите им, заплетени в дълги плитки, спускащи се по раменете им, и лекият воал, веещ се над главите им, напомнят на пътника сцени от пасторалния живот, така добре описани от древните автори. Понякога тези млади момичета оставят кошниците си на земята и танцуват в кръг при звука на кавала на някой овчар или като си съпровождат сами с песните си: това са най-красивите и най-добри селянки в Турция.[16]

Ако направим сравнение с публикуваните до този момент пътеписи за Балканите за периода XVI-XIX век, у нас се натрапва упорито изграждането от западноевропейските пътешественици представа за едно население, отличаващо се с добродушно и

[14] *Френски пътеписи...*, с. 127.

[15] Георгиев, Е. Българи и чехи в епохата на тяхното Възраждане. 2. Българската тематика в чешката литература. – *Годишник на Софийския университет. Филологически факултет*. Т. XVIII, 1952-1953, с. 9. За връзката межзу пътеписа на Вацлав Вратислав от Митровице и текста на Бусбек вж. Хинкова, Х. Непубликувани пътеписни дневници на Якоб фон Бетцек за България от XVI в. – В: *Помощни исторически дисциплини*. Т. 2, 1980, с. 168.

[16] *Френски пътеписи за Балканите XV-XVIII в...*, с. 411.

простовато гостоприемство[17], представа, каквато до голяма степен създава и разказът на Кацаитис. Същевременно, разбира се, не би трябвало да пренебрегваме и възможността за въздействие на предварителна нагласа на Кацаитис, като се има предвид, че всеки един пътешественик е повече или по-малко доминиран от предварително прочетените текстове. А наблюденията върху текстовете от XVIII век показват, че в трудовете на повечето автори примитивните източни народи присъстват като гостоприемни.[18] Ще припомня, че малко след Кацаитис Хердер ще опише славяните като госпоприемни до саморазоряване в любимата за всички славяни славянска глава от своята книга за философия на историята.[19] Независимо от позитивния образ на българите, представен от Кацаитис, смея да твърдя, че у него се проявяват някои елементи, които биха могли да бъдат прочетени като ориентализъм.[20] Същевременно цитираният пасаж във връзка с организацията на комуникационната система в Османската империя съдържа някои оценъчни нюанси, които са характерни за оксидентализма, тенденциозно представящ Запада като свят на грубо материалистично и меркантилно настроени общества.[21]

Заслужава да подчертаем, че отделяйки много внимание на носиите на българките, Кацаитис фактичекски до голяма степен

[17] Йонов, М. Цит. съч., с. 81л., 97сл.

[18] Улф, Л. *Изобретяването на Източна Европа. Картата на цивилизацията в съзнанието на Просвещевиено*. Прев. Л. Дуков. С., 2004, с. 148.

[19] Herder, J. G. Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit. Herausgegeben von Martin Bollacher. In: Johann Gottfried Herder. *Werke in zehn Banden*. Band 6, Frankfurt a. M., 1989, 4. Theil, IV, 16, IV, Slavische Volker, 696-699.

[20] Вж. подробно по този въпрос Саид, Е. Цит. съч.

[21] По този въпрос вж. подробно Бурума, И., А. Маргалит. *Оксидентализмът. Кратка история на антизападничеството*. Прев. Г. Атанасов. С., 2006, както и материалите от проведената в София конференция да Дружеството за проучванена XVIII век, посветенана тази тема. За конференцията вж. материалите, публикувани в сп. *Литературна мисъл*, 2005, кн. 1.

наподобява останалите чуждестранни пътешественици, които са ни оставили подробни описания именно на женската носия. Описанието на Кацаитис на носиите на тракийските българки в много отношения се доближава до това което намираме у френските и английските автори от XVIII в.[22] и то ни дава отново основание да си поставяме въпроса докаква степен направеното от него описание отговаря на негови собствени наблюдения и доколко той на практика е видял неща, които е очаквал или вече предварително искал да види.

Съставен от образован представител на балканските народи, дневникът на Кацаитис има особена стойност за нас, тъй като именно този род свидетелства продължават да бъдат значително по-малобройни в сравнение с пътеписите, имащи за автори представители на различните европейски страни. Авторът му е едновременно и „свой" и „чужд", като в неговия случай сме свидетели на едно интересно наслагване на различни идентичности и тяхната роля в общуването между представителите на двете култури. Текстът е особено ценен за нас и поради факта, че той датира от години, предхождащи епохата, в която в резултат на формирането на гръцката национална идентичност образът на българина и изобщо на славянина ще притърпи съществена промяна. В края на XIX век след сблъсъка на националните платформи на българи и гърци този образ ще се натовари изцяло с отрицателни черти[23].

---

[22] *Френски пътеписи...*, с. 335, 449; *Английски пътеписи...*, с. 731.

[23] По този въпрос вж. Данова, Н. Българите в гръцката книжнина през XVIII и началото на XIX век. – Балканистика, 1, 1986, 252-271 Livanios, D. Christians, Heroes and Barbarians: Serbs and Bulgarians in Modern Greek Historical Imagination (1602-1959). – In: Greece and the Balkans. Identities, Perceptions and Cultural Encounters since the Enlihgtenment. Edited by Dimitris Tziovas.Aghate, 2003, Bodmin, Cornwall, 2003, p. 71sq.

ЈАСМИНА МОЈСИЕВА-ГУШЕВА
(СКОПИЕ)

МАКЕДОНСКИОТ ДИЈАЛОГОТ СО ДРУГИОТ

Идентитет се оформува во интеракција со Другите преку што се постигнува сопственото осознавање и легитимирање. Прашањето за идентитетот уште во митското мислење (митот за Нарцис) е во тесна корелација со прашањето за алтеритетот – свесноста за постоењето на Другиот. За ова знаеле уште Античките македонци кои во сопственото владеење го почитувале демократскиот принцип градејќи ја својата држава со рамноправно учество на различни народи. Со различноста всушност се потврдува специфичноста и посебноста на идентитетот. Имајќи зад себе еден ваков контекст, Балканците, а посебно Македонците низ вековите, секогаш се наоѓале во состојба на распнатост меѓу сопствената демократичност (која ја иницирала актуелната немоќ) и прилагодувањето кон Другите интереси.

Кога се разгледува историско-географската положба на Балканот (термин употребуван во последните два века) неминовно се забележува неговата динамична структура олицетворена во површинските варијации на растегливите граници и дискусиите до каде се протега овој ареал. Исто така, на Балканот во последните дваста години се случуваат крупни промени во однос на внатрешните структурални чинители, односно демографските одлики претставени преку миграцијата, националноста, јазикот и т.н. Иако во овој период се направија и најголемите напори да се зацврстат

идентитетите на балканските жители, современите случувања говорат дека тие се постојано разнишувани и ставани под прашање. Нестабилноста карактеристична за сегашната и блиската историја создава тешкотии при идентификацијата будејќи ги интересите на Другиот. Токму од овие причини Балканот претставува отворено поле за истражување и толкување на многу Европски аналитичари.

Променливиот хронотоп, глобално земено, е карактеристичен и за минатото кога на овие простори постоеле градови држави на Елините, Скитите Илирите, Тракијците и други кои *бесцелно ја трошеле својата сила на постојани внатрешни кавги и војни* (Јелавиќ 1999:8). Со поставувањето на централизирана и стабилна идентификација преку царството на Александар Македонски, Римската империја, Византија и Отоманското владеење *еден подолг период населението било заштитено од катастофални војни* (Јелавиќ 1999: 10). Проблемите, се чини, од секогаш постоеле на овие простори, но се интензивираат во последните две столетија кога се буди националната свест на народите кои живеат на Балканот. Долго време по очигледното национално осознавање на балканските народи, постепено преку бројни оружени востанија и политички превирања во кој пресудна улога имале Другите (големите европски сили) се формирале посебните балкански држави. За создавање на Српската држава заслуга има Големиот Друг (лоциран во руската поддршка), додека за Грција клучна улога одиграла флотата што Другите (големите сили) ја испратиле на Пелопонез, која во битката кај Нирвано ја уништила турската флота. За формирањето на Романија повторно заслуга имале надворешните влијанија, овојпат на Франција, додека за Бугарија пресудна улога одиграла Русија. Процесот на градењето на нациите на Балканот бил сложен и долготраен и многу од малите народи во регионот останале и понатаму под власт на Османлиите, како што е случајот со Македонците и Албанците или под Хабзбурговците како Хрватите, Словенците, Босанците и тн.(Мазовер 2003:111-145).

Новосоздадените балкански држави биле во голема мера зави-

сни од своите тутори кои *ги именувале нивните кралеви од европските аристократски куќи, ги исцртувале нивните устави, ги кроеле границите и териториите на дипломатските конференции, а преку политиката на сила и економска принуда им ги наметнувале своите желби на сите страни* (Мазовер 2003:128-129).

Ваквите случувања придонесуваат на Балканот да се чувствува распнатоста помеѓу актуелна немоќ и сознанието за некогашната моќ која се врзува со дамнешните големи империи кои гравитирале на овие простори.

Поради важната геостратегиска положба Балканот од секогаш бил интересен за освојувачите. Поради овој факт тој доживува голем степен на мешање на културите и постојано двоен однос, кон себе си и кон Другите (освојувачите од античко време, преку Турците сè до современите). Во македонското народно творештво (народната песна „Плачот на Македонија")постојат примери за тоа како народот ја прекорува Европа нарекувајќи ја блудница вавилонска реагирајќи на Берлинскиот договор со кој Македонија остана под ропство на освојувачите Турци (Црнушанов:1956: 275). Познато е дека времето минато под турската власт е сметано за најкрвав и најтежок период од опстојувањето на македонскиот ентитет. Истовремено, може да се каже дека токму во овој период (провинцијата/протекторатот) Македонија се чувствува најзаштитена и набезбедна од аспирациите на Другите. Иако не постоела Македонска држава во тоа време, според литературата јасно се осознава постоењето на согледбите за тоа што е македонска определба изразена преку јазикот, обичаите, религијата. Исто така, кај Македонецот во тоа време, постоела сплотеност со другите балкански ентитети, за заедничка борба против единствениот непријател – Турчин, кој истовремено бил и заштитник од Европскиот Друг.

Сепак, без Европска помош балканските народи не можеле да се одделат од вековниот поробувач. Заради својата слабост, тие морале да бараат подршка однадвор. Од друга страна, создавањето и манифестирањето на националната свест кај Балканските

народи делуваше примамливо за Европјаните. Во исто време, тие преку помошта што им ја нудеа на различните балкански народи ги остварувааа своите хегемонистички интереси, неводејќи сметка дека создаваа низа проблеми од типот на неадекватни граници, нерешен статус на национални малцинсва па дури и цели народи, економска и политичка зависност од категоријата на поразвиените Други. Иако незадоволни од исходот, поради немоќта да ја изменат сопствената положба, секој од Балканските народи подлегнува пред туѓите концепти и привидно ги прифаќаат за свои. Притоа, не се откажува од сопствеите интереси, имајќи ја секогаш на ум, покрај Другата и сопствената вистина. На тој начин, Балканците самите ја играат улогата на медијатор помеѓу Себе и Другиот, т. е. шизофено се расчленуваат во суштината.

Речиси идентична улога одигра и соседите на Македонија при нејзините неуспешни обиди за осамостојување. Помошта за ослободување од Турската империја, пунудена од нивна страна, имаше скриени намери. За нив најдобро беше Македонецот да не го зачува и негува сопствениот идентитет што ќе го оформи како моќен – централизиран Друг. Гледано од нивна перспектива, како земји со веќе развиена етноцентричност, подобро би било Македонецот да остане не-етноцентричен народ кој би ги прифатил нив како централна власт. Понудите на соседите, како што се потврдува во историјата, биле условени со изнудено прифаќање на нивниот идентитет. Според зацртаните желби и планови, македонската територија, кога со нивна помош ќе се одделе од Турција, би требало многу лесно да се присвои. При тоа, како во секој пост-колонијален дискурс Македонецот за нив би останал на маргините, а тие би го претставувале центарот.

Токму на истиот однос центар-периферија од дамнина сè до денес сметаат Големите сили нудејќи ја во секоја кризна ситуација својата помош на одделните маргинални Балкански држави. Овие пак ја прифаќаат неразмислувајќи дека при тоа се наоѓаат во позиција на преговарач и шизофрено расчленет медијатор меѓу себе и Другите. Ситуацијата во која се наоѓаат е толку сложена што е

тешко да се одговори на прашањето дали тие се виновни за вакваата позиција дозволувајќи ја или им е наметнато постојано да ја играат медијаторската ускладувачка улога. Како што остроумно забележува една моја помлада колешка Македонецот (а јас додавам и Балканецот) наликува на Западно африканскиот бог Легба кој иако маргинална фигура постојано посредува маѓу постарите божества.

> *Тој е најмладиот син на Маву-Лисе и како што Дихомејците го замислуваат најмладиот син, многу паметен и умешен. Сите три пантеона имаат различни јазици, но Легба ги знае сите јазици и јазиците на боговите и луѓето. Затоа тој е гласник меѓу боговите.* (Митологија 1982: 222)

Поради својата дарба и умешност прогласен е за бог на просветленијата кој ги овозможва трансформациите кога посредува, дури и додека ги стимулира конфликтите. Тој исто така, поради својата преведувачка улога е во можност да ги среди и смири ситуациите. Живејќи во граничните простори, може слободно да се движи меѓу нив, но сепак не може да ја смени својата местоположба. Осуден на медијаторска, ускладувачка улога која не му дозволува да се оддели од Другите (помоќните богови), тој е одлична метафора за улогата на Македонија на Балканските простори, но и на Балканот во Европски рамки.

Македонецот никогаш не може да се оддели од Другите, туку постојано мора да води дијалог со нив, да им ги ускладува интересите и дискурсите. Обидите да се оттргне, или само да одбие да учествува во преговорите завршуваат погубно по него. Парадигматичен пример се Балканските војни како неуспешен договор меѓу соседите, а Македонија која одбива да биде медијатор на нивните идеи – станува жртва. За причините за Балканските војни Марк Мазовер ќе запише:

Ако ги погледнеме работите изолирано, нема многу причини поради кои крахот на австро-руската антанта во деценииите по

1878 година требало да доведе до војна... Освен, ако се погледнат работите во целина и се земат во предвид како што понатаму се нагласува *подемот на балканскиот национализам и вакумот на власта создаден по падот на османлискиот авторитет ги наведуваат големите сили да дојдат до оцена дека ваквата состојба може да им ги отежне виталните интереси.* До воени судири сепак доаѓа со поттик од *балканските држави кои биле верзирани во политиката на осцилирање така што се повторува и не за последен пат во односите со големите сили, малите да ги контролираат големите.* (Мазовер 2003:140).

Истото се случува и во последниот обид да се сочува интегритетот на поранешна Југославија (Балканот во мало). При растурањето на нејзиниот дискурс и државност вклучени беа и големите и малите сили кои се упатуваа на меѓусебен дијалог. Во тие посредувања Македонија повторно поради својата умешност успеа да излезе неповредена сè до надворешно наметнатиот конфликт во 2001 година со внатрешниот, етничкот Друг – Албанецот, при што најспорно прашање е токму двојазичноста на државата. Воениот конфликт од 2001 за кратко време беше ставен под контрола повторно поради непосредниот дијалог меѓу власта, од една страна, и Странскиот и Внатрешниот Друг, од друга страна.

До африканскиот бог Легба Македонецот како и Балканецот го доближува уште една карактеристика – живеењето на гранична територија која секогаш е предмет на странските интереси. При секој транспарентен чекор за нејзина идентификација и обид за утврдување на строги граници настанува конфликт. Затоа тој е принуден да опстојува изневерувајќи се себеси и сопствените очекувања (без можност за самостојно креиран имиџ).

Гледајќи се во огледалата кои искривуваат по теркот на другите, дури и денес Македонецот, кога е во прашање неговиот идентитет (името на својата држава), принуден е да балансира меѓу сопствената вистина и приказните што ги раскажува европски центрираниот моќник. Постојано изложуван на негациите од јуж-

ниот сосед кои со векови наназад го бришат неговиот идентитет, тој е поставен во позиција на иницијатор на конфликти. Тоа се согледува преку реакцијата на Другиот, кој обвинува за негова загрозеност, кога првиот инсистира на сопственото име. И сето тоа се прави со цел да се создаде амбигвитетен дефектен поглед.

> *Никогаш не беше разјаснето како на Грција – држава од 10 милиони жители, членка на на Европската унија и НАТО, би можела да и ја одземе територијата сиромашната заостаната држава од два милјони жители, без војска и без сојузници, но Грците паѓале во хистерија од страв. Во Атина се организирани масовни демонстрации;стрнските гости се затрупувани со пропаганден материјали; улиците, плоштадите бродовите и аеродромите се преименувани ташто да се покаже како Македонија отсекогаш била Грчка,* пишува во својата историја за Балканот Ричард Кремптон (Кремптон 2003:401) а ние додаваме можеби поради народната „кој ја има мувата на капата постојано ќе ја брка".

Ваквата поставеност на нештата не може, а да не предизвика разочараност кај интелектуалците и писателите. Во своите вообразби тие измислуваат најразлични метафорични имиња за Македонија иронично нарекувајќи ја Дискантрија поради постојаното повторување на странските политичари this country (како во романот на Драги Михајловски) или Казабланка (како истоимениот култен филм кој Кица Колбе го користи за налов на својот роман алудирајќи на багалскиот егзодус) а, цалиот дискурс на Балканот го определуваат како Буре барут (како во драмата на Дејан Дуковски).

Во слична позиција е ставен и балканскиот хронотоп кој од Европа се препознава како иницијатор на воени судири (Балканските војни, Првата светска војна, распаѓањето на Југославија и др.) За Европејците Балакнот е парадигма на дивјаштво, варваризам, колонијализам, ориентализам. Токму заради тоа Западот се обидува да го скроти, моделирајќи го по сопствени теркови за да

може да го користи за лични цели. Притоа заборава на неговата измамничка дарба да се залажува себе си, но и светот презентирајќи огромна желба за приклучување во заедницата на Другите и спремност за следење на нивните критериуми и принципи. Всушност, суштината на сите овие балкански декларативни заложби лежи во наметнатата потреба за постојана адаптација и дијалогичност. Очигледно, низ историјата, постојано се потврдува неговата улога на посредник меѓу Себе и соседите вклучувајќи го Турчинот – Деспот, со кој вешто се справува подолго време. Потоа следат заканите од Страшниот Друг виден во лицето на Европа од времето на двете светски војни како и од Непознатиот Друг кој ја симболизира Америка, Австралија и Канада како најголем балкански емигрантски хронотоп.

ЛИТЕРАТУРА:

Cavendish Richard, Ling O. Trevor. Mitologija. Lubljana: Mladinska knjiga.

Јелевиќ, Барбара. 1999. Историја на Балканот (18-19 вк). Скопје:Лист.

Кремптон, Ц. Ричард. 2003. Балкан после Другог светског рата. Београд: Clio.

Мазовер, Марк. 2003. Балканот (кратка историја). Скопје: Evro-Balkan Press.

Црнушанов, Коста. 1956. Македонски народни песни. БАН: Софија.

РАЯ ЗАИМОВА
И МЮЖДЕН МЕХМЕДОВА

НЕЗАВИСИМОСТТА И ДРУГИТЕ В АЛБАНСКАТА ПУБЛИЦИСТИКА

РАЖДАНЕТО НА НЕЗАВИСИМА АЛБАНИЯ

Събитията, предхождащи обявяването на независимостта на Албания, са свързани с Балканската война. През март 1912 г. балканските държави образуват съюз, чрез който всяка от тях желае да осъществи собствените си национални амбиции, а именно разделянето на европейската част на Османската империя помежду си. В този момент за балканските държави автономна Албания е заплаха за националните им интереси, тъй като поделянето ѝ като османска провинция изглежда далеч по-лесно. В резултат на Балканската война албанските територии пострадват от нашествията на съседките, но Албания успява да обяви своята независимост на 28 ноември 1912 г. на свиканото Национално събрание във Вльора. Окончателното изтегляне на османските войски от територията на Албания става през лятото на 1913 г.[1]

По това време в страната са разположени сръбски, гръцки и черногорски части. Лондонският мирен договор от 30 април 1913 г. третира съдбата на самостоятелна Албания и нейните граници, но поради претенциите на съседните държави и окупациите в

[1] Бобев, Б. Кацори, Т. Албания. С., 1998, 88-93.

следващите няколко години спорът за албанските граници не се разрешава. През 1913 г. на Посланическа конференция на Великите сили Албания е обявена за независима държава под контрола и гаранцията на Силите. Страната ще бъде монархия, начело с принц, одобрен от Великите сили.

През пролетта на 1914 г. Албания е готова да започне своя самостоятелен живот, границите ѝ са очертани и почти отговарят на днешните, независимостта ѝ е гарантирана от Великите сили, назначено е правителство и е приета конституция.[2]

Усложненията са предизвикани от апетитите на съседните балкански държави – Гърция използва факта, че има гръцко население в Южна Албания (Северен Епир) и в крайна сметка успява да присъедини областта Чамерия (Епир). Сръбските войски навлизат в страната и достигат до тогавашната столица Дуръс. Сърбите правят опити и за намеса във вътрешната политика на Албания, като подкрепят просръбски настроените албански политици. Черногорска войска окупира Шкодра и околността. Освен от балканските ѝ съседки, северните райони на Албания са окупирани от австро-унгарски части, южните – от италиански, а в областта на Корча се установяват френски части.

На 26 април 1915 г. е сключен таен пакт, подписан в Лондон, според който Албания ще се раздели между Италия и Гърция; Сърбия и Гърция ще имат обща граница, като си разпределят албанска територия. Единствено централната част получава автономия и на международни събития ще е представлявана от Италия. Великите сили остават пасивни и не вземат албанската страна, затова през следващите месеци територията на Албания се превръща в бойно поле. Сръбски, черногорски и гръцки войски окупират територии и опустошават селища.[3]

Албания става жертва на апетитите на съседните балкански държави, които доскоро са споделяли съдбата ѝ и са били част от Османската империя. Тяхното предимство в ситуацията е, разби-

---

[2] Пак там.

[3] Викърс, М. Албанците. Съвременна история. С., 2000, с. 81.

ра се, по-ранната независимост и съответно наличието на национални програми и амбиции, които на Балканите са известни като „мегали идея" или възстановяването на границите на държавите от периода, в който те са били доминиращи и силни на Балканския полуостров. И Албания като своите съседки претърпява несправедливостта държавните ѝ граници да не обединят албанците на полуострова (територии с етнически албанци остават предимно в Сърбия, Гърция и Черна гора).

Мечтаната албанската независимост е нежелана от нейните съседки, които смятат, че съществуването на още една самостоятелна балканска държава е пречка за обединяването на техните територии. В емиграция или извън пределите на албанската държава се оказват не малък брой интелигенция, която подобно на предходното поколение, подема просветителска дейност. Някои от тях живеят и работят в България, където публикуват свои издания. Тъй като в по-голямата си част те са известни и общо разглеждани в българската научна литература[4], тук ще се спрем на едно конкретно издание, което не е било обект на аналитичен анализ, нито пък е разглеждано като извор за балканските общувания.

„АЛБАНСКАТА НЕЗАВИСИМОСТ"

Под това заглавие през 1915 г. два пъти месечно в София излиза печатно издание. Вестникът просъществува в рамките на една единствена година – 1915 г. с 14 броя. Негов директор е К. П. Луараси. Редакцията се е помещавала на ул. „Цар Симеон" 60. Съдейки по обявения абонамент от 60 франка годишно за всички страни, редакторите са имали за цел да го разпространяват не само в България и земите, населени с албанци, а изобщо по света. Вестникът е отпечатван в албанската печатница „Мбротъсия" в

[4] Соколова, Б. Албански възрожденски печат през Възраждането. С., 1979.

София. Същата печатница разгръща значителна издателска дейност – отпечатват се вестници, календари и книги на албански и други езици. Затова и София, наред с Букурещ, се превръща в един от най-големите албански издателски центрове през последния етап на Възраждането.[5] Ето съдържанието на всички броеве и индекс на най-често срещаните понятия:

Дата	Брой	Заглавие
15 февруари 1915	1	Ситуацията в Албания
		Албанците в Сърбия
		Гръцките жестокости
		Авансът от пет милиона
		Албания и Италия
		Корените на злото
		Гръцките жестокости продължават
		Вести
1 март 1915	2	По повод на един минитинг в Лондон
		Албанските мюсюлмани през последните събития в Албания
		Гръцките подвизи
		Поведението на Италия спрямо албанците
		Беден Епир
		Албанците в Сърбия
		Дъщерите на Албания
15 март 1915	3	Албания и Адриатика
		Между сърбите и албанците
		Документ за сръбско-черногорските варварства
		Нови гръцки убийства.80 албански семейства удушени
		Годишнина от издигането на престола на Н.В. Вилхелм цу Вид
		Един глас в полза на Албания
		В Шкодра

[5] Пак там, с.175.

		Във Валона
		В Монастир и Ускуб (Скопие)
		Едно гръцко признание
		Зографос. Комедиантът на едно престъпление
1 април 1915	4	Раждането на Албания (28 ноември 1912 – 3 септември 1914)
		Един документ за гръцките жестокости
		Истината в устата на един вестник от Италия
15 април 1915	5	Албания и Силите
		Годишнината на едно нещастие. Епирската афера
		В Албания
		Депозирана молба на представителите на Силите в Шкодра
		Страдаща Албания
1 май 1915	6	Началото на Албания
		В Албания. Черногорска варварщина. 116 албанци убити
		В Шкодра
		Около Валона (Вльора)
		В Корча и Аргирокастро (Гирокастър)
		Годишнина от едно нещастие. Епирската афера (продължение)
		Епирците, които умират
		Албанците в Съединените американски щати
		Гръцки лъжи
		Нов руски министър
15 май 1915	7	Адриатика и Албания. Уравновесеност и националност
		За бежанците от Корча и Аргирокастро във Валона
		Годишнина от едно нещастие. Епирската афера (продължение)

		В Корча и Аргирокастро (Гирокастър)
		Сърби и албанци
		В печата: Албания вчера, днес и утре
		Чуждият печат и Албания
		Албанците и Гърция
1 юни 1915	8	Албания и френският печат
		Писмо от Робер Пельотие
		Сърбия и Албания. Един кошмар
		Населението на Епир – гръцко или албанско?
		Бедстваща Албания
		За италианската политика в Албания
		Една етническа загатка
15 юни – 1 юли 1915	9-10	Сърбия в Албания
		Протест на албанци срещу Сърбия
		Албанците католици в Сърбия
		Депеши за сръбската акция
		Сръбска прокламация до албанците
		Италианският печат
		Блокада на албанския бряг
		До нашите читатели
15 юли 1915	11	Италия и Албания
		Корча и Аргирокастро. Свидетелство на един руски министър
		Сръбско-черногорски злодеяния в Албания
		Италианците във Фиер ?
		Да се отбележи
		Населението на Епир – гръцко или албанско? (продължение)
		Изпратено писмо до директора на вестник "La Roumanie" в Букурещ
		Турският печат
		Това, което става в Епир
		В печата. За Албания

1 август 1915	12	Сърби и албанци
		Нови протести на албанци
		Сръбските жестокости
		Населението на Епир – гръцко или албанско? (продължение)
		До нашите читатели
1 ноември 1915	13	Септември 1914
		Австро-немският печат
		По повод на една статия в немско списание
		Черногорците в Шкодра
		Правосъдието в Италия
		Нашият нов събрат
		В печата: Благороден народ, Албански жени, Мирът в Европа, Християнският морал
		Албания на шахматната дъска
		Албания
		До нашите читатели
25 декември 1915	14	Ноември 1912
		Голям про-албански митинг в Бостън
		Италия и Албания
		Депутатите от Епир и Италия
		Лекции за Албания
		Колонията в Букурещ
		Протестен митинг проведен във „Фанеи хол", Бостън
		Посещение в Шкодра
		Албанският въпрос пред Съединените американски щати
		Причината за албанските размирици

ИНДЕКС НА ЧЕСТОТНОСТ (ИМЕНА, ПОНЯТИЯ)

Австрия	0	албански	7
Австро-немски	1	албанци	13
Албания	27	Англия	0

Атина	0	печат	8
беден	1	подвиг, -и	1
бедстващ, -и	1	правосъдие	1
благороден	1	престъпление, -я	1
Бостън	2	размирици	1
Букурещ	2	Румъния	0
България	0	"La Roumanie"	1
българи	0	Русия	0
Валона	3	руски	2
варварство, -а	1	Сили (Великите сили)	2
война	0	София	0
Гърция	1	Съединени американски щати	2
гърци	0		
гръцки	6	Сърбия	6
Европа	1	сърби	2
Епир	6	сръбски	1
епирци	1	страдащ, -и	1
епирска афера	3	Тирана	0
зло, злодеяния	2	Турция	0
жестокост	4	турски	1
Италия	7	турци	0
италиански	1	убийство, -а	1
Истанбул	0	убит, -и	1
Корча	4	Франция	0
Лондон	1	френски	1
Македония	0	християни	0
митинг	2	християнски	1
мир	1	Черна гора	0
мюсюлмани	1	черногорци	1
мюсюлмански	0	Шкодра	4

Вестникът е на френски език[6] – като се започне от самото заглавие – обичайна практика в Европа и на Балканите, и малка част от материалите са на английски. Бр. 2, 3 и 4 са френско издание на

[6] Zaïmova, R. La presse francophone bulgare: universalisme et identité nationale. – Etudes balkaniques, 3-4, 2006 (под печат).

албанския вестник "Liri e Shqiperise". Затова не може със сигурност да се каже, че вестникът е изцяло на албанската емиграция в България. Това проличава и от самия текст на статиите. Някои от препечатките са от американска и италианска преса и са дадени на оригиналния им език. Твърде възможно е, по-голяма част от авторите да са албански християни, тъй като на места се цитира Светото писание. Целта е чрез международния френски да се популяризира албанската кауза и светът да е в течение на проблемите на младата държава и нейните малцинства зад граница през годините последвали балканските войни и по време на Първата световна.

Колкото до качеството на печата, навсякъде се забелязват печатни грешки и несъвършенства от техническа гледна точка. Стилът на вестника се отличава със силни епитети, за които ще стане дума в настоящото изложение. Текстовете напомнят за възрожденския начин на писане и стил: те са изпълнени с патетични, романтични и патриотични изказвания. Събитията са описани чрез похвата на хиперболизацията и много от заглавията звучат помпозно и крещящо. Това е характерна черта не само на албанската преса, но и на българската от същото време, вероятно и за останалите балкански издания, които поднасят местна информация за чуждия свят на международен език. Както е известно, това е традиционна практика в Европа, включително и на Балканите от XIX в. нататък. Един бегъл паралел с българската френскоезична преса от същите военни години показва, че малко по-напредналата България вече издава свой държавен вестник, след като всички останали съседи имали такъв от години. От 1913 г. българската интелигенция стартира със свое издание, за да може Европа да има информация за националните ѝ въпроси и патриотични настроения.[7] "Echo de Bulgarie" (Ехо от България) не би могъл изцяло да се покрие с албанския вестник от София. Разнообразната му тематика и дори реклама, преводи на български художествени произведения и търговски съобщения, изработвани в служба на български и чужди читатели изцяло стои над албанското списване.

[7] Цитат от бр. 13 на „Албанската независимост".

ГЛАВНИ ТЕМИ

По отношение на съдържанието и темите във вестника прави впечатление, че Албания и албанският народ са основни. Затова и заглавието на вестника „Албанската независимост“ не е случайно – периодичното издание има за цел да представя най-актуалните събития, свързани със съдбата на младата и независима албанска държава. Според съдържанието и темите в статиите можем да определим няколко основни образа: страдаща **Албания**, „лошите“ **Сърбия** и **Гърция**, „доброжелателните“ **САЩ** и „несправедливата“ **Европа** и **Великите сили**.

В статиите – дори още от заглавията – доминират понятия натоварени с негативизъм: „беден“, „бедстващ“, „страдащ“, „зло“, „злодеяния“, „жестокости“, „варварства“, „убийство“, „престъпления“, „размирици“ – те числено преобладават на фона на „благороден“, „подвиг“, „правосъдие“, „мир“. В същото време, *„войната“* отсъства от заглавията. Това означава, че има нещо по-силно и трайно от един военен конфликт. Успоредно с тази констатация се натъкваме на факта, че „християнски“ и „мюсюлмански“ (споменати поотделно само по един път в съдържанието, вж. таблицата) не са определящи за конфликтите. Религиозният елемент и религиозната търпимост като причини за сблъсък на интереси между албанците не са валидни, както се отбелязва в една от статиите. Те се превръщат в съществен фактор, когато се намесят гърците и междубалканските общувания добият различен характер.

БАЛКАНСКИЯТ ДРУГ

Албания и албанското население е “главното действащо лице“ във вестника. Това означава, че се оправдава заявеното заглавие „Независимата Албания“. “Раждане“-то – “най-мъчителното раждане“, за което се говори – се покрива смислово с “независимост-

та". Факт е, че Албания като държавна формация в модерното време започва съществуването си от споменатите години. Отсъствието на „Тирана" в заглавията посочва, че явно става дума за широк обсег на понятието Албания и не се търси акцент на някакъв център. За сметка на това „Епир", „Корча", „Валона", „Шкодра" показват географския обхват на „главното действащо лице". Оттук и на преден план в широк смисъл излиза собственото национално Аз, което се оформя в контекста на вижданията на Другите.

Албания влиза във взаимоотношения със съседни държави и народи от **Балканите.** Най-често това е **Сърбия** – спомената в заглавията на статиите 6 пъти, а „сърбите" – 2 пъти. **Черна гора** отсъства в съдържанието (вж. таблицата), а за „черногорци" се говори само веднъж като за малцинство в албанска среда. **Гърция** се споменава само веднъж като държава, но за сметка на това прилагателното „гръцки" е употребено 6 пъти, а „гърците" като нация – нито веднъж. Гърци, сърби и черногорци оформят заедно стереотипа на жестокия Друг. Сред злините, които те причиняват, са „кръв и пожар", „клане и кражби", „атака на невинните жители", унищожение на „посевите в полетата", или „не по-малко от 150 села". Заради гореизброените деяния спрямо албанския народ, вестникът ги определя като *полуварварски*, решени „да създават колкото се може повече проблеми", с „фанатичните религиозни предразсъдъци", изпълнени с желание за още територии, с „тирански" методи на действие. Варварството е поначало традиционно, натоварено с негативизъм явление, нечовешко поведение. Но къде остава *цивилизацията*?

Албанският стереотип за гърците има особен характер. Например, „гърци" в самия текст е често в кавички, когато се изразява най-отрицателно виждане като съседи в контекста само на съседски общувания. Мъдри примери от древна Гърция и Рим служат за основа и сравнение за безчовечно отношение към албанците в новото време. Древната и цветуща гръцка цивилизация е противопоставена на тогавашната варварска модерност. Игрите с животни в римския Колизеум са приравнени на отношени-

ето албанци – други. Загатва се, че българи, гърци и румънци са приемани като „*по-цивилизовани*“ спрямо албанците. Познатите от Просвещението синоними *policés* и *civilisés* отговарят на националната държава от XIX в., която явно е на по-добро ниво у споменатите балканци, все още недостигнато от албанците. Изразява се мисълта, че съседите гърци сами са провокирали в юга „най-кротката и спокойна нация на света“. Читателят остава с впечатление, че модерните гърци са рухнали морално заедно със славното си древно минало и по този начин затвърдили нещастния албанския стереотип. Това означава и че водещото гръцко „его“ оформя най-високия връх на земното кълбо, а албанският – най-нисшия. Авторите не желаят да търсят сравнение с по-напредналите от тях, със съществуващи държавни структури, осъществени с чужда помощ. Явно е, че реалността е осъзната и става дума за търсене на догонване на цивилизоваността на тогавашното време.

Така част от Другите се вписват в мечтаната европейска категория и принизеното състояние на албанците идва като отправна точка за пътя, който предстои да се извърви в посока изграждане на националната държава.

Според „Албанската независимост“ „нейно гръцко величество“ не се съобразява със сключени договори или споразумения, които уреждат статута на албанската държава. И не само това – вестникът е категоричен по въпроса за целенасочената гръцка външна политика, която е изцяло подчинена на т. нар. „мегали идея“. От друга страна, гръцката намеса на албанска територия засяга и религиозната принадлежност, тъй като всеки е „неверник, ако не принадлежи към православната гръцка.“ За албанеца гърците са надменни, нетолерантни и жестоки. Заветната гръцка цел, според изданието, е доказването пред света, че албанската държава е „провал“.

Изданието обвинява сърбите за техните убеждения, свързани с бъдещето на Албания: сърбите вярват в „необходимостта“ албанският народ да бъде наказан. Техните нападения намират

обяснение именно в твърдението, че ако сърбите не опустошат албанските земи, то албанците ще бъдат заплаха за тях.

България и „българи" отсъстват заедно със столицата „София" в съдържанието, въпреки че вестникът е списван в София. Изключение прави споменаването на България в две от статиите във връзка с управлението в България и гръцките нападения, от които става ясно, че и българските национални интереси са застрашени от съседна Гърция. Това прави България съпричастна на албанската национална съдба, която се характеризира с разпокъсаност на територията си и невъзможност за обединяването ѝ. Явно България е и страната, която не занимава пряко авторите. Формалната причина е отсъствието на пряка политическа граница. Такава отсъства и с Румъния.

Румъния присъства единствено като издател на вестника "La Roumanie", а Букурещ като мястото, където се съсредоточава албанско малцинство. Тя е също толкова периферна, колкото и **България**.

Турция и „турците" също отсъстват от заглавията. Единственото прилагателно „турски" се отнася за тамошния печат, отразил албанските проблеми. Но при вникване в текстовете се установява, че турците присъстват като „младотурци" и интригите, които правят всред албанците са представени с лошо око. В такъв контекст не се отчита исляма като връзка между мюсюлмани албанци и турци, напротив албанската страна държи на националната защита и своето единство. Бр. 2 съдържа например статия в полза на албанските мюсюлмани, които били окачествени несправедливо като „фанатици", заради революционните си действия през лятото на 1914 г., насочени срещу краля и родината си. Единството между всички вероизповедания взима преднина, на него се поставя акцент и не се приема разделението между православни, мюсюлмани и католици. Създаването на нация и държава Албания, единна и модерна, без разделителна линия между религиозните общности, е мечтата на съставителите. Дори оправданието за това е аргументът, че „векът, в който живеем, не е векът на религиите,

а векът на националностите". Всъщност, за века на Националното се говори още в средата на XIX в. във френскоезичната преса от Букурещ. Албанското съждение от 1915 г. ни подтиква да смятаме, че и този европейски стереотип достига на един по-късен етап до съставителите от София. Нацията и нейното единство в албанския вариант категорично не се базира на религиозен признак, а по-скоро по просвещенски на „раса"-та и това се затвърждава през годините, остава постоянна мечта и за поколенията. Както през годините последвали независимостта на Албания, така и в наши дни, малкият балкански народ търси да докаже на света, че „чувството за раса и национално е силно развито у тях".

ДРУГИЯТ ИЗВЪН БАЛКАНИТЕ

На друго ниво „главното действащо лице" влиза в допир, пряко или косвено, с определени формации и държави от **Европа**. Най-често това е **Италия** – традиционната земя с емигранти албанци и страната, от чието официално поведение и култура зависи самата Албания. Тя обаче идва като разочарование заради окупацията на Валона под предтекст, че търси защита на своите поданици; като изменница, която не зачита правата на албанците, на договорите и изобщо на съседа. Нейните неочаквани действия сриват надеждите на албанците за добруване с Италия, но в същото време се изразява оптимизъм и възвръщане на старото "добросъседство" по море. Трансадриатическата съседка влиза в образа на по-малкото зло спрямо Гърция, защото в очите на албанците от Валона и Катина, тя служела за прогонване на "предателите" гърци, които явно заемат най-видно място сред враговете на "нещастните". **Великите сили**, споменати в съдържанието (2 пъти) само като „Силите" се отнасят за Албания, докато всяка по отделно като „Англия", „Франция" и „Русия" отсъстват. Военните времена явно обуславят това отсъствие. Прочее, Русия и Франция като

поддържници на гърците и като не съдействали за пълноценното "раждане", са причислени в категорията на недобронамерените. Прилагателните към тях определят доколко съответният печат (8 пъти общо) има отношение към албанците.

Периодичното издание проницателно заявява в една от статиите, че „политиката която Великите сили следват, е да позволяват на по-малки народи да се самоунищожават, за да бъдат добре защитени техните интереси." Затова и те поемат голяма част от отговорността за безредията и несправедливостите на територията на Албания от началото на миналия век. В текста доминира надеждата за възмездие от поведението и решенията на Великите сили. Паралелно с това, отделни хроники от Европа целят вдъхване на оптимизъм чрез положителни публични изказвания на неутрални учени и политици, които зачекват по просвещенски проблема за "раса"-та, за доброто отношение и интерес от страна на *цивилизования* свят, както и стремежа за издигане на албанската репутация на нивото на *модерните и цивилизованите* народи.

Прави впечатление, че **САЩ** също играе роля като второстепенно убежище на албански бежанци и като страната, която защитава правата на човека. Противоположен образ на „лошите" балкански съседи са приятелски настроените, или най-малкото неутрални и далечни щати. Това е засилено чрез споменаването на имената на редица американски мисионери и пътешественици в Албания, които са свидетели на описваните събития. Вестникът препечатва няколко статии от американската преса, които са в защита на страдащите албанци и разпокъсаната им държава. Освен това американски филантропи, според изданието, учредяват „Албански фонд", чийто главен щаб се намира на Пето авеню в Ню Йорк. Целта му е събирането на дарения от щедри и доброжелатени американци за страдаща Албания. Текстовете, в които се срещат **Америка** и американци, са изпълнени с очакване и надежда за американското покровителство, както и тяхната материална и морална подкрепа.

ХАРАКТЕРНИ ЧЕРТИ НА АЛБАНСКИЯ НАЦИОНАЛЕН АЗ

Страдаща **Албания** е описана с епитети като „изоставена", „опустошена", „бедстваща", „най-измъчваната". Тя е представена като жертва, подложена на „безредие, глад и разрушение", с „изгорени и разрушени домове" и „хора, лишени от всичко, което притежават и оставени да гладуват". В страната „...търговията е парализирана, вносът е спрян, правителството е деморализирано, а анархията е взела надмощие". Описаната картина е отчайваща и несправедлива спрямо невинните жители на страната. Вестникът заявява като виновници за случващото се християнският свят и безразличието на Великите сили, както и „гръко-сръбската ненаситност и алчност". Наред с външните фактори се споменават и вътрешните размирици в млада и независима Албания. Прави впечатление, че албанците не организират явна съпротива срещу съседските нашествия, тъй като вестникът отбелязва, че те „гладуват мълчаливо, тъй като нямат възможност да се оплачат или да прокламират директно своите страдания; изоставени са да умрат безпомощни от глад." Албанското население е самотно в страданието си и не очаква помощ – оттук можем да констатираме, че вестникът стои зад идеята, че албанците са народ с високо достойнство и не биха молили за това, което е тяхно по право, и да разчитат на висшестоящите, т.е. на Великите сили, да проявяват същото качество.

Изграждането на този образ е част от стратегията на вестника да популяризира Албания и актуалните ситуация в страната и не на последно място доказване пред света, че албанците имат качества и са заслужили своето място на световната карта. Не бихме могли да не коментираме онази част от статиите, които са за албанския характер, тъй като дотук споменахме отношението на Албания към Другия, в лицето на балканските съседи, САЩ, Европа. Добре известно е, че Другият се оформя на фона и спрямо Аз-а. От друга страна описанията за албанския характер във вестника са от чужди статии, т.е. изграждането на Своето е направено през погледа на Другия. Сле-

дователно и чужденците и самите албанци се идентифицират с описанията на албанския национален характер. Албанският народ се отличава с благородие, с истински добродетели; с факта, че са „горд народ" и „държат главите си високо"; те са „егоисти на първо място", но „не са свит или страхлив народ"... „Смелостта им е безгранична, дадената дума за тях е по-свещена от клетвата на цивилизованите хора, тяхното гостоприемство продължава, докато на тях самите не им остане нищо... Те съчетават сила, мъжество и смелост с най-лоялната и деликатна отдаденост, тя не е в състояние да навреди на никой."[8] Всички тези качества са част от албанската идентичност и те не са валидни единствено за този период от албанската история.

Независимостта на Албания и събитията, свързани с нея имат влияние върху формирането на албанската идентичност по-късно. Обръщайки се назад към това събитие от албанската история съвременните автори констатират, че то е най-важният резултат на националната програма на албанците от периода на Възраждането. От друга страна, обаче независимостта е придружена от окупации на съседни балкански държави, което за някои албанци от по-влиятелните среди е повод да обявят съществуването на Албания като османска провинция за по-сигурно и безопасно за самите албанци. Също така окупациите на съседките и опустошенията на невинни албански жители предизвикват запомнянето на лошите дела на недоброжелателните съседи – гърци, сърби и черногорци и до днес.

ВМЕСТО ЗАКЛЮЧЕНИЕ

В историята на обществата минали трагедии и нещастия и спомените за тях водят до преиначаването на събитията и трансформирането им в митове, които остават актуални.[9] Подобни

[8] Вж. Кадаре, И. Албанският народ на прага на третото хилядолетие. – http://www.albanian.dir.bg/scroll_off.htm

[9] Пак там

катастрофи, част от историческата памет на всяка нация, са важен фактор за идентичността и самоопределянето на народите, защото един от начините е именно съотнасянето с Другия, в случая на Албания с балкански съседи или пълното отричане от Другия, както е и в албанския случай. Не можем да не споменем и другата гледна точка: според И. Кадаре албанците са толерантни, съществува религиозна търпимост помежду им и спрямо останалите народи, и това се дължи на стара албанска традиция, обяснена в Канона на Лек Дукагини, който описва обичайното право в северните албански територии. В статията си „Албанският народ на прага на третото хилядолетие“[10] Кадаре споменава най-важното за контекста на нашето изследване, че за албанеца „почитането и защитата на другия, на онзи, който е дошъл, чужденец, приятел или наемател“ е висока ценност. Кадаре използва традиционен албански стереотип, който се разминава от нашия случай с вестника от София от 1915 г. Може би трябва да уточним и предположим, че вестникът е списван във военно време, мирът и войната на Балканите се редуват по онези времена. В такъв случай нито цивилизацията е на място, а тя е търсена от самите албанци, жадувана и идентична с независимостта. Докато Кадаре изхожда от една своя, сегашна съвременност от края на XX в., когато мирът и войната само в неговия западен балкански вариант се редуват, а останалите балкански и европейски варианти отсъстват. Не трябва да омаловажаваме факта, че самият Кадаре живее и твори на Запад и почти във френска среда; негова задача е да създава положителен образ на своята изолирана от света страна.

Съществена черта, която „Албанска независимост“ лансира, е установяването на справедливостта по отношение на независимост и обединена територия на албанската държава на Балканите. Тъй като част от света поставя под въпрос правото на Албания за независима държава, то вестникът се обосновава с похвалата на албанския народ и неговите национални черти.

Можем да обобщим още една идея, която има пряка връзка с

10 Пак там.

горепосочения извод. Вестникът често слага акцент на невинността и непретенциозността на Албания за територии в сравнение с нейните балкански съседки. Оттук на преден план изпъкват качества на албанците като премерена скромност и трезво мислене по отношение на възможностите на младата държава – албанските управници и интелигенция са наясно, че трябва да разчитат на чужда помощ и най-важното на чуждо признание.

Най-същественият от всички изводи, споменати дотук е, че вестникът „Албанската независимост" представлява трибуна на албанските искания и права за независимост, създаден в българска среда. Но веднага трябва да се подчертае, че обединяващото в националното не е само град София, а националният Аз на фона на балканските съседи в контекста на Европа или това е диалогът в балканска среда, който тръгва от собствените въжделения. Естествено Другите са предтекстът за утвърждаването на националния Аз и търсеното противостоене. В тази формула песимизмът и оптимизмът вървят заедно и дори се преплитат така както се преплитат човешките общувания.

Какъв е всъщност албанският модел? Аз-ът противостои на всички останали Други. Като червена нишка в цялото вестникарско повествование върви изключително "сълзливия" Национален Аз. Той съдържа в себе си романтично-възрожденски нотки, търсене на териториално единство и догонване на цивилизационното европейско ниво, ще рече националната държава. Аз-ът и Другите формират друг пласт от общуванията, специално със съседа. Нотките на положителна емоция са крайно пестеливи, рядко неутрални и най-вече натоварени с негативизъм. Може би един анализ на по-нататъшни периодични или художествени издания от по-късни години, би допълнил и очертал еволюцията на тези общо скицирани стереотипи от балканските общувания от 1915 г.

СТАНИША ТУТЊЕВИЋ
(БЕЛГРАД)

КОНСТИТУИСАЊЕ И РАСЛОЈАВАЊЕ КЊИЖЕВНИХ ИДЕНТИТЕТА У ОКВИРУ ЈУЖНОСЛОВЕНСКЕ ЛИТЕРАРНЕ ЗАЈЕДНИЦЕ

Прије сто година овдје у Софији одржан је један конгрес јужнословенских писаца. У акцијама међусобног културног и књижевног зближавања на Словенском Југу у периоду од 1904. до 1906. године организована су заправо четири књижевна конгреса јужнословенских писаца: два у Београду и по један Загребу и у Софији. О томе је нашироко писано у српско-хрватским часописима и листовима тога доба, а тај догађај вјероватно су забиљежили и бугарски листови и часописи. Са сличним мотивима и порукама одржано је у то време и пар новинарских конгреса.

То је, дакле, било на самом почетку 20. стољећа. На крају, у првим годинама девете деценије тога вијека, од 1990. надаље такођер је владала велика живост у књижевним и интелектуалним круговима на овим просторима. На сличан начин као и некад и сада су организовани разноврсни, често контроверзни и жучни скупови и расправе интелектуалаца. Неки од њих добили су назив и статус конгреса. У Сарајеву је, на примјер, почетком 1992. одржан Конгрес српских интелектуалаца (касније су одржана још два у Београду), а 1993. године свој конгрес у Сарајеву су имали и муслимански/бошњачки интелектуалци на коме је коначно установљено данашње бошњачко име словенске муслиманске

заједнице у оквиру које се говорило српско-хрватским језиком. (Данас се тај језик у оквиру те заједнице, као што је познато, именује босанским).

И у једном и у другом случају, и почетком и крајем 20. вијека, скупови и конгреси писаца и интелектулаца бавили су се одсудним питањима сопствених националних заједница које су се у том тренутку задесиле у ковиталцу бурних, турболентних историјских догађаја. У оба случаја радило се о посљедњој, најинтензивнијој и најдраматичнијој фази једног раније започетког процеса: у првом случају радило се о завршној фази интегралистичких тежњи за државним, народним и књижевним јединством на Словенском Југу, а у другом о сасвим супротном процесу – о врхунцу дезинтегралистичких тежњи у односу на ту исту идеју, озваничену и оличену у југословенској државној и књижевној идеологији.

Наслов овог мога излагања је *Конституисање и раслојавање књижевних идентитета у оквиру јужнословенске литерарне заједнице*. Он већ садржи доста јасну констатацију у којој није тешко препознати саобразност са поменутим збивањима на почетку и на крају двадесетог вијека: на почетку вијека су се најинтезивније идентификовале заједничке, интегративне књижевне идеје, а на крају дезинтегративне и парцијалне књижевно-језичке тежње и пројекти.

Дјелује помало невјероватно да је на овом доста малом простору на почетку вијека питање националног и књижевног идентитета у извјесној мјери било реализовано само у оквиру бугарске, српске, хрватске и словеначке књижевности, с тим да је и ту, посебно када су у питању српско-хрватска и словеначка књижевност постојао с великим ентузијазмом вођен пројекат југословенског народног и књижевног сједињавања (имали смо чак и формулу о једном, троименом народу са једним језиком и једном књижевношћу!). Данас, међутим, можемо говорити о најмање удвострученом броју, дјелимично или у потпуности оформљених књижевних корпуса заснованих на критеријуму национално-језичке и државне идентификације. Могу се доводити

у питање начела на основу којих су се конституисали ти «нови» књижевно-језички ентитети на Словенском Југу, али је тешко поништити чињеницу да они на овај или на онај начин ипак функционишу. Ради се, прво, о македонској, муслиманској односно бошњачкој и црногорској књижевности које се идентификују на подлози сопствене националне свијести (македонске, бошњачке и црногорске) и сопственог језика (македонског, босанског и црногорског). Ту су, међутим, још и књижеви корпуси засновани на комбинацији идентитета националне, језичке, државне и регионално-покрајинске природе, као што су књижевност Босне и Херцеговине односно босанскохерцеговачка књижевност, српска књижевност у Босни и Херцеговини која се у новије вријеме постепено, синхронијски и дијахронијски, покушава удомити у појму књижевност Републике Српске, ту је потом корпус хрватске књижевности у Босни и Херцеговини, затим корпус крајинске књижевности који се уочава и самостално и као дио српске књижевности у Хрватској, ту су на видику и обриси посебне књижевне цјелине са извјесним сопственим континуитетом чији су актери Хрвати у Србији и у Црној Гори. Човјеку се од свега овог напросто заврти у глави. Највећи број људи на ово набрајање одмахне главом као на бесмислицу, али за сваку од ових књижевних цјелина постоји одређена аргументација. Постоје читаве књиге студије, прегледи, панораме, антологије, и сл. у којима се ове књижевне цјелине представљају као посебни ентитети. С њима можемо да се не слажемо, можемо да их оспоравамо, можемо да истичемо мотиве, најчешће политичке, који су довели до њиховог конституисања, али оне тиме неће нестати као књижевне чињенице, независно од тога, понављам, што у њиховом настајању књижевни разлози готово најчешће нису приоритетни.

Јужнословенске књижевне заједнице, као што видимо, у односу на ситуацију почетком 20. вијека, односно пред Први свјетски рат, данас су се значајно умножиле или боље речено раслојиле, како смо то именовали у наслову овог реферата. Конституисање књижевних корпуса на Словенском Југу у то доба било је жив

процес и заснивало се, као што је већ речено, на међусобном зближавању и интегрисању при чему су пресудну улогу имале *идентичност* или *сличност*. Потом је тај процес, прво крајем двадесетих, а затим педесетак година касније, тј. током седамдсетих година 20. вијека, кренуо у супротном смјеру, ка дезинтеграцији и раслојавању, и у основи се заснивао на *разликама*, тј. на порицању истоветности и сличности. Питање идентитета које се налази у основи раслојавања о коме је ријеч, није толико било засновано на истицању сопствених особина и специфичности, него на проналажењу стварних, могућих, па чак и измишљених разлика.

Етнички, језички и национални идентитет јужнословенских народа и државне прилике у којима су заједно или одвојено живјели у дугом историјском периоду па све до данашњих дана, указују на богате, сложене и противурјечне облике изражавања истог, сличног или заједничког идентитета на свим плановима, па и на плану књижевности. На другој страни, насупрот таквим тенденцијама уједначавања и прожимања међу јужнословенским културама и књижевностима временом се јављају и понекад драматично испољавају различити видови деструкције и раслојавања менталитетског и идентитетског јединства који кулминирају у посљедњој деценији XX вијека. Слика о себи и слика о другом у том процесу постаје битан покретач и регулатор обликовања сличности и разлика које посебно долазе до изражаја у језику и књижевности. На исти начин како су у ранијим периодима језик и књижевност значајно доприносили стварању истог или сличног идентитета јужнословенских народа, раслојавање и деструирање тога идентитета у новије вријеме највидљивије је управо на књижевно-језичком плану, гдје уочавамо убрзан настанак «нових» језика и књижевних корпуса, неријетко заснованих на готово апсурдним облицима идентификације. То је још увијек жив процес који се одвија пред нашим очима и неизвјесно је да ли ће се и када у потпуности довршити, и који ће облик добити.

Историјат, облици, значај и посљедице интегрисања и прожимања јужнословенских књижевности, веома је дуг и

узбудљив. Ту идеју пратимо још од тзв. словинства дубровачко-далматинских писаца. Идентификујемо је и у широком покрету заснованом на замисли о словенској узајамности чији је родоначелник чешки национални и културни радник Јан Колар. Према тој замисли сви Словени су један народ чији говор се састоји од четири нарјечја руског, чешког, пољског и илирског, при чему се под илирским очито подразумијева говор јужнословенских народних заједница. Ту је мање важно колико су таква схватања била реална од саме идеје о међусобној словенској повезаности и јединству која је прерасла у посебан покрет са далекосежним посљедицама у погледу националног освјешћивања и културног и књижевног напретка појединих, посебно малих словенских народа окружених и стиснутих туђинским, највише германским политичким, културним и цивилизацијским утицајима и стегама. Идеја словенске узајамности наишла је на велики одзив и на Словенском Југу, посебно у земљама и крајевима који су били у саставу Аустроугарске, или су се налазили на обалама и у залеђу Јадранског мора, и у којима је традиционално био јак утицај Венеције, а који су почетком 19. вијека ушли у састав Наполеонових Илирских провинција (1806. године пао је и Дубровник). У овом подручју та идеја се јавља у виду општег расположења и потребе за народним јединством које би се остваривало књижевношћу на заједничком народном језику, а најизразитије се испољава и опредмећује у оквиру тзв. илирског покрета или хрватског народног књижевног препорода. Читав овај процес даље, знамо, кулминацију доживљава пројектом југословенске књижевне и државне идеологије. О томе је до сада написана готово читава једна библиотека књига, студија, прегледа и чланака која је обогаћена разним изборима, антологијама, хрестоматијама и едицијама са тим предзнаком. Због тога ћемо у овој прилици изоставити аргументацију која свједочи о идентификацији јужнословенских књижевних заједница на интегралистичким идејама повезивања, зближавања, прожимања и стапања, а скренућемо пажњу само на неке аспекте књижевне идентификације засноване на

дезинтеграцији и разликама, чије плодове убиремо на крају 20, а ево и на почетку 21. вијека.

Аргументи на којима се темељи раслојавање о коме је ријеч различити су, а често међусобно и противурјечни: у једном тренутку се постојање заједничких, интегралистичких књижевних садржаја минимализује, потцјењује па чак и пориче, у другом се њихов смисао и домет прецјењује и преувеличава, зависно како коме у датом тренутку одговара. У сваком случају ради се о темељном и дугорочном разграђивању и редистрибуцији једног вида књижевно-културног идентитета. С једне стране, од тога заједничког свако узима по своме критеријуму и шта он мисли да му припада. С друге стране, у случајевима када се то не уклапа у чист концепт сопственог идентитета, напросто се жртвују неки значајна књижевна достигнућа, остварена у оквиру претходне заједничке идентификације. Извјестан дио књижевних садржаја и квалитета, на примјер, насталих у оквиру интегралистичких књижевних пројекта, какав су на примјер књижевно југословенство и концепт босанскогерцеговаче књижевности као умањене реплике југословенског књижевног пројекта, остали су у мртвом углу. С обзиром да се тај слој идентитета јавља као сметња књижевној идентификацији на чисто националној основи, он се напросто жртвује или свјесно препушта забораву. У неким случајевима, опет, покушава се извршити нека врста ренационализације идентитета тако што се књижевне појаве, писци и дјела, које претежно идентификујемо као заједничке, без ограде преузимају у окриље националног идентитета гдје помало дјелују неприродно, али се то настоји занемарити.

Околности у којима се развијала књижевност на српско-хрватском језику још од раније, а посебно крајем 19. и током читавог 20. вијека, донијеле су такве облике међусобне повезаности и прожимања које данас напросто није могуће разлучити и подијелти без кусура. Неки аспекти те књижевности задржали су у својој суштини вишевалентни карактер идентитета и без тога тешко се могу разумјети и објаснити. Има књижевних

појава, догађаја, писаца и дјела која напросто имају двовалентни, тровалентни, па и вишевалентни идентитет. Стога књижевни корпуси на овом језику, како они засновани на подударности национално-језичког карактера, тако и они у чијем конституисању су значајно учествовали и државно-политички и регионално-покрајински критеријуми, сви заједно визуелно гледано личе на међусобно повезане олимпијске кругове који на оним мјестима на којима су повезани и спојени нису до краја описани. На том отвореном дијелу сви они остварују унутрашњу комуникацију и размјену идентитета на начин и у мјери којом се не угрожава ни сопствени, ни туђи идентитет. У таквој ситуацији слика о себи и слика о другом не искључују се, него се суочавају на начин који не подразумијева антагонизам, него међусобно преиспитивање, обогаћивање и прожимање. Сопствени идентитет, колоквијално речено, у духу олимпизма провјерава се и одмјерава са другима, нудећи им и узимајући од њих истовремено онолико колико себи користи, а другима не смета.

До неспоразума и антагонизама, међутим, долази када се овако замишљени кругови почињу све више стезати и затварати. Тиме онај унутрашњи заједнички садржај књижевног идентитета, који несметано циркулише на мјестима гдје су ти кругови својевремено природно били отворени, све више почиње да губи на значају и постаје заробљен у границама у којима више не може да дође до изражаја. У таквој ситуацији поједине заједничке књижевне појаве, писци и дјела вјештачки се омеђују и затварају у чврсте оквире само једне књижевности, иако су се тако књижевно формирали да на прави начин могу функционисати само у ширем књижевном контексту – у коме границе неколико књижевних корпуса остају сасвим порозне и отворене. Ту им је, свакако, тијесно, и не могу да зраче аутентичним сопственим значењем и смислом. На тај начин се, истовремено, одриче право и ускраћује могућност другима да те књижевне вриједности третирају и као дио сопственог идентитета. Умјесто да се такве књижевне појаве третирају као пожељна спона са идентитетом других, као прилика

да се идентификујемо у другом, а друге идентификујемо у себи, то се сматра хендикепом и тај мост се свјесно руши како би што више дошле до изражаја разлике према другима. Свој идентитет се, дакле, не заснива на сопственој аутентичности и самосвојности него на *разлици* у односу на другога. У таквим околностима није толико важно истаћи сопствени него порећи туђи идентитет, не ради се за своју корист него за туђу штету. Зато и долази до надметања и лицитирања шта је чије у заједнички створеним књижевним вриједностима, чиме се опет не жели толико поткријепити сопствени идентитет, колико се настоји нарушити, угрозити и ускратити идентитет другога.

Навешћу овдје општепознати примјер Иве Андрића, који се као Хрват по поријеклу, првенствено утемељио у српској књижевности, а најбоља дјела је написао са тематиком из живота босанских Муслимана. Тај сретни спој, настао у оквиру југословенског књижевног и државног идентитета, готово савршено је функционисао све док тај идентитет није постао изложен грубој деструкцији, понижењу и негацији. У таквим околностима он постаје камен смутње међу овим националним заједницама који већ увелико почиње да излази из књижевних оквира.

У српској књижевној традицији Андрић заузима почасно мјесто и један је од најбољих доказа отворености те традиције и њене способности да апсорбује оне аспекте туђег којима се сама обогаћује и увећава домет властитог распростирања. Као такав Андрић је, слично као и Меша Селимовић, и још неки значајни писци бившег југословенског књижевног простора, постао један од значајних кодова српског књижевног идентитета. То, међутим, од неко доба неким људима није било довољно, па ту темељну чињеницу тријумфалистички покушавају да искористе да би искоријенили Андрићев допринос у конституисању других књижевних идентитета. Због тога се настоји доказати да Андрић ни са ког аспекта гледано не припада и хрватској књижевности.

Људима сличног кова у Хрватској, на другој страни, Андрић

је сметао због његове оданости идеологији југословенства и претежној утемељености у српској књижевности, јер се и једно и друго нашло на супротној страни њихове једновремене замисли о сопственом националном, културном и државном идентитету. Иако велики писац, као такав он је био постао реметилачки фактор тога идентитета и сматран као нека врста отпадника. Стога је начин како је он улазио у обзор неких слојева хрватске књижевне свијести заиста веома чудан и апсурдан. Умјесто да се у хрватској књижевности идентификује на основу свога поријекла и свога раног књижевног рада, прављене су различите досјетке и комбинације више да би се порицало и минимизирало његово мјесто у српској књижевности и југословенској државној идеологији, него да би се утврдило његово право мјесто у хрватској књижевности. Хрватским се, на примјер, сматрају само његови радови писани на ијекавском нарјечју, а његово мјесто у српској књижевности објашњава се идентитетом српске културе која «приграбљује оно што јој не припада». Андрићево мјесто у хрватској књижевности схвата се као «природно, почетно, а свако друго (је) – изведено, другоразредно, или, ако хоћете, изабрано», те се стога потреба образлагања Андрићеве припадности «сваки пут изнова треба испостављати тој другој припадности»[1], тј. припадности српској књижевности.

На крају, дјело Иве Андрића и те како се тиче и Муслимана/Бошњака међу којима постоји доста јака струја која Андрића окривљује за његову наводно негативну, дијаболичку слику босанских Муслимана. У томе се иде тако далеко да се његова слика свијета проглашава идеолошком основом за страдање Муслимана у посљедњем рату у Босни и у вези с тим се говори да би га, да је жив, требало судити за ратне злочине.

То су, наравно, само екстремне ситуације које свједоче о врло

[1] Иван Ловреновић: „Мјесто Иве Андрића у хрватској књижевности" (поглавље пренесено из књиге EX tenebris), Свеске задужбине Иве Андрића, год. XIV, бр. 11, 1995, стр. 209). „Посљедице српског поимања културе свуда су видљиве око нас: спаљене земље и градови, поклани људи, протјерани народи..." (Исто, стр. 210).

сложеном процесу конституисања и раслојавања књижевног идентитета на простору бивше Југославије, које у свему томе, наравно, имају своје мјесто, али које чини нам се нису биле доминантне ни до сада нити ће то бити убудуће. У свјетлу такве визије Андрић је очито био и остаће дубоко утемељен у идентитету и српске и хрватске, па чак у муслиманске/бошњачке књижевности, при чему свака од њих тиме веома много добија, а ништа не губи.

IVAN MAJIĆ
(ZAGREB)

STRATEGIJA STEREOTIPA IZMEĐU IDENTIFIKACIJE I MANIPULACIJE («INTERKULTURNI DIJALOZI» *ČOVJEKA BEZ PROŠLOSTI* ALEKSANDRA HEMONA)

I.

Čitati roman *The Nowhere Man* (*Čovjek bez prošlosti*[1]) Aleksandra Hemona koji je prvotno pisan za američku publiku i američko «književno tržište», a usto prethodno biti upoznat s velikim uspjehom koji je taj roman ostvario u SAD-u, na neki način ne znači samo čitati fikcijsku priču romana, već s druge strane znači i čitati određeni ukus (ili/i modu, trend)[2] tog istog tržišta koje je taj roman učinilo uspješnim. Eventualni impuls «domaćeg» čitateljskog zanimanja za dotični roman može biti pokrenut činjenicom da je američki *bestseller* preveden, može pak biti pokrenut nekom reklamnom kampanjom, ali činjenica uspjeha u npr. SAD-u čitanje romana premješta na drukčiju recepcijsku razinu, tako da čitanje nije traženje odgovora

[1] U radu se koristim prevedenim izdanjem romana: Hemon, Aleksandar, *Čovjek bez prošlosti*, VBZ, Zagreb, 2004.

[2] O odnosu ukusa i mode, točnije o njihovu preokretu u novije doba u korist mode vidjeti u knjizi Solar, Milivoj, *Retorika postmoderne*, MH Zagreb, 2005., posebno u poglavljima *Moć i nemoć estetičkog uma* i *Ukus novi mediji*.

samo na pitanje «O čemu se *tu* radi (u tekstu romana)?», već i «O čemu se *tamo* radi (u prostorno-kulturnoj distanci prema drugoj kulturi, u ovom slučaju američkoj)?», «Što se *tamo* čita?». Međutim, može se reći da je takva recepcijska situacija prisutna i u primjerima mnogih drugih romana, tekstova, kulturnih i komercijalnih proizvoda i da, prema tome, *Čovjek bez prošlosti* Aleksandra Hemona nije izuzetak. Ono što ovom romanu daje, da tako kažem, ambivalentnu recepcijsku situaciju su «signali» kojima su potencijalni recipijenti izloženi. Ti «signali» ili unutartekstovni znakovi imaju apelativnu funkciju prema «svom» čitatelju. Drugim riječima, ambivalentnost recepcijske situacije je otvorena mogućnošću različitog odgovora na pitanje «Komu je tekst namijenjen?». S jedne strane roman je to o Americi, američkom sustavu obrazovanja, odnosa prema strancima, načinu života, *gay*-problemima, američkoj politici, američkom «identitetu», dok je s druge strane to roman o Bosni, ratu u Bosni, Istoku, poimanju Istoka, prošlosti, nacionalnim raznolikostima unutar Istoka, Ukrajini, «željeznoj zavjesi», itd. Različitim pripovjedačkim postupcima pripovijedanja u 1. licu, pripovijedanja u 3. licu, umetnutih priča, fikcionalnih pisama i fantastičnih transformacija likova kao kod kapetana Picka u zadnjem poglavlju romana, u drugom planu, iza «priče» ili fabule, nalazi se različita usmjerenost književne poruke. I dok se na jedan način «Amerikanac» oslovljava u romanu, prepoznaje kroz jednu vrstu «signala» i ne manje važno, prepoznaje i gleda Drugoga, dotle na suprotnoj strani «Drugi», kao Jozef Pronek ili neka druga osoba s Istoka, Bosanac ili Ukrajinac, jednako tako biva oslovljen, i biva prepoznat kroz drugu vrstu «signala» i gradi «svoj» tip odnosa prema «Drugom». Ono što želim naglasiti je to da se pripovjedna situacija unutar priče romana, s odnosom pripovjedač-lik, prebacuje prema istom mehanizmu supostavljanja i suprotstavljanja značenja u komunikacijsku recepcijsku situaciju odnosa tekst-čitatelj. Tako sudbina teksta koji unutar sebe zbog različitih fokusa ima različite vizure postaje vrlo zanimljiva prema, u istoj mjeri različitim, adresatima. Drugim riječima, nije bez značaja, čitamo li taj roman kao Amerikanac/ka, Bosanac/ka jer

će se upravo tom činjenicom čitanja razlikovati, tj. naš odnos prema svome i tuđemu s jedne strane i odnos prema promatranju tuđega i bivanja promatranim od strane tuđega, neće biti isti od onoga «s druge strane» (Oceana). Tematizacija znakova po kojemu nas netko razlikuje i tematizacija nekih drugih znakova po kojima mi razlikujemo Drugog, otvara put stereotipizaciji, pitamo se, nismo li pali u klopku strategije stereotipa kao identifikacije ili možda, manipulacije? Upravo iščitavanjem tih «signala» koji se, imajući različite adresate, aktualiziraju na različit način, pokušat ću se u ovom radu posvetiti problematici stereotipa u romanu *Čovjek bez prošlosti* Aleksandra Hemona.

II.

Biti zahvaćen stereotipom, odnosno biti u nekoj kategoriji (rodnoj, rasnoj, regionalnoj, nacionalnoj) koja je *a priori* vezana za određeni tip sudova kojima se istinitost ne može utvrditi, ali koja zbog toga ne gubi svoju moć, nedvojbeno znači biti obilježen. Obilježenost pak, odvaja, diferencira subjekta, on postaje zarobljenikom vlastite subjektivnosti, ali ne vlastitim postupcima već naprosto kontekstom situacije u kojoj se našao. Odnos koji se uspostavlja postaje odnos prema Drugom, odnos koji na različit način tvore «kolonijalizator» i «kolonizirani», promatrač i promatrani. Međutim, u tom postkolonijalnom tumačenju stereotip ostaje kao diskurz prisutan neovisno o promatraču i promatranome. Stereotip postaje «tip znanja i identifikacije što kolebaju između onoga što je uvijek već provedeno (*in place*), već znano i nečega što se mora uznemirujuće ponavljati, uspostavljati.»[3] Tim ponavljanjem se učvršćuju uloge među njima, ali što je bitnije, tim ponavljanjem stereotip manifestira svoju moć.

[3] Bhabha, Homi, *The other question; stereotype, discrimination and the discourse of colonialism*, u: Bhabha, Homi, *The Location of Culture: Collected essays*, London, New York, 1994., str. 66.

Međutim, nisu odnosi, prema Bhabhi, tako jednostavno raspodijeljeni jer su oba pola zapravo odrazi vlastitosti koji se manifestiraju kao strah i žudnja[4] jednoga prema drugome, odrazi u kojima «*punina* stereotipa – njegove slike *kao* identiteta – uvijek ima prijetnju nedostatka»[5] (isticanje H. B.). Pogotovo to vrijedi za nacionalno-regionalne stereotipe koji su prisutni u romanu. Shvaćajući naciju, prema Andersonu, kao naraciju[6], ona nije nikada dovršena, nego se uvijek mora iznova potvrđivati, pogotovo je u romanu zanimljiva situacija u kojoj konstitutivni element «američkog identiteta» upravo biva Drugi, dok se Drugi zbog isključivog i neumornog straha od gubitka vlastite priče o nacionalnom identitetu, uvijek pokušava tehnikom isključivanja očuvati vlastitost (lik Brđanina u romanu – 166.). U tom smislu, stereotip ima toliku moć upravo zbog kompleksnosti pojma narod, nacija, čije se značenje mora uvijek iznova uspostavljati kako bi vršilo svoju funkciju. «Narodi nisu jednostavno povijesni događaji ili dijelovi domoljubnoga političkoga korpusa. Oni su i složena retorička strategija društvene referencije(...).»[7]

Činjenica da «stereotip zahtijeva, za svoje uspješno označavanje, kontinuirani i repetitivni lanac drugih stereotipa»[8], premješta fokus istraživanja strategija stereotipa sa sudionika zaraženih stereotipom na sam diskurz stereotipa, na njegovu aktivnost. Drugim riječima, činjenicom da su promatrač i promatrani uvučeni unutar tog diskurza koji je neovisan o njima, dakle, egzistira prije njihove konkretne interakcije gubi se potreba promatranja promatrača i promatranoga kao odnosa manifesta moći jednoga prema drugome, već se otvara potreba promatranja moći unutar diskurza stereotipa ili još točnije, njegovog čina,

4 Isto, str. 72.

5 Isto, str. 77.

6 Anderson, Benedict, *Imagined comunities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism,* London, 1983.

7 Bhabha, Homi, *Diseminacija: vrijeme, pripovijest i margine moderne nacije,* u: Biti, Vladimir, *Politika i etika pripovijedanja,* Hrvatska sveučilišna naklada, Zagreb, 2002., str. 165.

8 Bhabha, Homi, *The other question,* str. 77.

učinka koje on samom svojom prezentnošću aktivira. Metodološki, dakako, radi se o prijelazu iz postkolonijalnog čitanja u čitanje koje ide u smjeru teorije govornih činova.

Naime, na tragu takvog čitanja romana, odnosno čitanja stereotipnih strategija u romanu, osnovno pitanje koje si postavljamo je «Je li istina ono što stereotip poručuje?», ili još točnije «Odnosi li se stereotip na nešto provjerljivo, opisuje li on neko stanje stvari ili ne?». I ako je odgovor negativan, ako se uistinu ne može provjeriti neka stereotipna tvrdnja, onda postavljamo pitanje: «Odakle tom diskurzu stereotipa tolika moć?». Što se dogodi da stereotip postaje dominantnim diskurzom kojim se kasnije oblikuju mnogi sadržaji i manifesti moći određenih subjekata nad drugima. Prema Austinovoj utjecajnoj podjeli svih iskaza na konstativne i performativne, «u kojoj su konstativi oni koji nešto tvrde, opisuju stanje stvari, i istiniti su ili lažni, a performativi nisu ni istiniti ni lažni već u zbilji izvode radnju na koju se referiraju»[9], stereotipi bi zbog nemogućnosti provjerljivosti istinitosti i lažnosti te zbog ilokucijske moći[10], nedvojbeno bili performativi. U tom smislu, stereotip kao performativan govorni čin bi u pravom smislu riječi odgovarao onome što J. Hillis Miller postavlja kao «performativno izražavanje», koje bi bilo, «govorni čin u kojemu kazivanje ili pisanje riječi ovako ili onako (*in some way or other*) čini ono što riječi kazuju. Riječi govornog čina čine ono što kazuju. Oni su govori (*speech*) koji djeluju (*acts*), prije nego opisuju.»[11] U trenutku kada se dvo-

[9] Prema Peternai, Kristina, *Govorni činovi i književnost,* Kolo, 2/2004., MH, Zagreb, str. 277.

[10] «Po Austinu ilokucija je uz lokuciju i perlokuciju konstitutivan aspekt govornog iskaza ili čina. Ako je lokucija sam čin kazivanja (nečeg)(*act of saying*), a perlokucija vremenski odgođen čin posljedice prouzročene s pomoću kazivanja (*act by saying*), onda je ilokucija čin izveden kazivanjem (*act in saying*) tj. uspostavljanje društveno institucionalizirana odnosa prema sugovorniku ustaljenom govornom intencijom.», prema: Biti, Vladimir, *Pojmovnik suvremene književne i kulturne teorije*, MH, Zagreb, 2000., str. 205.

[11] Miller, Hillis, J., *Speech acts in literature*, Stanford University Press, California, 2001.

jica «cimera» u romanu, u Ukrajini, Jozef Pronek i Victor Plavchuk bude i započinju razgovor u kojemu Jozef, Bosanac s ukrajinskim porijeklom predlaže «bosansku» kavu svom cimeru Amerikancu također s ukrajinskim korijenima, onda književni znak «bosanska kava» funkcionira kao uvriježeni stereotip na koji se Pronek poziva, ne da bi istaknuo istinitost činjenice da je baš tako spremljena, s tim sastojicima itd. baš bosanska kava, već on tim govornim činom upravo u tom trenutku, njegovim izricanjem ustoličava specifično značenje «bosanske kave». Isto tako, kada Plavchuk kaže «Naravno.», a Pronek mu kaže svi Amerikanci uvijek kažu «naravno», ne radi se tu o činjenici da svi Amerikanci uistinu uvijek kažu «naravno», ali, što je važnije, niti o intenciji da se kaže nešto istinito, već poopćavajućom kategorijom sve Amerikance se «trpa u isti koš», a to se čini upravo govornim činom koji ne nudi referenciju izvan njega samoga. Drugim riječima, govornom činu «Svi Amerikanci uvijek kažu 'Naravno'» postiže se referiranje znaka na samog sebe, govorni čin djeluje, on ne opisuje niti ima namjeru opisivati situaciju u kojoj se preispituje što svi Amerikanci govore, već samim označiteljem postiže svoj učinak. Stereotipizacija se pojačava kada kasnije Victor ima želučanih tegoba zbog «bosanske» kave.

Međutim, u mogućnosti uspjeha ili neuspjeha govornog čina, dakle, sudbini njegovog ostvaraja, u Austinovoj se teoriji najvažnija kategorija nadavala kategorija konteksta. Kontekst je bio taj koji je nekom činu davao legitimaciju za njegov uspjeh, odnosno učinak. Kada kontekst nije bio odgovarajući, učinak performativa bi izostajao. Upravo na toj točki se vodila duga polemika između teorije govornih činova i francuskog teoretičara Jacquesa Derridae[12]. Naime, Derrida obrće priču i upravo stavlja naglasak na nemogućnosti odredivosti konteksta, koji bi bio stalan i nepromjenljiv. Točnije, «lingvističko je značenje načelno neodredivo jer konteksti koji aktualiziraju značenje nikad

12 O toj polemici detaljnije vidjeti u: Felman, Shoshana, *Skandal tijela u govoru*, Naklada MD, Zagreb, 1993. i Miller, Hillis, J., *Speech acts in literature*, Stanford University Press, California, 2001.

nisu stabilni»[13]. Sada, imajući situaciju u kojoj se zbog tzv. *iterabilnosti*, odnosno «izgreda onoga što netko kaže prema onome što je želio reći»[14], značenje ne može tako fiksno odrediti, a upravo je to, mišljenja sam, krucijalni moment koji nam oslikava nemogućnost pravovremene detekcije strategije stereotipa. Upravo u nemogućnosti anticipiranja konteksta u kojem će se upotrijebiti, stereotip kao govorni čin djeluje nepredvidivo i nikad nije samo ono što je značio prije, a ponovljivost (iterabilnost) ga stalno puni novim značenjima. U tom smislu, ona uznemirujuća ponovljivost (*anxiously reapeating*) o kojoj je govorio Homi Bhabha (vidjeti bilješku br. 2), nije ništa drugo nego uvjet njegove mogućnosti, ponovljivost je *conditio sine qua non* svakog stereotipa. I upravo stoga stereotip kao govorni čin je iterabilan.[15] «Bosanska kava» je stereotip upravo po ponavljanju, po općoj poznatosti toga stereotipa, isto tako kratke i jednostavne uzrečice kao *yeah, of course, you bet* postale su stereotipom tipičnog Amerikanca upravo po ponovljivosti, ali ključna stvar nije u tome što ih nalazimo stereotipima, nego što se njima upravo stoga što su stereotipi ne može značenjski ovladati jer se situacijski kontekst njihove uporabe mijenja i nikada nemaju fiksno značenje. Niti su pozitivni niti negativni, ali neuhvatljivi i (sic!) sveprisutni jesu.

Postavlja se stoga zanimljivo pitanje: oblikuju li stereotipi kao performativni činovi subjekte? Nisu li stereotipi svojom iterabilnošću, *strukturnim nesvjesnim* (Derrida) oblikovatelji članova stereotipnih pozicija promatrača i promatranoga, gospodara i roba? Ako da, situacija je promijenila početne pozicije. Sada je stereotip ne posljedica uobičajenih, generaliziranih, poopćenih diskurzivnih praksi dotičnih subjekata, već je stereotip kao performativ uzrok činjenici da su subjekti ti koji se, preuzimajući neke oblike stereotipnih značenja, uvijek promijenjenih kontekstom, iznova osmišljavaju. Prema mišljenju Judith

13 Miller, Hillis, J., *Speech acts in literature*, str. 65.

14 Biti, Vladimir, *Pojmovnik...*, str. 261.

15 «... svojstvo označiteljskog lanca da može djelovati samo ako je ponovljiv – a ne jednokratan – naziva Derrida njegovom iterabilnošću.» prema: Biti, Vladimir, *Pojmovnik...*, str. 232.

Butler, «tijelo postaje lokacija za djelovanje performativnih sila, tj. kao lokacija na kojoj se performativni nalozi primaju, upisuju, izvršavaju ili nailaze na otpor»[16]. I stoga, nastavlja ona, «Biti dozivan ili oslovljen socijalnom interpelacijom znači istovremeno biti diskurzivno i socijalno konstituiran. Biti nazivan djevojčicom od samog početka postojanja je način na koji ta djevojčica postaje prijelazno «podjevojčena» tijekom vremena.»[17] Ili, u našem primjeru, biti nazivan Amerikancem, Bosancem, Srbinom, Hrvatom, Istočnjakom, Pederom je od trenutka takvog imenovanja način na koji se upravo prihvaćanjem stereotipa (prihvaćanjem, jer je to jedini izbor, jer mu se ne da izmaknuti) upravo poamerikanizira, pobosančuje, posrbljuje, pohrvatljuje, poistočnjuje, popedriše dotični pojedinac.

III.

Roman *Čovjek bez prošlosti,* kao što je već bilo spomenuto u sebi sadrži brojne pripovjedne perspektive i kompleksne je romaneskne konstrukcije. Prije navedena ambivalentna recepcijska pozicija i nepredvidiva strategija stereotipa pojačana je situacijom neprestanog ukrštanja svjetova koja doprinosi mogućnosti različitih čitanja romana. I dok Jozef Pronek, glavni lik romana i lik oko kojeg se događanje isprepleće, pokušava naučiti živjeti američki, nastojeći zaboraviti ratnu stvarnost koja je «daleko», a koja do njega dopire tek kroz naslovnice američkih dnevnih novina, on svojim lutanjem otvara pitanja koja se tiču preispitivanja bitnih konstrukata (stereotipa) «američkog načina života», američkog identiteta i svih ostalih stereotipnih konstrukata koji se razlabavljuju dajući nove mogućnosti čitanja. Jozef Pronek je «doseljenik koji uvijek ostaje *doseljenik* bez ambicija i vjerovatnosti za prilagodbu ili kreiranje nove/obostrano/ili samo njemu prihvatljive

[16] Judith Butler, *Socijalna magija performativnosti,* Kolo, 2/2004., MH, Zagreb, str. 329.

[17] Isto, str. 336.

morfologije – figura koja dozvoljava (ili ne mari za) beskonačna utiskivanja stereotipa na vlastito tijelo jer uravnoteženost ostvaruje projiciranjem na njemu druge (ovdje ili tamo negdje)»[18].

Amerikanci su, pak, oni koji znaju vrlo malo ili površno, njima Europa predstavlja nerazmrsivo klupko država i ne mogu se naviknuti na situaciju poslije pada Berlinskog zida, jer je Istok i komunizam i dalje njima oznaka kojom trpaju sve države, od Jugoslavije, Čehoslovačke pa sve do Sovjetskog saveza, imajući poteškoće pri artikuliranju novonastalih zemalja (str. 25). S druge strane, Amerika je prikazana kao zemlja eksplicitne tolerancije, ali implicitne svijesti o različitosti «nas» i «njih», i stoga manipulativne žudnje za vladanjem. Homoseksualnost, otvorenost, posvemašnja liberalnost s blagim prezirom svega što nije takvo, sve je to prikazano pogotovo u predzadnjem dijelu romana *Vojnici dolaze* kada se Pronek nađe u aktivističkoj organizaciji za zaštitu prirode i životinja i pokušava sakupljati dobrovoljne priloge za spas dupina. U tim trenucima, sučeljenost različitih svjetova, ali i različitih stereotipa o kulturi drugih je najizraženija. Tako, Rachel, Amerikanka, Pronekova djevojka u jednom trenutku, nakon što je Pronek postavio pitanje čime se bavi u životu, uvrijeđeno kaže «Vi, balkanski dečki, uvijek postavljate takva pitanja?»[19]. S druge pak strane, Aaron, homoseksualac u drugoj situaciji izrekne šalu koja otkriva jedan dublji stereotip o strancima u američkoj kulturi: «Vi stranci mislite da možete samo tako ušetati i uzeti naše muškarce(...)»[20] i to predstavlja onaj prijenavedeni istovremeni odnos žudnje i straha o kojemu Bhabha govori. Drugi se uvijek gleda poput zrcala, tražeći na njemu razliku, a kasnije, kada razlika postaje uočljiva, postaje predmetom straha ili nesvjesne žudnje.

Ono što biva zanimljivo iz pozicije recipijenta-Amerikanca/ke postaje odnos detekcije samoprepoznavanja (autostereotipa), kako se ja vidim kao «drugi», ali isto tako u romanu postaje zanimljivo

---

18 Anisa Avdagić, «Cross the border – close the gap»: Aleksandar Hemon, *Čovjek bez prošlosti*, Razlika/Differeance, 10/11, 2005., Tuzla, str. 91.

19 Hemon, Aleksandar, *Čovjek bez prošlosti*, VBZ, Zagreb, 2004., str. 182.

20 Isto, str. 220.

i detektirati strategiju kako mene vide «drugi» (heterostereotip). I obratno, za recipijenta-Istočnjaka postaju ključni oni trenuci u kojima se prepoznaje unutar druge kulture kao «drugi» i kako ga prepoznaju kao «drugoga». S tim, da su te tendencije obratne. U ukrajinskom dijelu romana (kada su likovi skupina turista, Amerikanaca i Pronek u Kijevu u Ukrajini), ponovno gledamo sukobljavanje različitosti i različitih stereotipa s tim da se pristupanje Orijentu kao diskurzu kojeg je oblikovala «zapadna» kultura ne može osloboditi upravo činjenice «da mu se pristupa prvenstveno kao Amerikanac, a tek onda kao pojedinac, što znači da pripada sili čiji su interesi na Orijentu jasni(...)»[21]. To je vidljivo kada se politička situacija u Ukrajini zahukta i kada se likovi nađu usred državnog udara koji će obilježiti pad komunizma. Tada se Amerikanci u osjećaju jedinstva sastaju i planiraju što će učiniti pred zahuktalim «divljim istokom». Zanimljiv je tada manipulativni, prijenavedeni dominantni odnos moći koji izlazi na površinu: « – *Što ćemo učiniti, Will?* – *Pa* nas *ne mogu uhititi. A čak i ako nas uhite, razmijenit će nas. Mi ne ostavljamo nikoga za sobom.* – *Nikada nisam o tome razmišljao na taj način.* – *Mislim, ako američko veleposlanstvo zna da smo ovdje, poslat će nekoga po nas. Možda pošalju hrpu marinaca ili nešto slično. Mi se brinemo za svoje ljude, ne?* – *Znaju li oni da smo ovdje?* – *Zamislio sam krdo kršnih marinaca kako ulijeće u zgradu, dok narednik urla* – *Pokret! Pokret!, te raznose u komadu svakoga tko im se nepromišljeno nađe na putu, pužu uza zidove, sporazumijevajući se šaljući jedni drugima tajanstvene znake prstima, a domoljubna im je boja razmazana po simpatičnim, prijateljskim licima.*«[22]

U ovom kratkom odlomku vidi se američka autostereotipizacija koja, prikazujući se superiornom u sebi nosi svu kolonijalnu prošlost nataloženu u sebi i tako mit moderne nacije kao naracije prikazuje se, Bhabhinim riječima, kao «figura naroda u pripovjednoj ambivalenciji razdvojenih vremena i značenja»[23].

---

21 Said, Edward, *Orijentalizam*, Konzor, Zagreb, 1999., str. 19.

22 Hemon, Aleksandar, *Čovjek bez prošlosti*,... str. 127.

23 Bhabha, Homi, *Diseminacija: vrijeme, pripovijest i margine moderne*

Funkcija ovog stereotipa stoga je u nepredvidivosti njegovih značenjskih ostvaraja, upravo ovakav stereotip, baš kao i ostali, nastao je ponavljanjem, iterabilnošću, ali isto tako, postao je upravo opasan jer se zbog toga kontekst njegove upotrebe nikada neće moći predvidjeti i takav će iskaz za nekoga predstavljati ironiju, a za nekoga će predstavljati «realnu iluziju». Opasna performativnost može se dogoditi promijenjenim kontekstom. Jer «nijedno se značenje ne može odrediti izvan konteksta, ali nijedan kontekst ne omogućuje zasićenje.(Derrida)»[24].

Jozef Pronek međutim, u romanu djeluje drukčije, njemu «dom predstavlja prostor u *obezdomljenosti* (Bhabha), mjesto u kojem se konstruira «treći prostor», prostor između različitih drugosti i kulturalnosti. Pronek ne posjeduje dom, on naseljava prostor, (...) uopće, želja za domom odlaže se stalnim premještanjem»[25]. Stoga je glavni lik romana mjesto upisivanja stereotipa, ali on je istovremeno i prijenosnik iterabilnih uzoraka stereotipa, međutim, on je to na posve drukčiji način nego ostali likovi upravo zbog «bezdomnosti», zbog njegove «izmještenosti iz dvostruke pozicije – pozicije izmještenog i pozicije komentatora sopstvenog sna koji se zove izmještenost»[26].

IV.

Zaključno, romanom *The Nowhere Man* (*Čovjek bez prošlosti*) Aleksandar Hemon (rođen 1964. u Sarajevu) uspostavlja intrigantne igre označitelja, preispitujući aktualnu problematiku identiteta, odnosno pripadanja i nepripadanja unutar djelovanja različitih stereotipa.

---

nacije,...str. 173.

[24] Prema: Biti, Vladimir, *Pojmovnik* ..., str. 262.

[25] Đuvlić, Mevlida, *Priče za sretan početak, nad «Pitanjem Bruna»*, Razlika/Differance, 10/11, Tuzla, 2005. str. 61.

[26] Denić – Grabić, Alma, *«Wo bin ich?» – Mapiranje – «Mjesto na kojem želite sanjati*, Razlika/Differance, 10/11, Tuzla, 2005. str. 83.

Biti označen stereotipom znači biti obilježen činom koji je njime dodijeljen i odnos koji se prema njemu uspostavlja nikada nije tek odgovor na pitanje o njegovoj vjerodostojnosti ili falsificiranosti, tako da se igra identifikacije ili/i manipulacije prebacuje s razine odnosa prema «Drugom», na razinu strategije samog diskurza. Performativnost koja je sadržana u stereotipnim iskazima jednako je obvezujuća kako za promatrača, tako i za promatranoga s tim da se prava nepredvidiva moć stereotipa očituje u varijabilnoj kontekstualnoj situaciji. Tako, nemajući nikad jasno utvrdivo značenje, svojom iterabilnošću stereotip postaje uvijek podsvjesno aktivan, a tek ponekad eksplicitno prezentan (tome u prilog ide i činjenica kako se stereotip, jednom kad nastane, odnosno kada se dogodi početak njegova ponavljanja, «praktički» ne može iskorijeniti).

Takva strategija stereotipa, kao *strukturnog nesvjesnog* (Derrida), otvara pitanje primarnosti konstituiranja fluidnog identiteta, koji se pod takvim tumačenjem nadaje kao naknadno iskonstruiran, odnosno upisan upravo prethodnim diskurzom stereotipa. Tako se naknadno prepoznavanje sebe kao stereotipiziranog objekta, «Drugog», događa prisvajanjem različitih «performativnih naloga» (Butler) koje stereotip nalaže.

Međutim, posebnost ovog romana je u tome da se pripovjedna razina odnosa pripovjedača i likova, i dakako, specifičnosti stereotipiziranih odnosa prebacuje na komunikacijsku instancu odnosa teksta i čitatelja, budući da roman ima dva strukturno različita tipa čitatelja, a to su čitatelj «američkog» predloška i čitatelj «(istočno)europskog» predloška. Na isti način na koji su likovi «zaraženi» stereotipnim signalima unutar teksta, tako su i čitatelji uvučeni u istu igru stereotipa izvan teksta u komunikacijskom prostoru. Kažem, strukturno različiti tipovi čitatelja jer se radi o dvama strukturno različitim postupcima čitanja teksta, ono što je vidljivo jednom tipu čitatelja nije drugom i obratno (primjer mogu biti mnogobrojne igre riječi u engleskom ili pak u bosanskom koje oslovljavaju jednog, odnosno drugog čitatelja).

Budući da roman nosi naslov *The Nowhere Man* (ili s djelomič-

nim prijevodom *Čovjek bez prošlosti*), krajnji bi zaključak mogao biti kako se radi o identitetskom putovanju u kojem se likovi pokušavaju «pronaći» i osmisliti, međutim, na kraju, njihovi identiteti postaju tek prazni prostori koji se pune tek stalno prisutnim sjećanjima nekih prošlih, zauvijek izgubljenih prostora nacije i ostacima stereotipnih olupina koje još koliko-toliko održavaju sliku o identitetu kao čvrstoj kategoriji.

LITERATURA

Anderson, Benedict, *Imagined comunities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism,* London, 1983.

Avdagić Anisa, «Cross the border – close the gap»: Aleksandar Hemon, *Čovjek bez prošlosti,* Razlika/Differeance, 10/11, Tuzla, 2005.

Bhabha, Homi, *The Location of Culture: Collected essays,* London, New York, 1994.

Biti, Vladimir, *Pojmovnik suvremene književne i kulturne teorije,* MH, Zagreb, 2000.

Biti, Vladimir (ur.), *Politika i etika pripovijedanja,* Hrvatska sveučilišna naklada, Zagreb, 2002.

Butler Judith, *Socijalna magija performativnosti,* Kolo, 2/2004., MH, Zagreb, 2004.

Denić – Grabić, Alma, *«Wo bin ich?» – Mapiranje – «Mjesto na kojem želite sanjati,* Razlika/Differance, 10/11, Tuzla, 2005.

Đuvlić, Mevlida, *Priče za sretan početak, nad «Pitanjem Bruna»,* Razlika/ Differance, 10/11, Tuzla, 2005.

Felman, Shosana, *Skandal tijela u govoru,* Naklada MD, Zagreb, 1993.

Hemon, Aleksandar, *Čovjek bez prošlosti,* VBZ, Zagreb, 2004.

Kulturni stereotipi : koncepti identiteta u srednjoeuropskim književnostima / uredili Dubravka Oraić Tolić, Erno Kulcsar Szabo, FF press, Zagreb, 2006.

Miller, Hillis, J., *Speech acts in literature,* Stanford University Press, California, 2001.

Oraić – Tolić, Dubravka, *Muška moderna i ženska postmoderna,* Naklada Ljevak, Zagreb, 2005.

Peternai, Kristina, *Govorni činovi i književnost,* Kolo, 2/2004., MH, Zagreb, 2004.

Peternai, Kristina, *Učinci književnosti*, Disput, zagreb, 2005.

Said, Edward, *Orijentalizam,* Konzor, Zagreb, 1999.

Solar, Milivoj, *Retorika postmoderne*, MH, Zagreb, 2005.

МИОДРАГ МАТИЦКИ
(БЕЛГРАД)

СЕВДАЛИНКЕ КАО ЗАЈЕДНИЧКА ЛИРСКА ФОРМА БАЛКАНСКИХ НАРОДА

Покушај да се преко једне врсте лирских песама, севдалинке, из жанровског угла, сагледа обједињавајући фактор у балканским књижевностима, изазван је често инсистирањем на вештачким настојањима сецесионистичке провенијенције која преферирају разлике.

Издвојене су севдалинке јер управо тај тип љубавне лирике снажно обележава период *касне романтике* која је на балканским просторима доминантна крајем 19. века, боље рећи на прелому векова, када се збива радикалан прелом у поетици у којој ће супериорно претегнути тежње модерне почетком 20. века и веома критичко преиспитивање дотадашње књижевне традиције. Севдалинке постају доминантан лирски жанр на крају процеса који се у српској књижевности називао „народни правац", темељно утврђен у петој деценији 19. века, како то истиче књижевник и уредник *Летописа Матице српске*, водећег српског часописа, Јаков Игњатовић. То је она линија у књижевности која означава ослањање песника на народну лирику, пре свега на љубавну и севдалинке, на песенике, на поезију за певање. Песници допевавају народне песме и распевавају их на основу напева, при чему и метар и ритам, посебно тематско-мотивски потенцијал одређују лирске народне песме. У основи, то је нови, снажан талас откривања душе

сопственог народа (наслеђе романтичарских тежњи) и својеврсна фолклоризација која подразумева отпор пропадању и декаденцији усмене народне поезије. У том контексту су у српској средини здушно прихваћене „здраве и снажне севдалинке". Те искрене љубавне песме које су се певале, плене тадашње читаоце. У приказу једне од антологија севдалинки са краја 19. века, објављеном у *Бранковом колу*, севдалинке се одређују као „песме младости и заноса", као песме „топле као душа мајчина, заносне као девојче на десници свога драгана, несташне као поветарац, миле као невинашце, бујне као младост а снажне као смрт".

Севдалинке, пре свега, одређују особити поетски облици (песничке слике, стилске фигуре, општа места), као и особит поетски речник. Треба истаћи да је у питању доста утврђено и препознатљиво поетско градиво које варира, поетски се остварује варирањем што је особина усмене традиције (најзад, то и јесу песме које се певају, које се упућују слушаоцима). У тим варијацијама које доприносе естетским вредностима најзначајнију улогу имају глаголи, глаголски облици, као и стајаћи придеви који се везују за различите појмове. Основу поетике севдалинки чини принцип да се у свакој другачијој песничкој слици мења функција именица, глагола и придева, при чему увек једно из тог лексичког троугла бива доминантно. Тако, на пример, у песничким сликама које теже метафорици, придеви преузимају доминирајућу улогу. Када је реч о душевним стањима ликова, о осећајности, изражавању страсти, чежње, љубавних призивања – распоређивање поетске изражајности на скали од рахатлука до карасевдаха – глаголи су у првом плану. Доминантне речи из поетског речника народних севдалинки, истргнуте из мелодијског контекста, чудесно преобликоване, деценијама трају у уметничкој поезији и уграђују се у модерну метафорику: *башта, вајат, хамам, сокак* (најчешће тесан) као простори севдаха и ашиковања, уз које иду: *јаглук, свилена марама, душек, јорган*; *булбул* – славуј, у севдалинкама означен као „птица севдалија"; *месечина*; *тамбура*; симболично биље (*неранца, ружа, шептелија, винова лозица, каранфил, калопер*,

струк бела босиљка, милодух, дуња); слике из описа девојачке лепоте утврђују се појмовима: *зуби, недра, уста, обрве*, а нису ретка ни директна именовања одлика пожуде: *мана* и *помама*. Од придева незаобилазни су: *мек, златан, црвен, тесан, медан, сребрн, седефли*. Значајно место у поетици севдалинки припада глаголским придевима, нарочито када се негацијом истиче чедност: *недеран, нејахан, нетрган, некројен, небројен*. Чедност се истиче и негацијом ни: „Ни сађена, ни пресађивана, / ни студеном водом заливена, / ни тргана, ни омирисана, / ни љубљена, ни омилована." Од глагола најфреквентнији су: *брати, будити, пробудити, љубити, корити, клети, опијати се, опкладити, погледати, позлаћивати, позобати, попити, прегорети, уздахнути, уједати, спавати, споменути*.

Круг мотива у севдалинкама веома је ограничен и у свакој песми један је доминантан, за њега се везује поента песме: *описивање лепоте, миловање, приклањање девојке бећару, растављени драги, драги на далеко, слање поздрава, препрошена драга, куђење девојке, троји јади, клетва девојачка, даривање, завађање око дарова, крвави сватови, лов, загонетање, зачикавање, резболевање од љубави, смрћу изневерена љубав, сахрањивање растављених мртвих драгих на истом месту*. Стајаће ситуације у севдалинкама најчешће се остварују *дијалогом* (момка и девојке, алегоријским преко звезда или преко биља), *дијалошким доскакањем* и загонетањем. По превласти дијалога, севдалинке се могу означити и као песме које се певају у два гласа.

Нимало случајно, крајем 19. века објављују се антологије севдалинки. Оне престају да буду прихватане само као традиција муслиманског живља и у насловима антологија уводи се синтагма „српске севдалинке". У српском песништву увелико је била прихваћена лирика мостарског књижевног круга, пре свега песме Алексе Шантића, које су, гледано из угла поетике, у основи севдалине. Јанко Веселиновић, аутор антологије *Севдалинке народне бисер-песме за певање* (1895), као уредник часописа *Звезда* (1894; 1898 – 1901) у овом књижевном гласилу највише објављује народне песме севдалинке забележене по варошима у Србији,

али и севдалинке Јелсне Димитријевић, Османа Ђикића, Јована Јовановића Змаја, Милорада Митровића, Јефтана Шантића и других. У тада популарним мелодрама и комадима с певањем из сеоског живота, какве пише и Јанко Веселиновић, готово све песме су у основи надограђене севдалинке. Реч је о прерађеним народним песмама, пре свега на музичком плану (развијање и укрштање припева; новокомпоновани напеви) у чему учествују тада водећи композитори, попут Даворина Јенка. То песништво је било слично данашњем турбофолку. Свакако је у истом степену било популарно и прихватано у народу. Дакако да су овај правац у лирском песништву пратили и трећеразредни песници, како они који су преносили тзв. народне песме севдалинке (Андолија, Арнаутовић), тако и песници тзв. *севдалије*, попут Николе В. Ђорића који објављује књигу *Тамбурице севдалије Јове* чији мото итекако говори о поетици севдалинки: „Севди, Јово, моје севдисање, / Убило те моје уздисање!"

Овакав приступ заједничкој основи песништва у Босни и Херцеговини, Србији, Македонији, Бугарској, подразумева на посве нови начин разматрање теме „Исток у балканским књижевностима", наговештене књигом Ивана Шопа из 1892. године: *Исток у српској књижевности (шест писаца – шест виђења)*. Такође, нужно је на нов начин приступити песницима који су били окренути темама Истока, који су у српску поезију међу првима унели специфичну осећајност у српско песништво, пре свих Јовану Илићу и Војиславу Илићу.

У *Босанској вили* 1889. године појавила се, у два наставка, „слика из прошлости" под насловом „Севдалије босанске". Потписана је иницијалима: С. А. Ј. У њој се објављује реаговање Јована Илића на покушај групе млађих књижевника „да приберу и издаду на свијет обашка, у засебној књизи [...] еротске пјесме Илићеве" у којима се огледа дух источњачке еротике. Илић овако пише о севдалинкама: »ја с' нијесам учио севдалијама из којекаквих швабећих потурица Ркаћа, Чакаваца и кекаваца. Шаркија бега босанског, то је мој узор!"

Илић даље пише о унутрашњој вредности севдалинки, у којима се „с' врха до дна огледа чаробна раскош истока, провијана епском простотом", о специфичном „песничком заносу" који носе у себи, о начину како уздижу слушаоца (значи реч је о песмама које се певају!) „изнад бијеса свјетског, у седмо небо, у џенет". И, на крају, наглашава се да су севдалинке дубљи извор за српске песнике од онога који је нашао Бранко Радичевић „на крајевима нашега народнога живота, нашега народнога пјесничког духа". У овом реаговању налазимо и отклон од јуначке епике, од песама од мегдана: севдалинке се истичу као песме у којима су изражене „племенитије стране народа нашег".

Овај приступ Јована Илића свакако показује да је крајем 19. века битно измењен однос бинарне опозиције *свој-туђ* када је реч о литератури. Такође, доводи се у питање граница два културолошка система. Песме које су се певале, тзв. грађанска лирика, није иста када је у питању Срем или када су у питању српске чаршијске вароши. Утицај Истока има своје плиме и осеке, али се управо по градским срединама може утврдити доста прецизна граница. Зато Мостар, Сарајево, Врање, Ниш, тзв. Стара Србија припадају једној ареи, а Сремски Карловци, Нови Сад, Сент Андреја, Осијек, другој. Размишљања могу ићи и даље ако се народно песништво сагледа по басенима као културолошким целинама. У Ресавском крају епике нема, чак и песме о јунацима из Устанка јесу кратке, лирске, у најбољем случају реч је о баладама. У том контексту се може тумачити и усмена/народна поезија у Бугарској, Македонији, Хрватској.

Оно што чини обједињавајући фактор у песништву на Балкану у другој половини 19. века јесте интерес за осећајност дошлу са истока. То се најбоље огледа приликом превођења народних песама других народа, што је био саставни део програма Уједињене омладине српске, делатан у последњим деценијам 19. века. Већином се бележе севдалинке на простору Македоније, у већ поменутој *Вили* Стојана Новаковића објављен је превод руковети бугарских лирских народних песама у којем су већином заступљене

севдалинке („Стојане, море Стојане"; „Да ми је једно што желим"; „Девојко, море, девојко", „Черњај горо, черњај душо").

Упрошћено, реч је о севдаху, севдалинкама на размеђи 19. и 20. века, о поезији која је у великој мери плодотворно утицала и на прозна дела: Љубена Каравелова, Борисава Станковића, Стевана Сремца, Григорија Божовића, Светозара Ћоровића. Севдалинка се налази у подтексту ових приповедача. У причи „Бугари старога кова" Љубена Каравелова, чији превод никако случајно није објављен у *Вили* Стојана Новаковића, налазимо описе са општим местима преузетим из севдалинки („обрвице као дијавице", „румена ка' ружа", „зуби ситни као два низа бисера"), као и предложак Миткеа, лика из *Коштане* Боре Станковића, први пут објављене 1901. Дед-Либен је у младости био исто тако весан и пуст. Праћен циганском бандом са зурлама и добошем, упадао је у куће и тражио од укућана да му заједно са Циганима певају најмилију песму о ашиковању, у којој је исказана жал за младост: „Доста одиме, доста шетаме, / Доста одиме пуста Шумадија..." И у српској прози носиоци ове нове осећајности били су изразити мушки ликови којима су понајбоље изражена четири степена градације те осећајности наслеђене са Истока: *рахатлук, дерт, севдах, карасевдах.* Значи, од задовољства и весеља којима се одређује рахатлук, до великог неизлечивог бола црног севдаха, карасевдаха.

ВЕСНА МАТОВИЋ
(БЕЛГРАД)

СРПСКО-БУГАРСКИ ИНТЕРКУЛТУРНИ ДИЈАЛОГ – ПОЛИТИЧКИ И КЊИЖЕВНИ АСПЕКТИ (1895 – 1914)

> Развитак и одржавање сваке културе изискује постојање једне друге разлике и супарничког alter ega ... Свако раздобље и друштво стварају своју 'другост.[1]
>
> (Е. Саид)

При истраживању српско-бугарских културних веза на размеђи 19. и 20. века имали смо на уму неке битне имаголошке поставке: прво, да је представа коју један народ и једна култура имају о Другима *идејни конструкт* који са реалном стварношћу стоји у сложеном односу и непрекидно отвара питање објективног разликовања између Ми и Други; друго, не мање важно питање, о коме поред Едварда Саида пише и Анри Пажо, да је слика о Другима у једној култури одређена *историјским тренутком* и израз је снага чији је утицај на дату културу преовлађујући. Коначно, истражујући мехнизме који утичу на обликовање представа о Другима (народима, културама, појавама), не утврђује се „каква је заиста ова или она нација или етничка група већ само како је ова или она етничка група приказана, што ово истраживање смешта у поље метадискурзивности, а проучавање слике и представе

[1] Edvarda Said, Pogovor, *Orijentalzam,* Beograd, 1995, str. 412

види као проучавање својстава текста и интелектуални производ дискурса"[2].

Полазећи од поменутих поставки настојали смо да на примеру српско-бугарског интеркултурног дијалога епохе модерне покажемо како су културни и књижевни простор увек и један *идеолошки обележен историјски простор* и да су такве и слике Другог које су унутар њих обликују и продукују. Од деведесетих година 19. века па до Другог балканског рата те слике су биле не само значајно трансформисане већ су се пуниле значењима која су се међусобно поларизовала и искључивала.

Путопис Светислава Вуловића „Од Загреба до Софије" са поднасловом „Две недеље у бугарској престоници" објављиван у наставцима у *Бранковом колу* 1898. године вишеструко отвара тему о српско-бугарским културним и књижевним везама у епохи модерне. Професор историје књижевности на Великој школи и њен ректор, Вуловић је угледна јавна личност чије путовање кроз три јужнословенске престонице: Загреб, Београд и Софију има више национално-програмски но путописни карактер. Његови путописни записи с краја девете деценије 19. века не откривају непознате пределе, догађаје или личности већ су претежно експликација ауторових политичких идеја и научничких уверења о суседним словенским народима. Две деценије раније (1881)[3] Вуловић је та своја схватања изложио на Високој школи у приступом предавању посвећеном изучавању словенских књижевности и она су садржана у идеји о јединственом језику, сличностима у обичајима и усменом

[2] Pavle Sekeruš, „Društvene predstave i proizvodna značenja slike Južnih Slovena u francuskoj kulturi 19. veka", *Сусрет Култура*, зборник радова, Филозофски факултет у Новом Саду, Нови Сад, 2006, стр. 102.

[3] Светислав Вуловић, „Наука о књижевности и изучавање словенских књижевности", *Студије и критике Светислава Вуловића*, прир. Радмило Димитријевић, Српска књижевна критика, књ. 4, Матица Српска, Институт за књижевност и уметност, Нови Сад, Београд, 1979. стр. 73-86.

стваралаштву Јужих Словена: Бугара, Словенаца, Хрвата и Срба.

Након конфронтација и непријатељства које је донео рат између Србије и Бугарске 1885, односи између две земље су се, потписивањем трговинског уговора 1887. године праћеног великим народним весељем на граници око Пирота, нашли на узлазној линији. Вуловићев путопис, могуће, је носио нешто од те атмосфере пробуђених очекивања у боље суседске односе, али је и изражавао ауторова прећашња уверења о важности јужнословенског савеза и сарадње. Путописни записи „Од Загреба до Софије" објављени су само пар месеци пре ауторове смрти (1898) и готово да имају облик тестаментарног завештања:

„Но, моје је мишљење о судбини и будућности јужних Словена већ сада готово; а овај мој пут у Бугарску само га може још боље утврдити, оснажити и попунити. Та, мени је Бугарска и досле била позната по књизи, а Бугаре сам вићао и с њима говорио. Чуј дакле! Словенци, Хрвати, Срби и Бугари *један* су народ и говоре *једним* језиком. Они се, истина, у књижевности служе са више дијалеката, тј. немају правога књижевног језика... Друго: има нас свега око 14, 15 милиона душа, а то је и кад би све било сложно и заједно, једва да је доста „за адове жвале" за данашњу исполинску борбу у свету. Али, треће: наша слога „сном мртвијем спава". Па шта да се ради? Да се проповеда братство, слога, љубав, једнакост? Ах, откад се то већ узалуд ради!"[4]

Слика сопственог (српског) и друга два јужнословенска народа (Хрвата и Бугара), која се пројектује у Вуловићевим путописним белешкама опредељена је доживљајем и спознајом себе и Другог као целине у којој су претежнији елементи који повезују но они што раставља и разликује. Уместо односа поларизације, супремације или подређености конституише се релација партнерства заснована на елементима кохезије, прожимања, додира, препознавања.

„С Богом, мој лепи китњасти Загребе! Бог зна хоћемо ли

[4] Светислав Вуловић, „Од Загреба до Софије", *Бранково коло*, 1898, IV,бр.13,стр. 471.

се икад опет видети? Како си израстао како си се пролепшао!“[5], односно

„Здраво братска земљо! Да живеје Болгарија!“[6]

Однос центра и периферије успоставља се на реацији Исток - Запад, Словени – Германи и има своју политичку, културну и социјалну димензију. Та поларизација се учвршћује крајем седамдесетих година 19. века након Источне кризе и Берлинског конгреса и стварања нових држава и интересних сфера великих европских сила на Балкану. Померање јужнословенских народа са политичке и културне маргине и положаја подређености које је она носила, тражило је успостављање ма како лабилног осећања јединства, а његове упоришне тачке су биле словенсофилске идеје о заједничком језику, народу и држави. Бар на простору где су поменути народи живели. Вуловићев путопис умногоме је израз тих идеја и схватања, а њихов резултат су били различити облици интендираних или реализоваих балканских савеза током 19. и 20. столећа.

Заједнички словенски језик и културна традиција добијају стога средишње место у Вуловићевим путописним опсервацијама. Залога обећавајуће будућности јужних Словена у Загребу уместо немачке је *„народна реч“*, која се „чује свуда и на тргу и на улици, и у продавницама и у гостионици“ и уверљив је знак живе националне самосвести „која је дигла главу, слободно весело, поносито“[7].

Уочљива сличност у менталитету и језику људи у Бугарској и Србији, по Вуловићу, друга је битна предпоставка будућег јужнословенског заједништва. Та пројектована слика Балкана где су, за разлику од западњачке, где су есенцијализоване културне разлике у односу на друге делове Европе, биле акцентоване међусобне сличности, од чега је политичка и интелектуална

5 Исто, бр.13, стр, 402

6 Исто, бр. 17, стр. 530

7 Исто, бр. 13,стр. 402

елите јужнословенских народа повремено у циљу међусобног зближавања правила другу врсту стереотипа, може се открити и у Вуловићевом опису Шопа и њиховог језика:

„Шопови су слични Ерама у Србији. Али, су живљи од Ера; живахношћу, а и ликом уопште, наликују више на наше Шумадинце. ... На моја питања одговарју слободно и отворено; а учини ми се да говоре баш као и ја“[8].

Покретање часописа *Словенин* , „каквог дотле по лепоти, сјају и узоритости није било код Јужних Словена“, а који би излазио једном или два пута месечно „на књижевним језицима српском или хрватском, бугарском или словинском“ у тиражу од 5000 примерака и доносио поред књижевних прилога и оне „из историје, географије и етнографије Јужних Словена“[9], престављао би, по Вуловићу, прве конкретне кораке на путу културног и политичког уједињења.

Несумњиво, Вуловићеве идеје су политички конотиране, а култура, односно наука и литература, су само инструменти да се дође до тог циља.

Интересантно је проверити у којој мери и да ли су те словенофилска идеје обележиле културну и књижевну комуникацију јужнословенских земаља, а унутар ње и српско – бугарску на почетку 20. века?

Најпре, треба рећи да је славенофилска идеја доживела значајну трансформацију– од назива *неославизам,* па до садржаја и циљева које је носила. Њени заговорници су имали потребу да укажу на разлику, односно направе отклон према ранијим појмовима славенофилства и панславизма. Тако су Јован Скерлић и Коста Куманди идеју „неославизма“ означили као „контраст застарелим, напуштеним и умрлим погледима у којима се некад (славенофилство) манифестовало“ и посебно истицали његов демократски карактер: „неославизам је одстранио сваку мисао о превласти ове или оне вере, овог или оног племена и као задатак

[8] Исто, бр. 17, стр. 530

[9] Исто, бр. 16. стр. 504.

поставио аутономију и федерацију свију равноправних племена словенских".[10]

Ако се пажљивије анализира овај концепт (а он је сличан потоњој Леви Стросовој идеји о светској цивилизацији која може да буде само савез свих култура, при чему свака култура задржава своју оригиналност), види се да је пројектована слика о сопственом и туђем унеколико измењена. Од раније романтичарске идеје о стапању или бар амлагамирању словенских језика и народа у целину, акценат је померен ка заједништву унутар кога би биле очуване разлике, тј. национални идентитети не би били суспрегнути, али не би били ни поларизовани или субординирани.

Тим проблемом посебног и општег, баш на питању националног и ширег словенског идентитета (који се у епохи модерне показао и као проблем европског идентитета) више се позабавио Стефан Бопчев, истакнути бугарски културни посленик, уредник часописа *Българска сбирка*, дипломата и потом министар просвете у бугарској влади. У тексту „Словенска идеја", објављеном 1910. у *Зори*, часопису младих српских, хрватских и словеначких високошколаца који је излазио у Бечу, он је националну идеју видео као основну предпоставку словенске солидарности, као афирмативни принцип „идеје словенског општења„:

„Штавише, правилно схваћена ова (национална) идеја, одкад је подсекла крила националном шовинизму, послужиће као најсигурнији предзнак да се ступи у величанствену зграду словенског братства"[11].

Извесно, за тај избалансирани однос морале су постајати реалне политичке и културне претпоставке, односно одговарајуће националне елите које би их усмеравале и одржавале. И постојале су.

Политички, економски и културни притисци који су долазили из западних, пре свега, германских центара моћи, али и

---

[10] Јован Скерлић, „Неославизам и југословенство", Зора, 1910, I, 2, стр.60

[11] Стефан Бопчев, „Словенска идеја", *Зора*, 1910, I, 8,2, стр. 60

руског и отоманског царства, деловали су претеће и осујећивали тежње јужнословенских земаља ка националној самосталности и представљали елеменат њихове кохезије. Тај тренд је почетком 20. века Фридјунговим процесом у Загребу, анкесионом кризом због присаједињења Босне и Херцеговине Аустроугарској и потом царинским ратом Србије и Аустроугарске само појачаван.

Српска политичка елита, пре свега њен најутицајнији део на челу са Николом Пашићем и радикалима, традиционално везаних за Русију, решење су и иначе у сличним околностима тражили у словенском савезништву. Оно што је било ново, а што је значајно за разумевање и српско-бугарског интеркултурног дијалога почетком прошлог века, то је удео српске (али и бугарске) научне и интелектуалне елите у конституисању словенске, пре свега јужнословенске, односно југословенске идеје, којом је била обухваћена и Бугарска. Наиме, Јован Цвијић и Тихомир Ђорђевић својим научним истраживањима, а Јован Скерлић књижевнокритичким и политичким деловањем, умногоме су поставили основе новом поимању јужнословенске и националне идеје.

Цвијићевим антропогеографским истраживањима балканског простора, односно њихових културних слојева и одговарајућих карактеролошких особености и њиховог међусобног прожимања, формирана је културолошка свест унутар које је национална култура била сагледана као важан, али не и јединствен систем (унутар њега су постојала четири типа: динарски, централни, источнобалкански и панонски); такође, контекстулизована у јужнословенски простор, национална култура је откривала места преклапања и конвергенције са суседним словенским, између осталог са бугарском културом. Та свест о блискости и сличности јужнословенских (југословенских) култура није била нова већ је то била њена емпиријска елаборација која је откривала полицентричност сопствене културе[12].

[12] Ваља овде приметити да је сам Цвијић динарски тип културе сматрао средишњим и да је он временом постао окосница новог националног културног модела, а потом и један од његових стеротипа. Тиме, су

И етнолошка и фолклористчка истраживања Тихомира Ђорђевића посредно су утицала на промену перцепције других јужнословенских култура. У патријархалној култури Балкана, чији је одличан зналац био, Ђорђевић је, када ју је подвргао принципима модерне научне анализе, откривао неке универзалне законе културног развоја човечанства. Захваљујући тој врсти истраживања, српска фолклорна баштина престала је бити посматрана само као аутохтони израз једне нације и њене културе већ као подручје ширих етничких и културних додира, као део веће јужнословенске, балканске, али и опште културе. У оквирима која су та истраживања поставила, границе између сопствене и културе другога биле су много флуидније и показивале обиље прелазних облика и значења, што је слику суседних култура, а онда и бугарске, приближавало и чинило пријемчивијом.

Јован Скерлић је као велики поборник југословенске идеје, посредством центара друштвене моћи какви су били *Српски књижевни гласник*, Универзитет, СКЗ, али и парламент, снажно утицао на културну политику зближавања јужнословенских народа. Ту политику је сматрао „једино разумном и једино могућном" народном политиком и чврсто веровао да ће она подстицајно деловати на бржи друштвени, духовни и културни развој ових земаља и убрзати њихово укључење у европску културну заједницу. Сличности које је уочавао биле су потпора тог јединства, а разлике није сматрао недостатком већ богатством. Ти Скерлићеви погледи, прожети својеврсним идеализмом, али и политичким прагматизмом, отварали су поље перципирање другости суседних словенских култура и књижевности не као антагонистичко и непријатељско већ као комплементарно и сродничко. На том терену је требало вредно радити и чвршће га повезати. Али, на другачији начин но што су то имали у виду словенофили у 19. веку и Скерлићев професор на Високој школи Светислав Вуловић.

Већ 1901. године је у Београду основан „Словенски клуб" чији је основни задатак био да ради на узајамном упознавању и

унеколико резултати Цвијићевих истраживања била ревидирана.

зближавању јужнословенских народа организовањем курсева словенских језика, вечери и покретањем часописа *Словенска књижница*. Друштво бугарских публициста, на чијем челу је био Стефан Бопчев, је 1902. гостовало у Београду где је приређено заједничко књижевно–музичко вече које је почело химном „Хеј Словени", а учествовали су и бугарски и српски уметници. Веома задовољан успостављеном сарадњом Бопчев је подсећао да „они који се познају, лако се споразумевају", а да Бугари и Срби „имају цео низ питања економског и културног карактера, где су им солидарност и пријатељство неопходни, а споразумевање потребно"[13].

Године 1904. и 1905. несумњиво су биле у знаку даљег развоја прокламоване сарадње, а највећу заслугу за то је имао југословенски омладински покрет. Поред сусрета бугарских и српских студената у Софији, када је дат предлог о потреби економског и културног уједињења балканских народа, посебно су били важни прва југословенска ликовна изложба, први конгрес југословенске омладине и састанак југословенских књижевника и публициста, сви одржани у Београду. Ове манифестације на којима су учествовали уметници из Словеније, Хрватске, Бугарске и Србије подстицајно су деловали на даљу сарадњу јужнословенских народа, тако да је наредне 1905. организован састанак југословенских књижевника и публициста у Загребу, а потом и конгрес у Београду. Након београдског конгреса одржаног у јесен 1905, Скерлић је веровао да је време антагонизама и сукоба јужнословенских народа прошло, да је дошло време отрежњења и да ће „књижевност моћи да лечи оно што су рђави политичари и страни утицаји годинама тровали"[14].

И заиста, промењени политички контекст, утирао је пут новој рецепцији културних и књижевних збивања суседних балканских народа. Извештај о савременој бугарској књижевности В.

---

[13] Видети Живомир Младеновић, „Јован Скерлић и Бугари", *Живот и дело Јована Скерлића*, 1998, стр.257.

[14] „Југословенски књижевни састанак, *Одјек*, 5. новембар, 1905.

Јорданова дао је повода Скерлићу да у већој мери но раније обрати пажњу на аналогне процесе у развојним токовима српске и бугарске књижевности и да уочи сличности између Јована Рајића и Оца Пајсија, односно Јована Јовановића Змаја и Ивана Вазова.

Такође, и стожерни часопис српске модерне *Српски књижевни гласник* настојао је да своје читаоце упозна што више са културним и књижевним збивањима у Бугарској и да објављује прилоге њених писаца. Аналогно томе бугарски часопис *Българска сбирка* са својим уредником и великим поборником идеје јужнословенске сарадње Стефаном Бопчевим је редовно доносио приказе о *Српском књижевном гласнику,* посебно о прилозима који су се тицали бугарске књижевности, а са великом пажњом праћен је и рад *Гласниковог* уредника Ј. Скерлића: 1905. у октобарском броју бугарског часописа објављен је Скерлићев чланак „Српска књижевност у 1904. години" и врло афирмативно приказана и његова књига *Омладина и њена књижевност*. У овој монографији писаној средином прве децније 20. века у време најживљих културних веза Бугара и Срба и обострано подстицаних нада интелектуалних и уметничких елита у заједничку будућност, знатна пажња је била посвећена културним контактима и међусобним утицајима двеју литература, посебно Љубену Каравелову као једној од кључних личности у развоју српског реализма 70-тих година 19. века. Позитивно мишљење о Скерлићевој књизи дао је Стефан Бопчев у свом часопису *Българска сбирка*, а часопис *Мисъл* је почетком 1907. превео део из Скерлићеве књиге под насловом „Ка српско-бугарским књижевним утицајима".

Представа или слика Другог народа и његове културе имала је тада позитиван предзнак, акцентовала је у већој мери додира и сличности и у њима видела темеље будућег културног и политичког заједништва.

У којој мери је била значајна улога часописа, политичких и књижевних, у обликовању јавног мњења, а онда и слике Другог

веома добро илуструје и часопис *Словенски југ* покренут 1903. године у Београду, након Мајског преврата и доласка на српски престо династије Карађорђевић.[15]

Словенски југ је био гласило истоименог Клуба великошколске радикалне омладине, а у његовом наслову је стајало: „Јужни Словени, уједините се!"[16] После полугодишњег прекида током 1907. године, овај часопис наставља са излажењем, али сада као орган Југословенског грађанског клуба чији је председник Божидар Марковић, угледни професор Правног факултета и са Јованом Скерлићем један од главних промотера југословенске идеје. Чланови клуба су били истакнути јавни и културни радници (Богдан Поповић, Јован Скерлић, Љуба Давидовић, Јован Ђаја, Јован Цвијић, Коста Главинић, Драгутин Илић, Јаша Продановић). Померање са радикалске ка грађанској опцији показује како се ширио и диверзификовао круг присталица јужнословенске (југословенске) идеје, односно колико је велики део српске интелектуалне и политичке елите њоме био захваћен.

Посредством Клуба и јавне читаонице „Словенски југ" истоимени часопис је не само дистрибуиран у словенске и јужнословенске земље, укључујући и Бугарску, већ су из тих земаља стизали други словенски часописе. Само из Бугарске је долазило и било на располагању читаоцима у Београду 28 гласила! Управа Клуба нашла је за потребно да појасни циљеве који се желе постићи тако интензивном разменом периодике:

„Југословенска идеја, идеја солидарности политичких и економских интереса балканских народа, нарочито Срба, Бугара, Хрвата и Словенаца не може се пре остварити док ове идеје не

---

[15] Ова чињеница није без значаја, јер је динстија Обреновића била у већој мери аустрофилски оријентисана.

[16] О томе видети : Иво Тартаља, " *Словенски југ,* 1909-1912", *Традиционално и модерно у српским часопсима 1895-1914,* зборник радова, Матица Српска, Институт за књижевност, Нови Сад, београд, 1992, стр.43-49.

продру дубље у масу народа и док се ови народи довољно не упознају и не зближе"[17].

Из наведеног цитата се види да је културна активност и часописа и Клуба била политички мотивисана, тако да су динамична политичка гибања и промене како на националном тако и ширем балканском и европском простору имали ретроактивно дејство на судбину самог часописа и на његову улогу посредника и у српско-балканским културним везама.

Читавих годину дана од новембра 1908. до новембра 1909. године *Словенски југ* није излазио због оптужби везаних за умешаност у Фридјунгов процес у Загребу. Пошто су оптужбе биле оповргнуте, лист је наставио да излази, а његови уредници су постали Божа Марковић и Јован Дучић (који је уредио три прва броја). Тежиште листа се полакао са праћења политичких промена на словенском југу померало ка пољу културе и књижевности. Могуће је да је ту било мање опасно артикулисати идеју заједништва но на склиском терену бројних локалних и спољашњих политичких интереса и претензија, као што је могуће да је утицало и то што је песник Јован Дучић био један од уредника и стални сарадник часописа. Важно је указати на чињеницу да је у књижевном подлиску часописа много више била заступљена преводна књижевност, пре свега бугарска и словеначка, но домаћа, а да је преводилац био Урош Ђонић, касније угледни универзитетски професор и историчар књижевности. Од бугарских писца на страницама *Словенског југа* превођени су Иван Вазов, Кирил Христов, Елин Пелин, Василиј Иванов, Трифун Кужев.

Естета и француски ђак, Дучић је у *Словенском југу* пишући критике о сувременим јужнословенским песницима Домјанићу, Жупанчичу и Славејкова, такође, обелоданио своје поетско вјерују и, што је мање очекивано, апострофирао функцију уметника у националном друштвеном животу.

Текст о Пенчу Славејкову је написан 1912. поводом смрти бугарског песника вишеструко завређује пажњу. У њему Дучић

[17] Исто, стр. 44.

пише и о другом бугарском песничком великану – Ивану Вазову и у паралели коју успоставља, формулише два типа песника и два културна модела – национални и космополитски:

„Иван Вахов је у центру књижевности, отац духовног живота у своме народу, поет своје расе, први који је дигао свој језик до поетског језика; он је васпитавао неколико генерација и његово дело остаће можда ненадмашно нарочито као васпитно дело.... Други велики човек је Пенчо Славејков, песник лирски и епски. Он је песник мање народа а више интелектуалне елите. То није бард кроз чију песму пева душа једног племене а; (то) је општи човечански поет кроз чије дело говори душа једног културног времена, поет свију људи који су љубили и страдали, и који је, можда већма него ико други, унео у литрарну Бугарску књижевни критеријум какав постоји у европским литературама које је он тако добро познавао“[18].

Извесно, пројектована слика туђе културе није се оцртавала као различитост већ као другост у коју се уцртава или у њој препознаје дуализам сопствене културе и литературе. (У српској књижевности тај дуализам су представљали Алекса Шантић и Јован Дучић). Границе између националног и космополитског нису биле непромостиве и имплицирале вредносну хијерархију: космополита Славејков је као „поет будућих генерација... бацио први мост између свог народа и других културних народа“ и тиме сопствени народ „који је тако очајно љубио“ учино саставним делом опште културе.

Утицај национално-политичког контекста, но сада супротног смера, на пројектовање слике Другога види се у Дучићевом приказу идила Петка Тодорова у *Политици* (1908): „симболиста“ и „космополита, који у своје књиге, као неки Григ, уноси само мелодије својих шума и вода“ додатно завређује пажњу и поштовање српске публике јер „нема за нас мржње својих земљака“[19].

---

[18] Јован Дучић, „Пенчо Славејков“, *Моји сапутници, Свијетлост, сарајево, 1969, стр. 411.*

[19] Јован Дучић, „Петко Тодоров: *Идиле*“, Моји сапутници, стр. 309.

Идеја, пројект /слика/ заједничког духовног и културног простора показала је овде напрслине и била умногоме последица захладнелих политичких односа Србије и Бугарске након анкесије Босне и Херцеговине и спорења око Македоније, који су се завршили опозивом бугарског дипломате у Београду.

Ипак, у *Словенском југу*, чији је програм био заснован на идеји јужнословенског повезивања и уједињења, те политичке несугласице између Србије и Бугарске биће сагледане у другачијем светлу:

„Сва наша прошлост од дванаест векова доказује да једино услед наших међусобних завада ми нисмо били у стању да на једној од најлепших земаља на свету створимо и обезбедимо себи слободни културни опстанак и напредак него вечитим међусобним кавагама утиремо само пут туђинским освајањима нашег полуострва.... Ми балкански Словени и лепе земље на којима живимо једини смо данас у Европи који се сматрају као природан предмет туђинских освајања у име културног напретка и мирног поретка у свету“[20].

Имајући сличан однос према јужнословенској, односно југословенској идеји и часопис *Българска сбирка* је, за разлику од званичне дражавне политике, изражавао нездовољство чином анексије Босне и Херцеговине и истицао да се све словенске несугласице морају заједничким напорима превазићи. Интензивно је настављено са праћењем збивања у српском културном и књижевном животу и као и раније посебна пажња је посвећивана *Српском књижевном гласнику*. Скерлићев приказ Пандуровићеве песничке збирке *Посмртне почасти* у *Гласнику*, био је и у бугарској књижевној критици одмах акцептиран , а његови закључци о песимизму модерне лирике „као опасној зарази“, која је „на Западу била и прошла“, прихваћени као корисно упозорење новим песничким усмерењима и у бугарској литератури.

Да су упркос погоршаним политичким везама тих година,

20 Иво Тартаља, „*Словенски југ 1909-1912*“, стр. 44

оне књижевне и културне, ипак, опстајале, показује и превод Миодрага Ибровца приповедака Елина Пелина и њихов добар пријем код српске критике. Потврђујући оправданост превођења ове прозе не само њеном уметничком вредношћу и бољом упућеношћу у литературу суседног словенског народа, Јован Скерлић није пропустио да у *Гласнику* истакне да поред тога што Пелинове „приповетке чине добар и пријатан утисак већ ће, више но једанпут, подсетити српског читаоца на сеоске приповетке Јанка Веселиновића, као што се ту често даје опазити колико има не само сличног но и заједничког између душе и живота српског и бугарског сељака"[21].

Није без значаја да је те године у *Летопису Матице српске* Скерлић објавио и обимну студију у Јанку Веселиновићу, те да су му се аналогије спонтано наметнуле, али је извесно да је делатна била и критичарева снажна привржености југословенској идеји и да су сличности у културном и књижевном развоју, обичајима и менталитету два народа били убедљива потврда сопствених идеолошких уверења и нада које је полагао у пројектовану балканску заједницу словенских народа. Политички дискурс је несумњиво утицао на овакав облик перципирања туђе културе и Другог, у њему су преовладле снаге кохезије, а не искључивања, потенцирање сличности, а не разлика. Но, тај процес није био дуготрајан.

Након склопљеног уговора Србије и Бугарске о пријатељству и савезу фебруара 1912. и Првог балканског рата, када је окончано османлијско присуство на Балкану и враћено самопуздање његових народа у сопствене снаге и у могућност балканског федерализма, разбуктали су се спорови око територијалних претензија према Македонији. Други балкански рат је означио сукоб дојучерашњих савезника и разорио идеју међусобне блискости, заједништва и слоге Срба и Бугара. И Скерлић, који је био против овог рата, а када је почео, с очајањем је писао својој жени Францускињи као о „глупом и злочиначком рату", док је на самрти 1914. жалио

[21] *Српски књижевни гласник*, 1907, XIX, св. 6, стр. 396

„што је крвава брегалничка поноћ срушила у прах велики број гигантских стубова Југословенске катедрале“[22], ипак је, понет нараслим националним осећањима због победа српске војске 1912, с патосом писао у „Светлим сликама“ о њеном победоносном походу „у истинску долину суза која се зове Стара Србија“, ка „долини Вардара и класичном Југу “ све до „тријумфалног уласка у Душаново Скопље“.[23]

Био је то знак идеолошке и личне амбиваленце великог поборника југословенства и балканског федерализма, још једна потврда како се у кризним временима антагонизују слике сопственог и туђег и опасно сужава простор реалнијег сагледавања Другог. Посве усамљен је био пример српских социјалиста на челу са Димитријем Туцовићем, који су остали доследни противници рата између балканских народа.

Ратна дешавања 1913. су веома утицала да се промени међусобна слика Срба и Бугара једних о другима и оставила су мало места места за друге опције изузев искључивања и негације. Листови и часописи, и српски и бугарски, били су испуњени међусобним оптужбама, пребацивањем, тоновима нетрпељивости. Књижевност ни ту више није била изузетак.

У београдском *Пијемонту*, чији је уредник, да парадокс буде већи, био такође један од разочараних бугарофила Љубомир Јовановић Чупа, који је умро од тифуса као дописник са српско-бугарског фронта, своја пера су укрстила два истакнута песника: Иван Вазов и Милутин Бојић.

Иван Вазов се апелативно обраћао сународницима:

„Па шта си ти?“ Тако те у својој кући пита безочни туђинац...

Па шта си ти? Такво Ти питање крај Дрима, Вардара, Шара, Преспе драге, о Бугари, поставља Србин и вампирским лицем чека одговор.

Да си потомак Самуилов, унук атинског Пајсије, крије које си

[22] Видети, Ж. Младеновић, „Скерлић и Бугари“, *Живот и дело Јована Скерлића*, стр. 296. и 300.

[23] „Светле слике“ , *Српски књижевни гласник*, 1912.

мајке син, којим језиком пева мутни Вардар, плави Дрим и језера и горе Маћедонске...“

„Па шта си ти?“[24]

Уредништво *Пијемонта* је поводом ове песме дало свој коментар: „И. Вазов, најбољи бугарски песник, један из најстарије гарде, у ове мутне дане братског гложења, написао је ову јетку патриотску песму коју данас доносимо. Поштујући патриотски бол песников, ми му у данашњем броју одговарамо својом песмом“[25].

Та (контра) песма је била Бојићева и представљала је неувијену и оштру реплику бугарском поети:

Ивану Вазову-
С орловима смо дошли пуни славе,
Грунусмо химну да кроз кланце навре,
Огњем и мачем осветисмо лавре
и петовековне поломисмо браве.
- -
Куле наше сред његових њива,
крај Преспе, Дрима, Вардара и Шара
Причају холу повест нашег цара
где с мостова се наш грб одсјајава.
„А, ко си ти?[26]

Исти топоси, историјска симболика, језик и традиција, који су били елементи заједништва, постали су сада фактори деструкције. Из поларизованих перспектива Други – народ и појединац, представљали су опасност и били оличење фигуре непријатеља са којим више није било тачки додира или конвергенције. На исти начин, и током Првог светског рата, када су се два јужнословенска народа опет нашла на супротним странама, идеолошки дискурс искључивања у циљу снажења националне хомогенизације,

[24] *Пијемонт*, 1913, III, бр. 117, стр. 4.

[25] Исто

[26] Исто

постао је доминатан и пресудно утицао на формирање међусобне представе о Другом као супарнику и непријатељу. Тек су по завршетку рата и смањених политичких тензија између Србије и Бугарске биле створене претпоставке за конципирање другачије представе ових балканских народа једног о другом.

MARIJANA BIJELIĆ
(ZAGREB)

FUNKCIJA AUTORA U LIRSKOJ PJESMI HRVATSKOG I BUGARSKOG NARODNOG PREPORODA

I.

Ovaj rad je zapravo nastavak mog prijašnjeg rada o hrvatskom i bugarskom narodnom preporodu (koji sam pisala za Četvrti hrvatski slavistički kongres u Varaždinu), a čiji je zaključak da nekritička ili nedovoljno kritična primjena zapadnoeuropskih književnoznanstvenih modela na (južno)slavenski kulturni prostor u humanističkim znanostima, pa tako i književnoj teoriji, često dovodi do njegovog konceptualiziranja kao nekakve varijacije ili iznimke općeg pravila što sam model čini prilično upitnim i nefunkcionalnim i što upućuje na pokušaj propitivanja tih teorija njihovim suočavanjem s kulturnom stvarnošću ovih prostora, koja opet kao svaki konstruirajući identitet u sebi sadrži i proturječja i sličnosti i razlike. Ovdje su odabrani korpusi hrvatske i bugarske književnosti, koji bi trebali poslužiti kao taj alternativni međusobni kontekst koji nudi brojne poticaje rješavanju problema koji se otvaraju, među ostalim i zbog neistraženosti međusobnih odnosa i nepostojanja dosadašnjeg znanstvenog međukontekstuiranja koji je zbog političkih razloga za ostale južnoslavenske književnosti bio dominantan prevladavajući i samorazumljiv pristup koji je iz sintagme „južnoslavenski" prešutno isključivao korpus bugarske književnosti.

Funkcija autora je najuže povezana uz samu definiciju književnog djela i kao takva povijesno, odnosno prostorno i vremenski promjenjiva, dakle njeno današnje književno-znanstveno promatranje bitno se razlikuje od književne i književnoteoretske svijesti same književnosti o kojoj je ovdje riječ i zato smatram da kod njenog opisivanja u okvirima bugarskog i hrvatskog narodnog preporoda treba poći od onodobnog poimanja književnosti i autorske funkcije u Bugarskoj i Hrvatskoj i usporediti je sa kasnijim njenim definicijama (koje su opet dio zapadnoeuropske književno-znanstvene tradicije) i na taj način vidjeti koji su ili koliko su aspekti ove definicije funkcionalni. U bugarisitčkoj i kroatističkoj književno-znanstvenoj, dominantno književnopovijesnoj praksi prevladava u biti romantičarska tradicija po kojoj se kao bitan kontekst djela uzima „autorska biografija, autorov karakter, autorov talent, autorska intencija, stil itd." (Biti, 1997: 20) što je koncept dosta blizak stajalištu književnoteoretske svijesti u vrijeme proizvodnje ove književnosti.

U zapadnoeuropskim književnostima uvođenjem pojma autora definirana je posebnosti književnosti na osnovu estetske funkcije krajem 18. i početkom 19. st. (Biti 1997: 19). Romantičarska definicija „estetičnosti" dobrim dijelom se temelji na ideji originalnosti stvaranja koju ovjerava izuzetnost osobe autora što rezultira idejom pjesnikagenija. U južnoslavenskim književnostima početna preporodna književnost nema istaknutu estetsku funkciju, a dobrim dijelom se rasprostranjuje usmenim formama građanskog pjesništva pa možemo reći da autorska funkcija još nije izražena niti jasno definirana. U Hrvatskoj prvi značajniji autori kritiziraju takvo čisto utilitarno stvaranje i postavljaju jasan zahtijeva za uvažavanjem estetske posebnosti književnosti čime zapravo sebi dodjeljuju ulogu autora kao „jamca književne (estetske) autonomije djela" (Isto: 19.). Istovremeno su svjesni da u društveno-političkim okolnostima u kojim stvaraju ne mogu jednostavno odbaciti zadatke koje one pred književnost postavljaju pa stvaraju koncept u kojem bi se ti zadaci „buđenja nacionalnog duha" mogli ostvariti jedino estetski vrijednom književnošću, dakle nastoje pomiriti estetsku i političku funkciju književnosti pri čemu povlašteni po-

ložaj autora rezultira slavenskim konceptom „nacionalnog genija". U Bugarskoj je vrlo slična situacija samog književnog stvaranja – nakon pretpovijesti čisto utilitarne produkcije, javljaju se autori koji stvaraju estetski vrlo vrijedna djela. Međutim, teoretska svijest funkcionira na implicitnoj razini koja se ostvaruje uglavnom satiričkom poezijom kojom se kritiziraju i ironiziraju i društvena situacija pjesnika i njihovo građansko ponašanje, ali i njihovo stvaranje i to i s pozicije političke (ne)angažiranosti, ali i s pozicije estetske vrijednosti njihovog djela (npr. Botev: *Защо не съм?...*). Također, prisutan je i koncept pjesnika kao „nacionalnog genija", ali opet više na implicitnoj razini.

Kod pokušaja utvrđivanja stilske dominante u ovom periodu u svrhu preoblikovanja važećeg i (po njemu) nedostatnog, odnosno, nedovoljno funkcionalnog periodizacijskog modela Miroslav Šicel ističe nekoliko bitnih odrednica preporodnog stvaralaštva: posebnost hrvatske i južnoslavenske književnopovijesne situacije definirane kao podređenost književnosti društvenoj funkciji i, u tijesnoj vezi s tim, imperativ estetske posebnosti i estetskog kriterija za čiju ovjeru uzima osobu autora u skladu s već spomenutom romantičarskom tradicijom: "Prava se književnost mogla javiti tek onog časa kad je jezik postao stvarnom svojinom darovitih pojedinaca i kad su oni svoje stvarne, unutrašnje (a ne sugerirane ili nametnute) doživljaje i vizije života mogli pretvarati u višu jezičnu, kreativnu vrijednost, u pravu poetsku riječ." (Šicel 1971: 252) Također, ukazuje na visok status autorske funkcije s gledišta onodobne književnoteoretske svijesti: „Osnivanje almanaha 'Kolo' (1842), u kome su se pojedini pisci kao Vraz, Vukotinović ili Rakovac, i drugi, počeli odupirati utilitarističkom shvaćanju funkcije književnosti, predstavljalo je samo logični daljnji korak koji je proizlazio ne samo iz mišljenja da književnost predstavlja samostalnu umjetnost i da je ona prije svega izraz subjektivne a ne kolektivne vizije svijeta i života, već i odatle što su se u isto vrijeme javila i djela koja su potpuno opravdavala teoretske postavke i nosila biljeg individualnih ličnosti svojih stvaralaca." (Isto: 253)

II.

Jedan je od ključnih stvaralaca i teoretičara ovog razdoblja, koje ističe i Šicel, Stanko Vraz. Mislim da bi već samo zbog navedenog bilo plodotvorno promotriti odnos njegove eksplicitne i implicitne književnoteoretske svijesti i samog stvaralaštva. Tema pjesničkog stvaralaštva, a s njom u vezi i autorske uloge, prisutna je već i u njegovom prvom značajnijem djelu *Đulabijama*. Pjesnički subjekt svojom samostilizacijom i konceptualiziranjem odnosa s bitnim tematskim sastavnicama djela uvodi instancu autora i kao njegovu temu. Pjesnički subjekt je s jedne strane u klasičnoj petrarkističkoj stilizaciji konceptualiziran kao dodvorni prosac milosti koji u viteškoudvornoj maniri nastoji udobrovoljiti svoju dragu. Ovaj postupak ukazuje na poetičku svijest autora u odnosu na jedan od problema preporodnog razdoblja: pitanje svjesnog odabira tradicija na koje bi se nastavljala novija hrvatska književnost pri čemu je Stanko Vraz u odnosu na preuzimanje šablona starije hrvatske književnosti bio izuzetno kritičan. Poznato je da se Vraz zalagao za nasljedovanje usmenoknjiževne tradicije kao neiscrpnog izvora svježine, originalnosti i prirodnosti naše književnosti. U *Đulabijama* se isprepliću petrarkistički i usmenoknjiževni utjecaji, npr. u stiliziranju drage kao glavnog adresata djela kao vile. Ovdje je nemoguće odvojiti usmenoknjiževne i petrarkističke elemente jer je opća značajka hrvatskog petrarkizma njegovo prožimanje s usmenoknjiževnom tradicijom. Međutim, stilizacijom drage kao domorotke, čija se ljepota povezuje s ljepotama domovine, ljubavna tematika se povezuje s rodoljubno-preporodnom. Također, imenovanjem drage realnom osobom s kojom je sam pjesnik Vraz bio u stvarnom odnosu, premda je riječ o preuzimanju ustaljene manire, aktivira se pitanje odnosa književnosti i vanknjiževne stvarnosti, odnosno pjesnikove biografije i autorske stilizacije, već i zato što su romantičari ovaj problem dosta ozbiljno shvaćali.

Riječ je o dvosmjernom odnosu: koliko god romantičarski pjesnici tražili stvarnu, životnu inspiraciju i koliko god se pjesnička biografija smatrala nadređenom samom stvaralaštvu, ovakav romantični

odnos prema poeziji rezultirao je stilizacijom pjesničkih biografija – i u smislu imitabilnosti pjesničkih uzora i u smislu stilizacije samog pripovjednog čina oblikovanja biografije, tako da možemo reći da je nerealizirana ljubavna priča Vraza i Ljubice Cantilly proizvod romantičarskog pjesničkog diskursa čiji je Vraz bio sudionik. Zbog toga je u Vrazovovom, kao i opusu drugih hrvatskih preporodnih pjesnika (kao i u opusu bugarskih preporoditelja), prilično često upisivanje pjesnikovog vlastitog imena i biografskih motiva čime se želi prijeći granica između poezije i stvarnosti, što je katkad i u visokom stupnju realizirano.

Cvjetko Milanja u svom radu o Stanku Vrazu tumačeći opće romantičarske topose u njegovom opusu prikazujući Vrazovo stvaralaštvo mješavinom različitih stilova kojima jedinstvo ipak čini njihova romantičarska osnova, što rezultira popriličnim proširenjem pojma „romantičkog" kojeg u radu uzima i kao poetičku dominantu Vrazovog stvaralaštva, ali i kao obilježje pjesnikove „romantičarske doživljajnosti" pa i kao Vrazovu antropološku i ontološku datost" (Milanja 1995: 141) pri čemu upozorava na prožimanje, odnosno neodvojivost pjesnikove biografije i njegovog stvaralaštva koji podliježu istoj stilizaciji što uzima kao obilježje svih tadašnjih angažiranih autora čije djelo nosi autobiografska obilježja i čije biografija sadrži obilježja romantičarske stilizacije: „Vrazova je biografija prototip romantičarske doživljajnosti, i to u svojoj punoj doslovnosti. Prema tome, to je ujedno i Vrazova antropološka i ontološka datost. Ono što nam naime danas izgleda romantično za Vraza, Preradovića, Byrona bila je krvava životna zbilja. Romantičko bi zapravo bilo nesposobnost pragmatičkim adaptacijama (Isto: 141). Ovakva karakterizacija iz perspektive ovog rada izgleda kao da je napisana za opis Botevljevog lika, ali ipak kod njega se mnogo rjeđe i mnogo šire upotrebljava oznaka „romanički" (Zbog drugačijeg književno-povijesnog koncepta bugarskog preporoda). Smatram da bi se u ovakoj vrsti književno-znanstvenog diskursa trebalo preciznije odrediti kada je riječ o karakteristikama romantizma kao književno-povijesnog razdoblja, a kada je riječ o vanvremenskoj proširenoj upotrebi ovog pojma, ipak i sama ova nepreciznost, odno-

sno pretapanje pojmova, upozorava nas na složeniji odnos „literarnog" i „vanliterarnog" u razdoblju o kojem je riječ.

Kod realizacije rodoljubne tematike autor često koristi obrasce epske usmenoknjiževne tradicije (personifikacija domovine u liku majke, obrasci opisa ljepote prirode...) uz koje preuzima i mitsko viđenje same uloge pjesnika koje proširuje uvođenjem momenata konkretne suvremene političke stvarnosti gdje progovara glas Vraza satiričara i oštrog kritičara društvenih prilika što čini određeni paradoksalni sukob koncepcija. S jedne strane imamo apsolutni idilički ostvarenu idealizaciju vlastite domovine i svog naroda gdje se pjesnik stilizira kao mesija, nacionalni genij koji vodi svoj narod, a time i cijelo čovječanstvo u bolji svijet, a s druge strane pjesnički subjekt postaje oštri kritičar suvremene društven političke stvarnosti koja realističkim postupcima prodire u djelo. Pitanje je kakav je odnos tih dviju stilizacija sa samom autorskom funkcijom? Smatram da je idealizirana stilizacija prvenstveno rezultat preuzimanja književne stilizacije (kao u zapadno i istočno slavenskom romantizmu) koju prati svijest o vlastitoj fikcionalnosti i čak nema pretenzije da ozbiljnije prekorači granice književne stvarnosti, ili, ako već ima svjesna je nemogućnosti njene realizacije. Dok koncept kritički usmjeren prema onodobnoj društvenopolitičkoj stvarnosti ima ambicije djelovati na adresata, odnosno društvo koje je kritizirano i time je aktivniji pa i paradoksalno optimističniji koncept.

Nakon *Đulabija* Vraz nastavlja pisati društveno angažiranu, izrazito kritičku poeziju ovog tipa, dok od idealizacije i mistifikacije vlastitog naroda, a time i koncepta privilegiranog autorskog položaja "duhovnog vođe", uglavnom odustaje. Vrazove satiričke pjesme su izrazito društveno angažirane, odgovor na konkretan trenutak i konkretnu pojavu što im se najčešće zamjera kao nedostatak: „Svojih epigrama Vraz na žalost nije uvijek produbao tako da bi čitalac u njima osjetio nešto tipično, općeljudsko." (Barac: 24). Također njima se Vraz približava onom tipu izrazito angažirane književnosti kojoj je društvena funkcija nadređena estetskoj. A kao što je već kazano, izrazita društvena instrumentariziranost, odnosno stupanj razvoja na kojem književnost tek zadobija svoj samostalni status na osnovu svoje estetske funkcije

ključna je osobina za opis književnog fenomena u ovom razdoblju na ovim prostorima. Izrazita angažiranost nekog književnog teksta utječe na njegovu recepciju i sam status autora. Kod ovog tipa književnosti autoru se obično automatski pripisuje položaj „etičkog žarišta teksta" i što je djelo angažiranije i konkretnije vezano za određeni problem ili trenutak, a time i uz pjesnikovu biografiju, to je veći stupanj poistovjećivanja triju instanci koje se obično razdvajaju: pjesnika, autora i govornog subjekta. Nadalje, u ovim pjesmama nema apstraktnog utopijskog veličanja ilirstva i hrvatstva, već se vrlo oštro ukazuje na konkretne probleme hrvatskog društva i nacije kao što su koristoljublje, lažno domoljublje hrvatskih plemića i općehrvatska nesloga *(Uj-Horvat, Hrvat pred otvorenom nebom...)*. Takav način ironijskog i satiričkog, nepoštedno kritičkog rodoljubnog pisanja urodit će jednom tradicijom u hrvatskoj književnosti (Kranjčević, Matoš, Krleža), a analogna tradicija postoji u bugarskoj književnosti, o čemu će kasnije biti riječ.

Pomalo ironičan učinak nastaje kad ovim načinom, koji dokida autonomiju književne činjenice, Vraz progovara i o samom činu pjesničkog stvaranja gdje je njegov autorski i osobni stav inzistiranje na istoj što opet možemo povezati i sa njegovom romantiziranom biografijom i potrebom za uzvišenom samostilizacijom pjesnika u životu i djelu:

> Kod nas piše sve što nosi uha
> Nudeć kupcu pa kakvo je da je,
> I umrijet će, ako l' tako ustraje
> Duh slovenski s tog svagdanjeg kruha. Itd.
> (Vraz 1965: 128)

Na isti način paradoksalno i Milanja ocjenjuje Vraza – definira ga kao „artističku svijest, koja brani autonomiju književnosti spram utilitarne, prosvjetiteljsko-pragmatičke svijesti"(Isto: 145), ipak svoj rad završava ocjenom njegove građanske etike što argumentira biografskim podacima: „Stoga je Vraz tu i moralno superioran, a ne samo književno, te se uzdiže visoko iznad svakodnevne osrednjosti (Isto: 152).

III.

U svom radu o Petru Preradoviću Cvjetko Milanja se pri pokušaju određenja stilske dominante njegovog opusa osvrće na problem hrvatskih autora koji su stvarali na više jezika gdje izrijekom spominje Vraza i Preradovića pri čemu otvara i problem samog definiranja stilske dominante preporodnog razdoblja koji pojednostavljeno rješava uvođenjem koncepta „stanjenja romatičke paradigme" (Milanja: 1997) Smatram da je rješenje previše pojednostavljeno jer je zanemareno više književnopovijesnih i književnoteoretskih problema: 1. definiciju jednog književnopovijesnog razdoblja ne čine samo pojedina motivsko-tematska i stilska obilježja koja Milanja navodi u definiranju Preradovićevog hrvatskog opusa kao „stanjene romantičke paradigme", za definiranje razdoblja od presudne je važnosti kontekst povjesnog razvoja promatrane (nacionalne) književnosti što se ovdje zanemaruje 2. prenošenje književnih značajki iz jedne književnopovijesne tradicije u drugu složen je proces pri čemu prisutnost istih (preuzetih) obilježja u dvjema tradicijama ne funkcionira na isti način upravo zbog različitosti konteksta u kojima se pojavljuju, 3. Milanja zanemaruje bitne odrednice književnosti povezane s njenom društvenom funkcijom, odnosno sa samom definicijom književnog djela i ovaj problem svodi na „pridodavanje ilirsko-južnoslavenskog ideologema" čitavom Preradovićevom kompleksu motiva, sadržaja i ideja (Isto: 22) ili na stvaranje „svojevrsnog 'primjenjenijeg' romantizma, katkad 'onečišćenog' pragmatičko-ideološkom nužnošću" (Isto: 17)

Kao što je u uvodu kazano, hrvatska preporodna književnost i europski (pa i njemački) romantizam najizrazitije se razlikuju samom definicijom književne funkcije, kod Preradovića uvođenje ilirske ideje označava (često i metapoetski ostvareno) samosvrstavanje u kontekst hrvatske književnopovijesne tradicije preuzimanjem (i modificiranjem!) određenih (uglavnom usmenoknjiževnih, ali i obilježja starije hrvatske književnosti) motivsko-tematskih, versifikacijskih i stilskih obilježja, 2. preuzimanje drugačijeg – angažiranijeg poimanja književne funkcije, ali i preosmišljavanje (pa i izokretanje) ovog gledišta

gdje bi književnost trebala biti jedan od glavnih (povlaštenih) nosioca nacionalne funkcije, ali ne samo na temelju svog ideološkog sklopa, već i na temelju svoje umjetničke vrijednosti – jezik i književnost kao osnova nacionalnog identiteta koji je prije svega kulturni identitet – dakle, još jednom naglašavam, Preradović (kao i Vraz) prihvaćajući nacionalni zadatak koji se stavlja pred književnost ne smanjuje estetski kriterij kao što je to do tada bilo uobičajeno, već nacionalnu književnu funkciju preosmišljava u zahtjev za stvaranjem kvalitetne književnosti na osnovu njene estetske vrijednosti (za čije ovjeravanje uzima osobu autora, kojeg tim činom uvode u književni i književnoteoretski obzor) koja će biti osnova nacionalnog kulturnog identiteta i to je osnovna „evolutivna vrijednost" ovih autora s obzirom na teoretske postavke hrvatske preporodne književnosti. Kao i kod Vraza u Preradovićevom djelu je prisutna tema književnog stvaranja i pjesničke uloge, a one su opet vezane uz temu naroda i nacionalnog jezika gdje se nacionalni jezik i književnost shvaćaju kao osnova nacionalnog identiteta pri čemu se misli na jezik usmene književnosti koja je nositelj nacionalnog mita i mitske predodžbe njegove povijesti:

„Svud tud se pjevat čuje
Pjesan Marka Kraljevića."
ili
„Junačkijem glasom u njem poje
Junak narod uspomene svoje."
ili
„Sva je naša povjesnica
Velik samo zbor pjesama!"
(Preradović PSHK: 279–280)

Ali Preradović kao autor je izvan tog koda jer se njegov pjesnički subjekt nalazi upravo na rubnoj metaliterarnoj poziciji koja alegorijski, npr. motivom djedove predaje gusala unuku, tematizira autorski odnos prema ovom problemu, a to je odnos prihvaćanja i uvažavanja usmene epske tradicije kao osnove nacionalne mitologije, ali i potreba njenog napuštanja, odnosno preosmišljavanja vlastitog odnosa prema toj tra-

diciji pa tako i prema naciji, i još izrazitije prema problemu pjesničkog stvaralaštva i njegovoj nacionalnoj funkciji gdje kao i Vraz ističe prioritetnost estetskog kriterija, po njemu (romantičarski) shvaćenog kao pjesničko nadahnuće, odnosno inspiracija i inovacija:

„Što je sada , to će i slijediti,
Ali slijedstva nova će biti,
Evo stoga tebi gusle nove,
Čisto nove gusle javorove,
Moje stare za te nijesu više,
Jer iz starih novi duh ne diše.

Pjesme nove, po srcu duboke,
A po mislih do neba visoke.
Pjevaj samo kad ti duša pjeva,
Kad ti sjedi na koljenu dijeva,
Ona sveta boginja istine;"
(Preradović PSHK: 237)

Dakle Preradović metapoetski nastoji prevladati jedan od osnovnih problema preporodnog stvaralaštva – potrebu za naslijedovanjem hrvatske (usmeno)književne tradicije radi postizanja jedinstva hrvatskog kulturnopovijesnog identiteta, kao i potrebu za umjetničkom izvornošću, originalnošću i afirmacijom vlastitog privilegiranog autorskog statusa gdje mu je pristup, kako Milanja kaže, evolutivan, za razliku od romantičarske „revolucionarnosti". Takvo pozicioniranje unutar nacionalne kulturne tradicije koju želi povezati s idejom promjene i napretka susrećemo i kod bugarskog „evolutivnog" pjesnika Petka Slavejkova *Мудно ходи нашто време.*

Antun Barac, pokušavajući opisati književnu činjenicu autora Petra Preradovića, prvenstveno kroz neki oblik romantizirane biografije dolazi do problema stupnja angažiranosti, odnosno vezanosti njegovog djela uz društvenopolitički kontekst njegove recepcije i uz autorovu biografiju koje on interesno suprotstavlja. Naime, Barac ukazuje na problem da „u velikom svom dijelu one (Preradovićeve pjesme) su

bile kao naručene za onaj školski sustav u Austro-Ugarskoj u kome su, na osnovu staroklasičke obrazovanosti, poučavali i o slobodi, i o humanitetu, i o potrebi žrtava za narod, i o altruizmu, i o poštenju, i o društvenoj pravdi, ali sve u nekim granicama, oprezno, udešeno upravo za školske ciljeve, da ne bude odviše očito, buntovno, zorno." (Barac 1965: 181). Barac kasnije ublažava svoj sud pravdajući ga Preradovićevom iskrenošću i teškim životnim prilikama u kojima se nalazio kao austrijski general. Ako usporedimo aktivizam bugarskih „vyzrožděnaca" u njihovoj biografiji i njihovim djelima, stvara se slika u kojoj se ovakvo razumijevanje ukazuje bizarnim, ali i razumljivim, ako znamo da Preradović predstavlja realnost hrvatskog narodnog preporoda. Jednostavno i hrvatsko društvo i hrvatska zrela preporodna književnost i većim dijelom hrvatska književna znanost djeluju izvan epskomitskih okvira, u smislu autonomnih djelatnosti, što znači i odvajanje pjesnikove biografije i autorskog čina stvaranja, dakle književnost koja slavi domovinu je književnost, dok su položaj austrijskog generala i njegove društvene obaveze realnost i te se dvije činjenice jasno razlikuju, dok su bugarsko preporodno društvo i književnost dijelom unutar epskog okvira nacionalnog mita pa je čak i u suvremenoj književnoj znanosti teško naići na čitanja preporodne književnosti koja bi bila van tih okvira. Boteva se tako naziva mesijom, prorokom..."najljepšom legendom bugarske povijesti i književnosti („най-дивната легенда на българската история и литература"), (Игов 1999: 271).

IV.

Ne samo bugarska preporodna književna i književnoznanstvena svijest, već i sasvim suvremena bugarska književna, u prvom redu književnopovijesna znanost još je naglašenije od hrvatske (u Hrvatskoj zapravo postoji veći pluralitet, odnosno, nered u konceptima) eksplicitno i samosvjesno podređena nacionalnoj funkciji što je rezultiralo donekle većom razinom svijesti o posebnosti bugarskog književnoznanstve-

nog i književnopovijesnog modela u odnosu na (zapadno)europski, ali i izrazitom konzervativnošću, često prešućenom ideologiziranošću koje u biti približavaju ovaj model europskim devetnaestostoljetnim modelima, odnosno književnoj svijesti koja je vremenski paralelna književnoj produkciji bugarskog narodnog preporoda.

U bugarskoj književnosti knjiški primjer supostojanja „heterogenih stilova" predstavlja opus Petka Slavejkova koji se smatra svojevrsnim tvorcem „moderne" tj. nove bugarske književnosti koja, kao i hrvatska preporodna književnost nastupa nakon pretpovijesti čisto utilitarne produkcije književnih formi bez neke umjetničke vrijednosti. Polifunkcionalnost i uz nju vezana raznolikost tema koje postaju predmet literarne obrade jedna je od prelomnih točaka koja se u bugarskoj književnoj znanosti uzima kao ključna za razlikovanje makroperioda „stare" i „nove" bugarske književnosti, a Petko Slavejkov je autor čiji opus u bugarsku književnu povijest uvodi niz različitih žanrova/tema i čiji opus uistinu predstavlja autonomnu književnu činjenicu.

Jedna od konstanti bugarske književnosti od njenih srednjovjekovnih začetaka, preko ranih, i s određenom promjenom, kasnih *vyzroždenaca* i realista, sve do njezine emancipacije od društvene funkcije u razdoblju modernizma, njena je izrazita moralističnost i uz nju usko vezana didaktičnost. I hrvatska preporodna književnost često je naglašeno moralistička s otvorenim odgojnim pretenzijama, ali smatram da se ta pojava po svojoj biti razlikuje od ove u bugarskoj književnoj tradiciji. Naglašeni moralizam bugarske stare književnosti vezan je uz njenu religijsku, odnosno državno-političku funkciju, dok u preporodu dolazi do preustroja društvene, odnosno stvaranja građanske svijesti gdje se ova etika usklađuje s idejom građanske društvene odgovornosti, u Hrvatskoj je to prije svega zakašnjeli prosvjetiteljski utjecaj, ali istovremeno i osobni pjesnički odgovor na suvremenu društvenu realnost, odnosno društvenu funkciju književnosti onako kako je sam autor vidi.

Naglašeni moralizam najviše dolazi do izražaja u pjesmama s društvenokritičkom tematikom koje su vrlo često ironično pa i parodijski ostvarene zbog sukoba dvaju etičkih kodova, javnog građanskog „laž-

nog" morala kojeg autor kritizira s vlastite intimne etičke pozicije čime sebi daje nadređenu ulogu vrhunskog etičkog autoriteta, a tu ulogu katkad, doduše rijetko, autoironijskim postupcima naizgled izokreće.

I kod Vraza i kod Slavejkova satirička poezija je svojim tematskim odrednicama istovremeno socijalna i rodoljubna, oba autora pokazuju osjetljivost za najugroženije društvene slojeve, oba u okviru socijalne satiričke poezije problematiziraju ulogu pjesnika u društvu, s ključnom razlikom da je kod Slavejkova u znatnoj mjeri prisutna autoironična demistifikacija vlastitog položaja subjekta (*Момче, ума си събери, Мъже онези, който върже гащи, Песен на паричката ми...*), a kod Vraza je jasno da se radi o kritici drugih (*Nadriknjištvo, S magarca na ništa*).

Također, Slavejkov svoju kritiku lažnog građanskog morala proširuje i na ljubavnoerotsku tematiku koja se pjesmama *Напомняне* i *Извинение* realizira kao parodija građanskog ćudorednog koda. U pjesmi *Напомняне* na samom početku uvodi svoje vlastito ime čime želi pojačati poistovjećivanje pjesničkog subjekta s autorskom osobom što se kasnije razrađuje tematiziranjem samog stvaralačkog pjesničkog čina. Pjesma je sastavljena od podrazumijevanih citata savjeta bližnjih koji predstavljaju upravo taj građanski kod čijim se pojednostavljivanjem i banaliziranjem ukazuje na njegovu plitkost, protuprirodnost i nehumanost, dok se u pjesmi *Извинение* parodijski dojam temelji na suprotstavljanju naslova i teksta same pjesme kojom se autor ne izvinjava, već suprotno, kori one kojima je kao govorni iskaz upućena.

Onodobna recepcija njegove pjesme *Не пей ми се* zanimljiva je jer nam mnogo kazuje o statusu i stvarnom funkcioniranju umjetničkog djela. Pjesma (metapoetski) tematizira ulogu i smisao pjesništva u suvremenom bugarskom društvu gdje suprotstavljanje pjesničkog društvenopolitičkog i etičkog svjetonazora općem svjetonazoru društva rezultira ironijskim negiranjem smisla samog pjesničkog čina, koji je istovremeno shvaćen i kao politički čin. Pjesma je vrlo brzo naišla na (pjesničke) odgovore koji ukazuju na njezino doslovno čitanje bez razumijevanja njene ironične strukture jer autor govoreći „Не пей ми се" ipak pjeva. Botevljev pjesnički odgovor na istu pjesmu bitno je različit od svih suvremenih odjeka ove Slavjekovljeve pjesme jer parodira

njenu ironijsku strukturu i stav samog autora čiji (pjesnički) postupak Botev sa svoje beskompromisne aktivističke pozicije beskrajno visokih kriterija i zahtijeva smatra neodgovornim, a životinjskom metaforom blejanja ukazuje i na ljudsko nedostojanstvo takvog postupka. Takva metaforička poistovjećivanja životinje i čovjeka su česta i karakteristična i u Botevljevom, ali i Slavejkovljevom opusu što produbljuje i usložnjava ironiju samog citatnog postupka:

Но защо не съм Славейков,
Да заплача да запея:
'Не пей ми се, не смей ми се,
От днес вече ще да блея'
(Ботев 2003: 44)

U njegovoj rodoljubnoj poeziji ne nalazimo pohvalne izraze za vlastiti narod. Slavejkov svoj narod naziva: „неучен род", „безмислен раб", „спящ воин", „мърцина" (*Жестокоста ми се сломи*) ili „не народ, а мърша" (*Не сме народ*), no njegovo autorsko „ja" koje romantičarski samostilizira sa „страст безумна: жесток и горд да бъда..." (*Жестокоста ми се сломи*) ublažava pa i demantira svoju osudu u istoj pjesmi. «Жестокоста му се сломи» upravo na spomenutom pitanju građanske odgovornosti prema porodici kao užoj zajednici i prema široj zajednici – narodu:

Но, майко, чух, как Богу дух си дала,
Преследвана за моя смялост – грях...

***

И поменах горката си невеста
Що прави с мойте клети две деца...
(Славейков 2003: 45)

V.

Hristo Botev također nema lijepe riječi za svoj narod, koristi izraze kao što su: „глупци" i „глупци неразбрании" (*Към брата си*), „бедний народ", „бедний роб" i „скотско племе"(*Елегия*). Botevljev pjesnički junak, za razliku od Slavejkovog, prekida sve rodbinske i intimne ljudske odnose da njegova misija samožrtvovanja ne bi došla u opasnost i zbog toga njegova „жестокост не се слама". Dio njegovih pjesama pisan je u apostrofnoj formi predsmrtnog opraštanja od najbližih da bi se subjekt realizirao kao apsolutni usamljenik predodređen za žrtvu (*Майци си, Към брата си, Делба, До моето първо либе, на прощаване)*. U svom radu o Botevu kojem kao jedan od rijetkih autora koji ukazuje na mistifikacije većine čitanja Botevljevog djela, Panko Ančev postavlja zahtjev za njegovim proučavanjem kao „književne pojave" (Анчев: 2003). Međutim, u nastavku svog rada Ančev Botevljev opus inetrpretira iz perspektive svojevrsnog „socijalnog duha vremena", ali ukazuje na bitan aspekt Botevljeva stvaranja – to je situacija „duboke krize", odnosno „rušenja jednog sustava vrijednosti" (Isto: 533) kojeg predstavlja raspad mitske svijesti. U istom djelu Ančev ukazuje da idealizirani svijet jedinstva ljudi predstavlja nacionalno biće, dok razjedinjeni, proturječni „neharmonični" svijet predstavlja socijalna stratifikacija unutar tog nacionalnog bića. Boteva smatra začetkom „moderne svijesti" koja se rađa uviđanjem tog sukoba.

U dobrom dijelu svoje poezije Botev inzistira na tim nacionalnim ujedinjujućim vrijednostima koje veže uz kod usmene epske tradicije iz kojeg je preuzet i spominjani motiv junačke smrti kao najvišeg stupnja ljudske realizacije kojim čovjek dospijeva na mitski „Balkan" kao utjelovljenje transcendentalnog u vidu svojevrsnog „bugarskog Olimpa" na kojem žive mitska bića među koje može dospjeti i čovjek-junak. Za taj dio Botevljeve poezije je karakterističan i obavezan metaliterarni sloj kojim se tematizira i samo funkcioniranje poezije, opet u mitskim okvirima. Već je rečeno, čovjek svojom žrtvenom smrću prelazi u mit, odnosno pjesmu:

...ти излез, майко, послушай
Със мойте братя невръстни
Моята песен юнашка –
защо и как съм загинал...
(Ботев 2003: 17)

Тоз, който падне в бой за свобода,
Той не умира; него жалеят
Земя и небе, звяр и природа,
И певци песни за него пеят...
(Isto: 46)

Također, zajedno s preuzimanjem usmenoknjiževnih obrazaca epsko-mitskog funkcioniranja poezije, preuzima se i povlašteni nadređeni položaj pjesničkog subjekta kao privilegiranog posrednika mitske svijesti. U većem broju pjesama problematizira odnos lirskog i epskog principa, odnosno epske junačke i lirske ljubavne pjesme opet metapoetski konceptualizirane njihovim suprodstavljanjem i preuzimanjem kodova usmene poezije:

Остави таз песен любовна,
Не вливай ми в сърце отрова...

***

Ти имаш глас чуден, млада си,
Но чуйш ли как пее гората?
(Isto: 14)

Я надуй дядо кавала,
След теб да викна – запея
Песни юнашки, хайдушки

***

Ах, че мен, дядо, додея
Любовни песни да слушам
А сам за тегло да пея...
(Isto: 22)

Međutim, i u njegovu mitski nadahnutu nacionalnu poeziju prodiru realistički motivi socijalne razjedinjenosti koji narušavaju taj „harmonični svijet i upravo zato on inzistira na kolektivnim vrijednostima kojim bi se te suprotnosti nadvladale – rodoljublje najčešće konceptualizira kao čin socijalne solidarnosti, kao pomoć socijalno ugroženom sunarodnjaku, dok se neprijatelj prikazuje kao izrabljivač i utjelovljene društvene nepravde, a neaktivni sunarodnjak se smatra sukrivcem za takvu situaciju."

Kod interpretacije Botevljeva opusa neizbježna je analogija između njegove biografije i njegovog djela, u kojem se kao opsesivna tema pojavljuje motiv junačke smrti, često u književnopovijesnoj literaturi romantizirano tumačen kao predosjećanje vlastite sudbine. Mislim da se i ovdje može primijeniti model dijalektičkog odnosa književnosti i zbilje i oblikovati retoričko pitanje nije li Botev nasljedujući mitski kod narodne epike i poistovjećujući se s njime prešao granicu književnosti i zbilje koja u epskom svijetu ionako ne postoji i slijedeći imitabilni ideal epskog koda nastojao i uspio vlastitu biografiju napisati u njegovom znaku.

VI.

Iz interpretacije Slavejkovljevog i Botevljevog pjesničkog opusa proizlazi da je slika stvarnosti kod bugarskih preporodnih autora prilično crna, što povlači pitanje u čemu je taj toliko spominjani preporodni optimizam. Već sam govoreći o Vrazu spomenula da je preporodni optimizam zapravo paradoksalna konstrukcija, doživljaj stvarnosti je realistično-pesimističan, ali optimistična je vjera u mogućnost promjene

takve stvarnosti, odnosno u ozbiljnost i djelotvornost pjesničkog čina koji u bugarskom kontekstu još više na razne načine nastoji prekoračiti granice umjetnosti i prožeti cjelokupnu, dobrim dijelom epsko-mitski shvaćenu stvarnost, što podrazumijeva i proširivanje autorske funkcije. Ovo rezultira preosmišljavanje tradicionalnog shvaćanja po kom je u preporodnom razdoblju „književna funkcija podređena političkoj, nacionalnoj, didaktičkoj i sl." Rekla bih da kod vrhunskih autora Bugarske književnosti književna funkcija nije odvojiva od navedenih funkcija, ali to nikako ne rezultira smanjenom estetičnošću, već obratno, to rezultira pokušajem pa i zahtjevom za „poetizacijom" cjelokupnog života u smislu njegovog poetskog nacionalno-mitskog funkcioniranja jer banaliziranu profanost života, koja je rezultat gubitka njegovog mitskog temelja, ovi autori bolno osjećaju i svojim djelom nastoje prevladati. Također, ovakvim shvaćanjem gdje je stvaranje poezije ujedno politički, etički i estetski čin ovi autori stavljaju sebe u položaj „etičkog žarišta" i kao da onemogućuju apstrahiranje autorske funkcije u istancu teksta ili čitateljevu projekciju i upućuju nas na nužnost uzimanja u obzir njihovog realnog društvenopovijesnog funkcioniranja koje je ujedno aspekt funkcioniranja ove književnosti u njenom primarnom kontekstu. Ako sa suvremene književnoznanstvene pozicije ovu književnost promatramo u prvom redu s gledišta njene estetske funkcije, ovakvo promatranje nas upućuje na kontekst njezine proizvodnje jer ovako shvaćena angažiranost zapravo upućuje na ambicioznost estetskog projekta koji sebi kao cilj postavlja zauzimanje pozicije „organizatora društvene stvarnosti", ili još eksplicitnije: književnim djelom se nastoji utjecati na stvarnost tako da se ona preoblikuje po njegovim načelima.

Kao što je kazano, najznačajniji autori hrvatske preporodne književnosti preosmišljavaju koncept književnosti koja bi trebala biti podređena nacionalnim ciljevima nastojeći ga uskladiti s imperativom estetskog vrednovanja. Jedino estetski vrijedna književnost može biti pokretač nacionalne kulture i temelj narodne samosvijesti.

Kao što je u uvodnom dijelu kazano, ključni problem preporodne književnosti je definicija, odnosno status samog književnog djela, koji

u svim razdobljima ovisi o širem društvenom kontekstu. U preporodnoj književnosti književno djelo tek prolazi proces emancipacije na osnovu svoje estetske funkcije, proces koji je u (zapadno)europskim književnostima tada već dovršen pri čemu je funkcija autora je upravo ta istanca preko koje književni sistem komunicira s drugim (društvenim) sistemima, ali i ona istanca koja se uzima kao uporište zahtijevu za autonomijom književnosti. Ustaljeno automatizirano preuzimanje zapadnoeuropskih književnopovijesnih definicija u ovom razdoblju dovodi do metoda koje i same priznaju problem pri definiranju bitnih književnih pojava, zbog čega se javlja potreba za pronalaskom drugih, funkcionalnijih metoda proučavanja pri čemu se (zapadno)europska književnost ne zanemaruje kao bitan, ali ne i jedini aspekt konteksta (južno)slavenskih književnosti. Namjera ovog rada bila je pokazati da poredbeno supostavljanje korpusa i znanstvenih modela različitih južnoslavenskih kultura i književnosti može biti put koji će donijeti produktivnije književnoznanstvene modele što nas upućuje na temu ovog skupa, a to je (među)kulturni dijalog.

LITERATURA

Анчев, Петко, 2003: *Христо Ботев – новата социална душа,* София, Издателство *Захарий Стоянов.*

Biti, Vladimir, 1997: *Pojmovnik suvremen književne teorije*, Zagreb, Matica hrvatska.

Barac, Antun, 1965: PSHK, Zagreb, Matica hrvatska, Zora.

Ботев, Христо, 2003: Моята молитва, София, Издателство *Захарий Стоянов.*

Игов, Светозар, 1999: *Кратка история на българска литература,* София, Просвета.

Николова, Юлия, 2004: *Записки по българска възрожденска литература,* Пловдив, Хермес.

Milanja, Cvjetko, 1997: *Petar Preradović,* Zagreb, Matica hrvatska,

Milanja, Cvjetko, 1995: *Vrazov romantički amalgam*, Forum LXVII. knjiga, Zagreb, Matica hrvatska

Пенев, Боян, 2002: *Поетически творения* София, Издателство Захарий Стоянов.

Preradović, Petar, 1997: *Izabrana djela,* Zagreb, Matica hrvatska.

Радев, Иван, 1997: *История на българската литература през Възраждането,* Велико Търново, Издателство Абагар.

Славейков, Петко, 2002: *Изворът на Белоногата,* София, Издателство Захарий Стоянов.

Šicel, Miroslav, 1971: *Stvaraoci i razdoblja u novijoj hrvatskoj književnosti,* Zagreb, Matica hrvatska.

Šicel, Miroslav, 2004 – 2005: *Povijest hrvatske književnosti XIX. Stoljeća,* Zagreb, Naklada Ljevak.

Vraz, Preradović, 1965: PSHK, Zagreb, Matica hrvatska, Zora.

СТАНИСЛАВА ВУЈНОВИЋ
(БЕОГРАД)

МОГУЋНОСТИ/НЕМОГУЋНОСТИ ИНТЕРКУЛТУРНОГ ДИЈАЛОГА (У ПРОЗИ И. АНДРИЋА И З. ПОПОВИЋА)

1. ШТА ЈЕ «ИНТЕРКУЛТУРНИ ДИЈАЛОГ»?

Полазна тачка идеје интеркултурног дијалога је препознавање разноврсности света у коме живимо. Та разноврсност почива на постојању различитих, јасно дефинисаних култура, унутар којих се код појединца јавља осећај културног идентитета. Свест о датом идентитету се посебно кристалише у сусрету са другом културом, са различитошћу, са такозваним Другим. Идеја интеркултурног дијалога затим подразумева да разлике у начину мишљења, погледу на свет и схватању вредности, које постоје не само између различитих заједница, него и унутар једне заједнице, не морају да буду препрека у споразумевању или узрок нетрпељивости и сукоба. Дакле, дијалог међу културама је могућ.

Али, када културе ступају у дијалог, ко су субјекти дијалога, односно шта је тачно предмет тога дијалога? Јасно је да индивидуе, појединци морају бити носиоци, или боље речено посредници овога дијалога; постављају се, међутим, два питања: да ли индивидуе мисле самостално, и друго, који садржаји су предмет интеркултурног дијалога. Јер, дијалог је немогућ без отворености за другачије и ново, без компромиса и могућности промене. Садр-

жаји који улазе у процес дијалога односно отвореног међуодноса између два субјекта отуда морају бити подложни мењању, преиспитивању и различитим деловањима. Зато је важно најпре одговорити на питање шта су садржаји културе који је чине различитом у односу на све остале, односно идентичној једино самој себи. Већ је поменуто на почетку да би то могли бити доминантан начин мишљења у једној заједници, традиционално утемељен поглед на свет и традиционално схватање о томе шта су највише вредности, који се рефлектују у институцијама религије, обичајности, писмености, образовања и званичне историографије.

Свака култура заснива се, дакле, пре свега на одређеним вредностима, које једна заједница током историје свога формирања и постојања одабере и са којима се поистовети. Такозвани систем вредности јесте оно што је константа културе, тј. онај слој у култури који се најтеже мења, кога се одређена заједница често ни по највећу цену не одриче. Социолошка тј. антрополошка стручна литература, посебно новијег датума, много је пута елаборилала дати проблем, дијалектику отворености и затворености друштва односно културе, и увек се долазило до сличних закључака, често исказаних и веома сличним речником или терминологијом. Почев од Е. Диркема, један број социолога и антрополога развија тезу о друштвеној условљености индивидуалног мишљења и опажања. Том линијом иду Лудвиг Флек и, касније, Мери Даглас, антрополошкиња чија су се теоријска уопштавања показала као одговарајућа методолошка основа за размишљање о проблему интеркултурног дијалога репрезентованог на литерарни начин. Оно што смо на почетку рада назвали начином мишљења, Лудвиг Флек назива «стилом мишљења», а тај термин преузима Дагласова подразумевајући под њим систем претпоставки, начела, норми и вредности које заједницу држе на окупу[1]. Питање које се пред социологе поставља јесте шта се са датим стилом мишљења у одређеној заједници догађа у конкретним историјским ситуацијама. Према Дагласовој, свака заједница, односно култура штити тај,

1 Види Илић, 2001.

назовимо га сад другачије, систем вредности, и то га штити тако што не дозвољава ни његову проверу, а не само његово оспоравање. Дата појава није ништа друго до табу-понашање. Заједница, па тако и њена култура, чува свој идентитет тако што одбија да га мења, и тако што одбија да улази у прави дијалог са неком другом културом и њеним системом вредности.[2] Са аспекта опстанка култура, интеркултурни дијалог је, дакле, непожељан. Процеси модернизације, урбанизације и глобализације, приморавају културе и друштва, такође у циљу њиховог опстанка, и на супротне процесе: отварања и дијалога, размене и изградње хибридних форми. Међутим, стварност се мења брже од људске свести. Чак и кад су услови живота нови, када у одређеној заједници постоји суживот више култура, у свести, веровањима и мишљењу и даље опстају старе слике и обрасци.

Индивидуе мисле стилом мишљења заједнице, оне виде свет у «колективним представама», како би то изразио Е. Диркем, оне и мисле «институционално» (поручује М. Даглас у књизи *Како институције мисле*). Колективно мишљење не одређује само *мишљење* и логику појединца, већ, како сугеришу приповетке које су тема овога рада, и *чулну перцепцију* и *емотивне доживљаје* индивидуе. Дагласова је била свесна да описани феномен има директне последице по могући интеркултурни дијалог: «Флеков стил мишљења врло је близак идеји појмовне схеме, која по неким филозофима тако строго ограничава појединчеву когницију и управља њоме да то искључује транскултурну комуникацију. По Флеку, стил мишљења је за мислиоца исто онако суверен као што је по мишљењу Диркема колективна представа у примитивној култури, само што Флек није говорио о примитивним народима.» (Даглас, 2001б, 24)

Из перспективе питања интеркултурног дијалога, без обзира што га, овако формулисаног, намећу хуманистичке науке и нови

[2] Све заједнице управљају се, сматра Мери Даглас, према истој логици, коју можемо разумети као бригу да се заједница заштити од понаашања која би могла да доведу до њеног распадања.

глобални процеси тј. што књижевности он долази споља, могуће је читати не само нова, већ и ранија књижевна дела, која, као што то по правилу бива, одговарају и на она питања која у времену њиховог настанка нису постављана. Међутим, у таквом читању мора се поступати пажљиво, не прилазити проблему културног идентитета и дијалога у неком делу само са теоријске позиције неке друге науке, већ са том позицијом усклађивати анализу књижевне структуре, законитости жанра и сличних књижевних својстава, јер тек кроз њих и проблеми идентитета и интеркултурног дијалога могу да функционишу као тема неког књижевног текста, тј. да буду саопштени као тзв. уметничка истина.

2. ФИКТИВНО-РЕАЛНИ ХРОНОТОП БАЛКАНА

Регион Балкана, који се у историјском и географском смислу препознаје као одређен макрорегион, у српској књижевности има свој еквивалент у виду макрохронотопа, који је делом фиктиван, а делом кореспондира са стварним балканским регионом и његовим проблемима: државни, културни, конфесионални, национални и родни идентитети у сталном су процесу настајања, преструктуирања и интеракције, што је последица, али и узрок честог померања државних и других граница.

На фону балканског макрохронотопа, Иво Андрић и мање познати српски писац Зарија Поповић, обликовали су у својој прози фиктивно-реалне хронотопе[3] Босне, односно Косова. Ан-

[3] Појам хронотопа узима се овде у значењу које му је дао М. М. Бахтин у својим «огледима из историјске поетике»: «Облици времена и хронотопа у роману». Бахтин је хронотоп, обједињеност времена и простора у уметничком делу, сматрао средством којим се у књижевности «освајају» реално историјско време и простор. (Види Бахтин, 1989, посебно стране 193-195). Наравно, Бахтин се ограђује од могућности да је овим жанровским средством дословно и доследно пренета конкретна стварност, па истиче да је «освајање реалног историјског хронотопа

дрићева Босна, као и Поповићево Косово, по свим својим особинама могу се посматрати као Балкан у малом. С друге стране, наведена дела, пре свега се мисли на Андрићева, не би и даље била читана и тумачена да хронотопи Босне односно Балкана не представљају уједно и свет у малом. О томе убедљиво говори студија Слободанке Владив-Гловер, *Grief, Shame and the Small Man in the Works of Ivo Andrić*, у којој ауторка своје тезе доказује искључиво на примеру Андрићеве приповетке «Мара милосница», која је у средишту пажње и овога рада, а где се закључује да је Андрић суштински *аисторичан* писац (у чему се огледа његова оданост поетици модернизма). Прецизније, Владив-Гловерова тврди да «егзотични, примитивни миље у ком се јавља Андрићев мали човек, и за Андрића и за његовог јунака или јунакињу «малог човека» јесте *locus mysticum* или је некаква страна, страшна и отуђена територија Психе у којој су «архаични слојеви душе» повлашћено отворени кроз наизглед историјски одређено насиље [...].» (Владив-Гловер, 149-150). Андрићев се хронотоп налази заправо на средини између конкретно-историјског и аисторичног [4], на чему инсистира Љ. Јеремић у тексту који је такође посвећен првенствено «Мари милосници».[5]

у књижевности било компликовано и испрекидано, освајане су само одређене стране хронотопа, доступне у датим историјским условима, изграђивани су само одређени облици уметничког одраза реалног хронотопа.» С обзиром на то да Бахтин никако не занемарује аспекте реалности у појму хронотопа, као и с обзиром на обликовање хронотопа у конкретним књижевним делима која узимамо као полазиште свога рада, хронотоп *Балкана* називамо *фиктивно-реалним хронотопом*.

[4] Види нпр. књигу Хамдије Крешевљаковића *Сарајево у доба окупације Босне 1878* (Сарајево, Исламска дионичка штампарија, 1937), у којој се помињу историјске личности Вели-паше и фра-Грге Мартића.

[5] «Андрић у више наврата ... настоји на томе да је његова босанска касаба, колико свет за себе, такође «свет у малом», у којем се «дешава све оно што се дешава у великим заједницама, градовима и државама. У својим «касабалијским» причама Андрић, дакле, експлицитно тражи оно што је људско.» (Јеремић, 360)

У приповеци «Мара милосница» (*Српски књижевни гласник* 1926, *Приповетке* 1931[6]), у оквиру широке теме људског зла, Андрић је приказао контакте и преклапања различитих и супротстављених идентитета више типова, и њихово погубно деловање на индивидуалну судбину главне јунакиње, и, још прецизније, на њену душу. Андрић је хронотоп Босне, који смо управо издвојили као хронотоп Балкана у малом, временски одредио врло прецизно: то је време око одржавања Берлинског конгреса (1878), непосредно пре и непосредно после њега. Овај историјски догађај био је од пресудне важности за становнике Босне, јер је на њему донета одлука да Аустрија окупира област Босне и Херцеговине, чиме је смењена вишевековна владавина Отоманске империје. Хришћански и исламски цивилизацијски модел живели су паралелно у дотадашњој империји, уз доминацију овог другог. Границе једне државе, а тако и границе културне доминације, померене су такорећи преко ноћи. Брзина са којом су се промене одвијале у супротности је са ритмом формирања и трајања било ког типа идентитета, а посебно са људском потребом за идентитетском стабилношћу и сигурношћу. Ова дискрепанција драгоцен је материјал за литерарно обликовање ефекта драматичног, тј. за обликовање једне трагичке позорнице, која је у овом случају исказана кроз прозни медијум. Дискрепанција између промене и стабилности не мора нужно да води до трагичких последица; она нуди основу и за другачија приказивања идентитетских трансформација, као што би били образовање хибридних идентитета у смислу богаћења култура и индивидуа. Међутим, овде је у средишту пажње оно значење балканског (макро)хронотопа које се чита из Андрићевог прозног опуса, а посебно приповетке о којој је реч.

Ови закључци, до којих се може доћи читајући Андриће-

[6] Наслов приче је у овим издањима, заправо, био за нијансу другачији: «Мара, милосница»; имао је један зарез више, стављајући атрибут у функцију апозиције, о чему пише, и о импликацијама чега пише, Д. Стојановић у књизи *Лепа бића Иве Андрића*.

ву «Мару милосницу», кореспондирају у великој мери са закључцима италијанског етнолога и антрополога Кристијана Ђордана, до којих он, наравно, долази сасвим другим путем: кроз искуство социолошких истраживања и научне литературе. Ђордано поводом интеркултурне комуникације, како он назива појаву овде именовану интеркултурним дијалогом, закључује да она «почива на једној неразлучивој дијалектици дисонантно обављених радњи, које додуше воде до драматичних, понекада чак и трагичних, али никада безусловно деструктивних, дезинтегративних и контрапродуктивних трансформација одређених друштава и култура. У том смислу су интеркултурни и мултикултурни неспоразуми конститутивни елементи социо-културне промене сваке социјалне формације, која садејствује са другим «страним» формацијама.

Међутим, овим се јасно казује да ти процеси промена не поседују један «правац», јер се они састоје од перманентних, увек изнова обликованих односа напетости између сталности и промене, традиције и револуције, диференцијације и хомогенизације, омеђавања и превазилажења границе, руралитета и урбанитета, итд.» (Ђордано, 40)

Ђорданова дефиниција интеркултурне комуникације добрим делом описује књижевни хронотоп Балкана, што додатно потврђује тезу изнету на почетку, само нешто другачијим речима, да интеркултурни дијалог, било да се показује немогућим или могућим, односно било да води до драматичних и трагичних исхода или једноставно производи културну промену, чини једну од константних карактеристика овога хронотопа.

Јунакиња Андрићеве проповетке, Мара Гарић, страда, између осталог, и зато што се нашла на граници, односно у сфери контакта два нетолерантна света. Лик Вели-паше наговештава могућност разумевања и дијалога међу културама (његов космополитизам), али ни он не успева да спасе Мару несреће и зла, чак је и виновник такве њене судбине. Конфесионални идентитети се у свету приповетке показују као посебно конзервативни и нетрпељиви и,

као такви, као погодан алиби за личну нетолеранцију и само зло. Оно што ипак повезује два супротстављена конфесионална идентитета, подигнута на ниво цивилизацијских модела, јесте мизогинија. Дакле, у оба случаја реч је о патријархалном свету, који ће, у конкретном случају, главну јунакињу због њене лепоте и женског ероса учинити или објектом власништва и употребе, или објектом насиља.

Идентични проблеми у оквирима истих тема могу се пратити и у Поповићевој приповеци «Неоплакани гроб» (*Звезда* 1912, *Приповетке из Старе Србије* 1922), чија се радња одвија у косовском градићу Гњилану, а жртва идентитетских нетрпељивости је такође женски лик, девојка Милица. Поповићева приповетка одабрана је као позадина на којој ће се читати «Мара милосница», јер постојање упадљивих паралелизама, разоткрива која су то жаришна места идентитетског дијалога у култури и међу културама: конфесија и (ван)брачни односи. Слика идентитета у Андрићевој је причи, наравно, много сложенија и богатија, додатно разуђена тиме што је сваки јунак и нешто више од скупа свих идентитета које представља. У Поповићевој прози јунаци се понашају готово као лутке на концу, по законитостима додељених идентитета, како их писац постави већ на самом почетку приче. Иако временски распон настајања приповедака није велики, одабрана Андрићева и Поповићева проза припада двема удаљеним књижевним парадигмама: Андрићева модернизму, а Поповићева једној традиционалистичкој парадигми у којој се сустичу фолклорно-епски, романтичарски и реалистички елементи.[7] У свету Поповићеве приповетке (и прозе уопште) влада јасна подела на

[7] Управо поводом Поповићеве приповетке примећено је да «настао у датим околностима, књижевни свет јужних српских приповедача у многим је својим манифестацијама задржао битне карактеристике епског става, између осталог и епску традиционалну поделу улоге полова...» (Јовић, 57), односно сама приповедна форма остаје на развојном нивоу протореалистичке фазе, у којој се функција наратора па и ауторска позиција још није еманциповала од основног усменог модела приповедања (М. Матицки, 41-45).

своје и *туђе*, и то је слика света коју приповедач експлицитно не доводи у питање, али посредно, путем испричане приче, саопштава да су последице такве подељености трагичне. У «Мари милосници», и у Андрићевој прози уопште, конфронтираност света на своје и туђе приказана је на много сложенији начин. У потрази за одговором на питање шта су најдубљи људски аспекти интеркултурног дијалога или, шире, интеркултурне комуникације (иако питање вероватно није тако формулисао), Андрић је дошао до трагичке слике појединачних људских судбина. У оквиру исте слике налазе се и примери светлих страна дијалога међу културама и њеним представницима, али они не умањују основни песимистички доживљај човекове позиције у свету, у било којој култури или било ком сусрету култура. Категорије странца и другости отуда се препознају као онтолошке категорије Андрићеве прозе, односно његовог прозног света.

Зарија Поповић писао је о сусрету цивилизација и мешању идентитета и као сведок, што је јасно видљиво у његовој документаристичко-фељтонистичкој прози *Пред Косовом, белешка из доба 1874 – 1878. године.* И Поповић пише о једном региону на граници светова а на периферији Европе, у коме се не доносе важне одлуке о току историје, али који трпи врло конкретне последице одлука које се закључују у великим центрима. Важна је и напомена да «није редак случај да се приповест са овог подручја [Старе Србије] гради на основу породичних односа. У датим околностима, заправо, породица добија веома важну улогу у одржању народа.» (Јовић, 58). Овим је укратко исказано како се у неким «хронотопима» интензивније преплићу јавно и приватно, односно како институционално-колективно продире у сферу интимног.

У прози И. Андрића и З. Поповића дата је, дакле, слика Балкана као *граничног* подручја односно као *периферије* Европе (периферни статус Босне посебно је наглашен у роману *Травничка хроника*). Ова слика поклапа се са два моћна стереотипа Балкана у западном научном, књижевном и публицистичком дискурсу, као што показује М. Тодорова у својој књизи *Имагинарни Бал-*

кан. Писци који потичу са Балкана, који су сведоци па и учесници његове историје, у једном аспекту, дакле, виде Балкан исто онако као и путописци и проучаваоци који га посматрају споља. Гранична позиција, односно периферна позиција, Балкана зато није пуки стереотип (иако неки други то јесу). Укупност датих стереотипа, који су се развили у читав западњачки дискурс о Балкану, Тодорова их назива *балканизмом*, отуда би се такође могла назвати, макар и условно, фиктивно-реалним хронотопом. Они јесу једним делом укорењени у реалности, али се даље обликују по законитостима жанрова и идеологија у оквиру којих настају конкретни текстови. Познато је и како Весна Голдсворти аргументовано критикује искривљену слику Балкана која је стварана на западу (пре свега у Великој Британији и САД), али је симптоматично да и сами становници Балкана често прихватају ту и такву слику о «себи». У питању јесте «наративна колонизација» Балкана од стране Британије, тј. реч је о империјализму маште, како Голдсвортијева и назива дати феномен па и своју књигу о том феномену, али постоји могућност да је британска «искривљена» слика освојила балканске ауторе због тога што су у њој препознали и нешто истине.

3. «МАРА МИЛОСНИЦА» ИВЕ АНДРИЋА И «НЕОПЛАКАНИ ГРОБ» ЗАРИЈЕ ПОПОВИЋА: ТРАГИЧКЕ ПОЗОРНИЦЕ ИНТЕРКУЛТУРНОГ ДИЈАЛОГА

Приповетка «Мара милосница» почиње конкретним временским ситуирањем: «Пред саму аустријску окупацију дошао је Велиудин-паша, звани Черкез, по други пут у Босну [...].» (97). Већ у првој реченици јасно је наговештено да ће границе света односно регије у коју приповедач тек што је сместио свог јунака, убрзо бити промењене. Јунак се налази у свету нестабилних граница

и контура, што његов положај у самом почетку чини изузетним. Изузетно је и Вели-пашино домаћинство, које је «покретно», јер он као војник царевине нема сталан дом. Овај «домазлук» могао би се окарактерисати као интернационалан: сам паша, који је Турчин, носи надимак Черкез, чиме се већ у првој реченици приповетке проблематизује, децентрира његов национални идентитет; паша, уз то, има «черкески профил», а његова «послуга је била сакупљена *са свих страна*,[...]», при чему ту послугу води једна «Јеврејка из Бесарабије». Вели-пашино домаћинство представља заправо Отоманску империју у малом: она је, као и све велике империје, иако хегемонистичка, тј. постављена на принципу доминације једне нације или вере, истовремено и космополитска. Пашино домаћинство не представља турско царство у малом само због свог космополитског карактера, већ и због стања које у њему влада, а које одговара тренутном стању у Империји: свуда су знаци опадања моћи и богатства, као и немара. Наиме, паша долази у Босну «без харема и са мало ствари», и: «Уистину је Вели-пашино кућанство било више неуредно него оскудно.»; послуга је «неваљала, крадљива и лијена.» (97)

Позиција Вели-паше била је изузетна и пре његовог доласка у Босну, како читалац потом сазнаје, јер је много времена провео на турско-руској граници: «Али последње године је провео по *забаченим* гарнизонима на руској *граници*» (98, курзив наш, као и у свим наредним цитатима из приповедака). Вели-паша је само у првим годинама каријере, будући храбар и леп, био миљеник судбине и неко ко је свуда радо примљен. Он је, дакле једно време био *свој* у свету у ком је живео, али ипак рано одлази у «забачене» области царства, на његову границу, чиме се сугерише његова *позиција странца* у свету. Ову *граничну позицију* јунака приповедач понавља још три пута: истичући, одмах потом, да је паша добро знао руски језик (98), затим наводећи оговарања моћних турских првака да је «руски пријатељ» (99), и, на крају, описујући фотографије које Мара разгледа седећи у пашином крилу: «Ту су биле многобројне фотографије из времена кад је као млад официр учествовао

у комисијама за разграничавање са Русијом. На њима га је свуда распознавала, виткијег, са још неизнакаженим лицем и тањим брковима. Дивила се руским официрима, дивним људима у бијелим блузама и капама и запиткивала бојажљиво о њима. А он би на та питања највише одговарао, јер би тим такнула у његову склоност ка свему што је руско, склоност коју је стекао живећи дуго по гарнизонима на руској граници, и дружећи се са Русима, и коју је цио живот носио као скривену слабост.» (107).

У Андрићевој прози тема и проблематика идентитета успешно је пренета на структурни план приповетке, тако што је учињена мотивацијом и покретачем фабуле, односно основном полугом обликовања сижеа. Овај поступак посебно је успео у случају приповетке «Мара милосница». Јер, читава «драма» и трагедија главне јунакиње и почиње од тренутка када Вели-паша, угледавши је повијену над ћепенком, у својој лепоти њеног лица и тела, одлучује да је тражи за своју конкубину. У духу традиционалног тумачења књижевног дела, овде би се могло говорити о мотиву проклете (женске) лепоте, или, у контексту Андрићеве поетике и његових других дела, о нужном страдању лепог бића у злом свету (Стојановић). Међутим, у овом кључном моменту Андрићеве приповетке, приказана је драма полног и родног идентитета, у његовој најужој вези са културним идентитетом. Оно што Мару издваја у Вели-пашиним очима, то није само њен полни идентитет, оно што је чини женским бићем, и за њега привлачним женским бићем, већ пашу привлаче оне особине и специфичности Мариног тела које се препознају као *културне*, наравно, из његове перспективе:

«Клечећи и одупирући се једном руком, она је пружала другу за неком тепсијом у дну. Кад чу вику војника и топот сељачких коња, она подиже главу, и паша је видје онако испружену и полеглу по ћепенку, и загледа јој се у широко дјетиње лице и ведре очи.» (102)

И даље: «Паша се није преварио. То је била та врста женска коју је он увијек тражио, и нарочито цијенио, и која га је једино још привлачила. Имала је велике *очи голубиње боје*, угашена порцу-

ланског сјаја, које су се полагано кретале. Имала је *сасвим свијетлу*, тешку и тврду *косу, каква се ријетко виђа код жена из ових крајева.* И лице и руке су јој били обрасли, као машком, ситним свијетлим мањама, које су само на сунцу могле да се виде. [...]» (103). Марина светлоплава коса «ретко се виђа код жена из ових крајева», дакле из Босне, али се често виђа код жена из крајева у којима је паша дуго боравио, и према којима гаји посебну слабост: у Русији и међу Русима. Паша је, могло би се из свега закључити, интимно отворен за интеркултурни дијалог, и тај дијалог се одвија у сфери интимног живота: са оним што је другачије и туђе, словенско. Физички изглед Маре са једне стране и Вели-паше, са друге, уз све природне полне разлике које се подразумевају, има смисао бинарне опозиције *свог* и *страног*. Марине ведре очи плавосиве боје стоје насупрот пашиним мирним тамним очима, њено широко лице насупрот оштром черкеском пашином профилу. Андрић, не без разлога, инсистира на детаљном опису лица оба јунака.

Оно што омогућава даљи ток фабуле, односно изградњу заплета, то је родни идентитет јунакиње у контексту културног идентитета. Она је жена у једној исламској држави (Отоманско царство), у којој у том тренутку владају норме исламске културе (иако само још кратко време) где је њена улога апсолутно пасивна, и где је могуће и «нормално» да је мушкарац, посебно ако је на позицији по којој му то и следује, узме за своју љубавницу без њене воље и икаквог питања: «Нареди [паша] да му се тражи и доведе та дјевојка. Устрчаше се подофицири и заптије... А крајем марта, доведоше му дјевојку у Сарајево.» (103) Оно што је, пак, омогућило успешан дијалог између паше и Мариног оца, то је оно што је заједничко обема патријархалним културама којима њих двојица припадају. Као што паша «зна» да има право да Мару тражи, тако и Марин отац, не питајући Мару, «зна» да је у његовој вољи и власти да своју ћерку преда другоме мушкарцу.

Вели-паша, међутим, не припада више само сопственој култури, и отуда његова лична драма која је последица сазнања да је свуда странац. С друге стране, за лик Маре важне су друге кон-

секвенце чињенице да паша одлично познаје обе културе: и словенско-хришћанску, и отоманско-исламску и, што је још важније, живот на граници односно преклапању двеју култура. Јер, упркос свему, то га неће спречити да остави Мару саму у својој средини када буде морао да напусти Босну, иако би требало да буде свестан каква осећања и реакције код «својих» она као «туђа», непријатељска наложница може да изазове, посебно када остане без његове заштите. Паша се враћа у затворени идентитет свога сталежа, државе, конфесије и друштва, који не води рачуна о *другом* са којим је у додиру, јер паша као да одбија да до краја доведе започети дијалог са другошћу коју Мара за њега оличава. Или, ако би се тај исти поступак објаснио терминима антропологије, паша поново почиње да мисли институционално.

Да је започети дијалог, ипак, могуће колико-толико позитивно окончати види се у краткој ретроспективној епизоди, датој у свега једној реченици, о Мариној мајци, која је такође била турска наложница. Своју љубавницу Јелку је, наиме, Мустај-бег Хафиздић, одлазећи са положаја, збринуо тако што ју је увео у њеној култури једино признату, брачну заједницу. Приповедач дословно каже да је бег *удао* Јелку за малоумног пекара Илију Гарића, али и таква позиција, иако сталешки ниска, пружила је Мариној мајци најбољу могућу заштиту у друштву, јер је брак за жену у хришћанској култури једина права заштита споља. Како је унутар брака, то је већ друго питање, и Андрић се њиме такође посебно бави у овој приповеци.

Мотив одбачене или, у овом случају, *остављене љубавнице*, није само тема из приватног и интимног живота, која би највише одговарала жанру љубавног романа или домену тривијалне литературе, како се на први поглед може учинити, већ је, као што показује и Андрићева приповетка, у питању повлашћен мотив за разумевање култура, како појединачних, тако и за разумевање шта култура по себи значи. Од велике је вредности, у том смислу, истраживање о судбинама љубавница и конкубина, које је Елизабет Абот уобличила у драгоцену, али нажалост сувише популарно писану књи-

гу *Историја љубавница* (*A History of Mistresses*, 2003). Ауторка је, усредсредивши пажњу на структуру мушко-женских односа, дошла до закључка да «положај љубавнице одражава природу брака и мушко-женских односа у различитим епохама и културама», односно да је «положај љубавнице неразлучиво везан с браком, том темељном установом човечанства.» (Абот, 18) Брак, који се често назива основном јединицом друштва, заправо и јесте једно од средишта око кога се организује заједница, и од које полази изградња система забрана и табуа. Андрићева јунакиња Мара смештена је у простор преклапања две културе: једне која познаје и признаје ванбрачну заједницу (конкубинат), и друге која се темељи на забрани и осуди свих ванбрачних односа. Ипак, без обзира на неприхватање ванбрачних односа уопште, у Андрићевој прози, као и у дугом низу примера код Аботове, друштвену осуду и казну у конкретном случају ванбрачне везе су увек сносиле и трпеле жене. Занимљиво је да је Андрић изабрао да, у својој приповеци, његова јунакиња најдрастичнију осуду свог положаја доживи у окриљу католичке цркве, у самој црквеној згради у Сарајеву и од стране католичког свештеника, а да и Аботова, напомињући да има области у којима је време стало и где нема напретка у односу мушкараца и жена, издваја као пример такве области Римокатоличку цркву, «која постојано гаји своје дубоко укорењено неповерење према женама...» (Абот, 20). «Мара милосница» која почиње широким захватом приказивања могућих и немогућих дијалога међу културама, како њена радња одмиче, све се више ограничава на питање кључног дијалога унутар једне/сваке заједнице – дијалога међу родним идентитетима.

Иако целином своје структуре упућује на овакве закључке, у приповеци се не занемарују деловања других идентитетских промена. Андрићев приповедач неколико пута експлицитно саопштава да су промене државног идентитета и државних граница директно утицале на судбину главне јунакиње («Тако им прођоше прољетни мјесеци. А међутим, док она није ништа слутила, у вароши су се дешавале чудне ствари, и спремале, судбоносне по

њу, промјене» (113); «Тако се свршила та мецлиска сједница која је значила почетак буне, и која је одлучила судбину дјевојке из Логавина сокака.» (123)). Велика позорница светскоисторијских збивања указује се у начину обликовања приповетке као један од посредних узрока Мариног страдања, али се као главни узроци, тј. жаришна места откривају, као што је већ речено, трајније институције.

3.1. «...МРШАВ И ЖУТ СВЕТАЦ, А НЕ МИЛА ГОСПА...»

Управо у цркви и вери, у којима жели да пронађе сигурност и спас своје душе, Мара наилази на највећу осуду и мржњу и најпогубније деловање на саму њену душу. Напред је речено да је у свету приповетке конфесионални идентитет приказан као посебно конзервативан и нетрпељив. Он је репрезентован и самом црквом, као зградом, реалним простором у ком Мара доживљава највеће понижење, али и кроз лик фра-Грге, представника католичке вероисповести и хришћанске заједнице уопште. Конструкција конфесионалног идентитета показаће се као неодвојива од манипулације родним идентитетом. Мара је у обе конфесије и културе у подређеном положају као женско, тачније оне јој додељују потпуно пасивну улогу, али то није препрека представницима датих култура, посебно сопствене, да јунакињу исто тако, позивајући се такође на вредности културе, осуде као активног починиоца преступа.[8]

[8] На исти начин овај сегмент приповетке тумачи и Д. Стојановић: «Каснији развој догађаја показује да фра-Грго и цела његова католичка, односно хришћанска заједница доиста с Марином душом имају још мање, и мање је разумеју и штеде, него Вели-паша. Основни налог Христов, љубав и милосрђе према ближњима, изневерени су у «свету» ове приповетке, па је тако и у Марином случају. Прави, иако не и почетни узрок њене пропасти јесте нескривена или слабо скривена окрутност према души онога ко је згрешио против обичаја и норми скучених, уз то

Цитат из приповетке који је издвојен као наслов овога одељка, говори у прилог наведеној тези о узајамном односу конфесионалног и родног идентитета. Он потиче из већег одломка, у ком приповедач описује Марин први одлазак у цркву после задобијања статуса «турске милоснице». Мара наилази на мржњу, и то посебно од стране жена:

«Кад се помолила на црквена врата, све се главе окренуше према њој. Старе и младе жене, испод црних или шарених марама, премјерише је од главе до пете, па онда још дубље оборише главе у молитву. Засу је мржња и презир са свих страна; толико да се укочи и застаде у по цркве. Нико није хтио да се склони и да јој начини мјеста. Као у сну паде на кољена, не усуђујући се да гледа у олтар, на ком је био насликан *мршав и жут светац, а не мила Госпа* као у њиховој цркви у Доцу.» (100,)

У делу реченице који је издвојен и у поднаслову, приповедач се из своје свезнајуће перспективе фокусира на перспективу Мариног лика. Андрић користи фигуру контрастног поређења, у ком је мушки светац приказан епитетима који асоцирају на нелагодност – «мршав и жут», а женски светац – високо позитивним епитетом, «мила», уз јасно раздвајање везником *а*, који служи за изражавање односа супротности. Овом контрастном сликом пренет је заправо јунакињин доживљај да је остала без женске подршке у тренутку када јој је таква подршка најпотребнија, јер једино жене из њене заједнице могу заправо најбоље да је разумеју. Односно, Мара доживљава патње у свету у ком живи, пре свега зато што је жена.

Због чега упркос свему томе жене највише осуђују Мару? Одговор на ово питање могао би се, посредним путем, пронаћи у Поповићевој прози, тј. у неким тематско-значењским аналогијама које се могу успоставити између дела два писца. Индикативно је

и конфесионално измешаних заједница. Потпуна беспомоћност таквог «грешника» и непостојање било какве слободе избора у одлучивању о себи, при том, недовољно се или никако не узимају у обзир.» (Стојановић, 32)

да се и у приповеци «Неоплакани гроб» Зарије Поповића, као и у његовим другим приповеткама, женски ликови испостављају као највећи чувари патријархалних вредности, што је парадоксално с обзиром на чињеницу да се патријархална култура одржава ограничавањем слободе жене. У «Неоплаканом гробу», на пример, другарице су Милицу симболичким понашањем већ «екскомуницирале» из цркве, пре него што то учини и свештеник, када се договарају да заједно иду у цркву на «Велигдан», а Милицу не зову: «Престала је била да иде у суседне чорбаџијске куће. Али је данас позвала Роска, да јој се похвали чиме ће се поновити о Велиггдану и да ће и она сад на ову Цветницу у терлак.[9] Тамо је затекла и друге девојке: договарају се да заједно иду у цркву и где да буду у ору[10] о Велигдану. Милицу нико не понуди.» (19). Још је, наравно, драстичније то што мајка главне јунакиње одбија да својој кћери опрости прелазак у другу веру, чак по цену кидања њиховог интимног и приватног односа мајка – дете. Мајка Митра мисли и делује институционално, као и лик Вели-паше код Андрића. «Стил мишљења» заједнице, односно њене институције делују таквом принудом на свест појединца да он своје понашање види као природно. Занимљиво је, међутим, да у Поповићевој приповеци у једном тренутку и заједница, оличена у женама, у Митриним сусеткама и рођакама, одустаје од својих захтева – оне наговарају Митру да опрости својој кћери – али индивидуа, у овом случају Митра, ни тада није у стању да прекорачи традиционалне норме заједнице.[11]

9 «Ући у терлак» значи: задевојчити се. Терлак је иначе дугачка хаљина од црног сатена коју би девојке први пут у јавности облачиле, обично о црквеном празнику Цвети, што је практично значило иницијацију у свет одраслих.

10 Врста кола, народне игре.

11 Овај кључни слој значења приповетке «Неоплакани гроб» није наишао на разумевање у тумачењу А. Јовановића: «Национални налог (мада он није наметнут споља, већ долази изнутра, из дубине Митриног бића), потискује, али не може да потисне, мајчинску потребу за жртвовањем. (А. Јовановић, 48, у: *Књижевност Старе и Јужне Србије*)

Док је у «Неоплаканом гробу» слика родног поретка заједнице дата транспарентно и дводимензионално, уметнички помало наивно, али убедљиво, посебно у домену конфесионалног идентитета (што ће тек бити илустровано примерима), дотле се у Андрићевој приповеци на суптилан начин отвара питање родних односа у заједници, односно питање о патријархалној природи хришћанске цркве. О идентитету који се приказује као конфесионалан, а заправо је суштински светован, социокултурни, и то патерналистички, сугестивно говори издвојена полуреченица, узета за наслов овог одељка, коју Андрић ипак не препушта гласу јунакиње, већ је задржава у говору свезнајућег приповедача.

Индикативно је да се при крају Андрићеве приповетке варира дати мотив супротстављања мушког и женског хришћанског свеца-заштитника. Мара, која на крају излаз нађе у лудилу, у једном тренутку доживљава визију, после чега ће се свакодневно борити са «утварама и привиђењима» (174). У тој визији «све слика у слику утону и сплину, а над њима се указа онај *мршави строги светац* са сарајевског олтара; али се и он одрони са сузом и појави се Богородица са олтара из долачке цркве.» Мара се Богородици обраћа речима: « – Покриј ме, Госпо драга, не дај! Заклони ме од свих, од свих...» итд. (173). После поновног варирања мотива још је јасније да јунакиња у себи осуђује свет уређен по мушкој мери, јер је светац овде приказан и као «строг», дакле, он никако не може да има улогу заштитника и спасиоца коју би требало да има по свим учењима хришћанске вере. Мара зато спас и заштиту тражи од женског свеца.

Значајно је да Поповићева приповетка садржи сцену која структурно одговара описаној сцени у «Мари милосници», и да у тој сцени постоји битна значењска разлика: јунакиња Милица не прави разлику између Христа и Богородице као Андрићева Мара: «А Милица неје никад под тежим теретом припадала на молитву; неје никад овако болних погледа управљала на тамне иконе кроз лаки дим од тамјана; неје се никад као сада од срца молила, молила *и* плакала пред мајком Божјом и сином Божјим.» (20-21).

Тамо где је код Андрића супротни везник *а*, код Поповића је везник за напоредне односе: *и*. У Андрићевој приповеци није свеједно коме се јунакиња обраћа, јер ни у свету у коме она живи није свеједно бити мушко или женско; није исто и *једнако не бива свима*, јер мушкарци и жене нису у том свету једнаки.

3. 2. ИДЕНТИТЕТ И НАСИЉЕ

Ова мисао провлачи се кроз читаву Андрићеву приповетку, односно «подвлачи» се изразито у другом делу приповетке у ком се, сцена за сценом, нижу слике најразноликојег насиља над женама, и понављају мисли различитих женских ликова о нужно несрећној женској судбини.

Када своју ћерку Невенку упућује на удају у богату кућу Памуковића, мајка јој каже следеће: « – Синко, не дајем те што ће ти бити добро и лако, него што је тако, зар, суђено. Она је кућа тешка и опака. Нећеш бити гладна љеба, него лијепе ријечи и погледа. Али ти отрпи, доћи ће вријеме па ћеш их све задјенути за појас. *Горе него што је мени било са твојим оцем неће ти бити.* Човјека пази и њих слушај...» (152).

Када Мару буду сахрањивали само двоје људи од послуге из куће Памуковића, у којој је провела последње месеце и скончала свој живот, Јела, која је у тој кући остала као жена «упропаштена», плачући изговара некаву молитву, при којој јој се речи саме отимају. Јела не плаче над људима уопште, већ над судбином жена и то пре свега оних, које су, као и она сама, страдале као љубавнице: «Сад је плакала и наглас молила Бога да убрани и заклони све жене, несрећне дâге и мученице.» (181).

О насиљу над женама много упечатљивије говори неколико сцена физичког насиља и силовања, и покушаја силовања, од којих се по својој драстичности издваја епизода о силовању малоумне девојчице, која ће се десити у кући баба-Ануше у коју тек што су

сместили Мару пошто ју је паша оставио. Ту су затим насиље које Невенка трпи од свог мужа у првој недељи брака, а онда његови насртаји на њу у многим пијаним ноћима, и, на крају, покушај пијаног Шимуна да силује Мару.

О томе да је Андрић приказао везу између идентитета и насиља, говори, само другачијим речима, и запажање Д. Стојановића да «Мара није сама када је реч о суровом насртању на жену, о злоупотреби, о еросу первертираном у агресивност или жељу да се кињи, у чему има и насилникове аутодеструктивне жеље (и потребе) за сопственом несрећом; таква жеља (и потреба) налази се, чак не ни претерано скривена, у самом темељу једне одређене културе. Утолико «свет» «Маре милоснице» можда и није географски строго омеђен, већ је напросто свет, могућ увек и свуд.» (Стојановић, 45)

Да ли у агресивности и жељи да се кињи има и насилникове аутодеструктивне жеље, то се из саме Андрићеве приповетке, ипак, не види. Сматрамо зато да се из «Маре милоснице» не може прочитати да је насилникова жеља, која се крије иза насиља над женама, у темељима «једне одређене културе» – аутодеструктивна, већ да је агресивна жеља али и сâмо насиље уграђено у «темеље», тј. идентитет одређене – патријархалне – културе. Међутим, иако на нивоу целине приповетке посебан утисак оставља негативна слика маскулинитета, дакле оног идентитета институционализацијом чије (над)моћи се гради патријархална култура, Андрићева приповетка нуди много сложенију слику о злу у свету. Наиме, непосредно после сцене у којој је описано силовање баба-Анушине унуке (али тако да се оно «не види»), приповедач се фокусира на кућу у којој баба, не дочекавши девојчицу, седи са њеним млађим братом, својим унуком, за вечером. Дробећи хлеб у чорбу и потапајући га кашиком, она говори дечаку: «Овако Турчин у пако тоне, ево.» (137)

3. 3. «ЧИСТО И ОПАСНО»

Можда најзначајнију паралелу између Поповићеве и Андрићеве приповетке чини мотив сусрета «проблематичне» жене са свештеником *своје* цркве. У обе приповетке овај мотив развијен је у драматичну сцену. И Андрићева Мара и Заријина Милица, живећи у *туђој* средини, добијају, дакле, жељу да поново оду у *своју* цркву. Код Андрића се сам паша досети да би Мара то желела, чиме се наглашава «узајамност» развијена између њих двоје. Код Поповића Милица тј. сада Зухра сама каже аги да би волела поново да види своју мајку. Код Милице се преплићу жеља да се врати у своје обичаје и цркву, са жељом да посети мајку:

«Ариф-ага би каткад слао Циганке, да у харему певају Зухри и веселе је. И Циганке песму за песмом извијају, уз ударање у дефове, а Зухра би с допадањем слушала; али замало, па би је мисли вратиле на песму орску о Велигдану и Ђурђеву-дне...» (51) «Сетила би се тих тренутака и зажалила за њима.

Све је туђе около ње: туђа кућа, туђи људи, говор туђ, обичаји туђи, вера туђа – хладноћа је туђине бије. Ограђена је високим зидом, те јој поглед само у небо упућен.

Склања се у собу, затвара се. И ваздух је у соби други: осећа *задах на нешто нечисто*; и одело на њој, ново одело, чудновато заудара на нешто некрштено. Сећа се собе своје, оне собе у којој је *мирисао тамјан и босиљак*, по којој је нана њена лагано ходала као светица...» (52)

Кроз приповетку «Неоплакани гроб» уопште се упадљиво понављају сцене у којима се турско проглашава за нечисто. Кад другарице додирују Миличину одећу, па се трзају као да су се опекле. Кад Милица као већ потурчена долази да посети мајку:

«Плаче мајка, плаче кћи.

Скини ферецу! – рећи ће утишана мајка.

Ћерка скиде.

– Ово турско!... рече Митра и таче јелек. – И ово... – показа на димије. Бацићеш све то, мајка ће ти дати твоје одело.» (67)

Наведени одломак репрезентује појаву о којој су, свако на свој начин, говорили теоретичари попут Диркема, Флека и Дагласове, тј. говори о томе како начин мишљења једне заједнице усмерава и одређује мишљење појединца. Међутим, рекло би се да писац ове приповеткле одлази и даље, јер колективно мишљење не одређује овде само *мишљење* и логику јунакиње, већ и њену *чулну перцепцију* и *емотивне доживљаје*. Због тога би требало навести размишљања Дагласове у којима она још једном понавља оно око чега се слажу и сва три теоретичара, због чега се дата сазнања и могу сматрати легитимним: «Анализирајући идеју друштвене групе, Флек је отишао даље од Диркема. Он је увео неколико специјализованих термина: заједницу мишљења (еквивалент Диркемовој друштвеној групи), и њен стил мишљења (еквивалент Диркемовим колективним представама), који *води опажање*, увежбава га и производи залиху сазнања. По Флеку, стил мишљења поставља предуслове свакој когницији, и одређује шта се може сматрати разумним питањем и истинитим одговором. Он обезбеђује контекст и поставља границе сваком суду о објективној стварности. Суштинска му је одлика да је скривен од припадника заједнице мишљења.» (Даглас, 2001б, 23, курзив наш)

Оно што на једном месту објашњава Д. Стојановић, тумачећи Андрићеву приповетку, истовремено важи, по нашем мишљењу, и за свет Поповићеве приповетке, посебно за последњи наведени одломак: «У «свету» којем Мара припада, међу «њенима» важи као нешто саморазумљиво да је све што је «турско» грозно и најгоре, према чему се, без икаквог размишљања или непосредног стварног разлога, испољава спонтана мржња.» (Стојановић, 324). Д. Стојановић је у овом тумачењу «Маре милоснице» изразима *саморазоразумљиво* и *без икавог размишљања* дефинисао оно што се овде све време назива колективним представама, институционалним мишљењем или стилом мишљења одређене заједнице. Иако ове појаве чувају заједницу, управо оне уништавају појединца, као што ће закључити и Д. Стојановић у следећој реченици: «Несреће тог «света» у великој мери управо је у тој саморазумљивости, у таквој спонтаности.»

Андрићева приповетка отуда, деконструишући један свет, развија код читаоца, посредно, свест о томе како је тај свет конструисан, односно да је конструисан, а не спонтан и саморазумљив, тј. природан. Читава Андрићева проза указује, некад целином значења појединачних дела, некад њиховим повлашћеним сегментима, на чињеницу да је свет у коме живимо (културна) људска конструкција.

Мара је у тренутку када је паша напустио Сарајево, решила да оде код фра-Грге. «Да учини оно што је најтеже и најстрашније, и да тако предуприједи свако друго зло.» (140) Јунакиња очекује да ће после сусрета са фратром доћи до неке врсте смирења, али до тога не долази. Од изузетног је значаја за разумевање приповетке оно што фра-Грго говори Мари кад јој се обрати први пут. Гледајући Мару оштрим и неумољивим погледом, он каже:

«Знаш ли ти шта си ти сада у очима божјим и у очима кршћанског свијета? Ђубре, ђубре, пуно смрада и црва!» (141)

Мара се у хришћанској заједници сматра *нечистом* не само зато што је била у табуисаној ванбрачној вези, већ пре свега зато што је у таквој вези била са Турчином, табуисаним туђином. Турчин, очигледно, није овде првенствено ознака националне припадности, већ конфесионалне, јер Грго каже да је Мара «ђубре» у очима *хришћанског* света. Не само у овом одељку, већ читавим низом претходних момента у приповеци, то је јасно сугерисано.

Посебну пажњу треба обратити на метафоре прљавштине и нечистоће: *ђубре*, *смрад*, *црви*, које непогрешиво откривају да је фратрова визија света дубоко митска: свет је подељен на *своје* и *туђе*, које има одлике чистог и нечистог, дозвољеног и забрањеног (табуисаног), доброг и злог, и у којој оно *туђе* може да буде искључиво *непријатељ*. Исто тако, у фратровом доживљају стварности делује примитивно магијско веровање: све што је било у контакту да табуисаним, постаје и само нечисто.[12]

[12] Мери Даглас у књизи *Purity and Danger. An Analysis of concepts of pollution and taboo.* 1966 (на српски преведене као *Чисто и опасно. Анализа појмова прљавштине и табуа.* 2001) у Уводу дефинише значења

Речи које Грго упућује Мари, треба упоредити са оним што православни свештеник, «иконом», говори Милици у «Неоплаканом гробу»:

«Грмио је: да је она својом руком отворила поново све ране Исусове, које су биле већ зарасле, да је расплакала Госпу; *пљунула* на крст и причест.» (141) «Али кад она мисли да је све већ свршено, он је трза, изнова диже неким ријечима о Христовом милосрђу коме краја нема, и које је веће од сваког људског гријеха, зла и срамоте. Говорио је дугој покори, кајању и опраштању. Али, при том, његов поглед није бивао блажи, ни ријечи мекше.» (141-142). « – Да из године у годину под црквени сузама *пређеш*, да о хљебу и води живиш, ти не можеш своје срамоте *спрати* ни поправити зло које си порадила:» (142)

Сцена у којој иконом, што ће рећи прота у «Неоплаканом гробу» нагони Милицу да се врати у хришћанство, неодољиво подсећа на ову Андрићеву. У тренутку када се читаоцу чини да ће икономове грдње престати, оне се настављају, и бивају све жешће. Милица је све више понижавана. У свету обе приповетке, јунакиње

нечистоће и прљавштине у такозваним примитивним религијама (и заједницама). Дагласова, међутим, на крају текста примећује да је «разумевање правила чистоте» уствари «добро полазиште за упоредну религију. О светопавловској антитези крви и воде, природе и милости, слободе и нужности, или пак о појму бога у Старом завету, знаћемо више ако испитамо како сличне теме обрађују становници Полинезије или централне Африке.» (стр 15). У хришћанској религији, која се убраја у велике и напредне религије насупрот примитивним, опстају и преживљавају матрице које се сматрају превазиђеним, макар се задржале само на симболичком и језичком нивоу. Јер, преставе о чистом и нечистом у служби су организовања друштва, успостављања одређеног поретка, без кога заједница не може да функционише. «...идеални поредак друштва чувају опасности које вребају преступнике.... На овом нивоу, закони природе се призивају да санкционишу морални кодекс: ову болест изазива прељуба, ону инцест; ова метереолошка несрећа је последица политичке нелојалности, она пак безбожности. Читава васиона се упреже у настојање људских бића да један другог присиле да буду добри грађани.» (стр. 11-12).

највеће понижење и такорећи свесно наношење зла доживљавају у цркви. Зашто су оба писца изабрала да буде баш тако?

«На краткоме испиту [код иконома] Милица изјави да хоће да се турчи, и да је на то нико наговорио и присилио неје.» (40)

«Клисар упали свећицу и пружи икономy, а иконом узе и обрати се Милици и рече:

– Ово је дом Божји!... – и ногом у тле, а очи подиже горе, – и ти *пљујеш* на дом Божји, јер хоћеш да га замениш џамијом!

Милица ништа не рече. Она се сети оне Цветнице кад је «у терлак ушла» и где је онда стајала, сети се и Хаџи-Милетовог сина...

– Ово је мајка Божја!... – и свећицом на велику икону, лево до олтарских врата. Ти хоћеш да *згазиш* ову икону, јер се одричеш мајке Божје!

Милица баци поглед на икону у мраку и осети како је језа прође.

– А ово је Исус Христос, син Божји!... – показујући на икону, десно до олтарских врата. – Ти *бацаш* ову икону, јер Христа хоћеш Мухамедом да замениш!... Мухамедом!» (46)

Одломци из двеју приповедака илуструју тезу изнету на почетку: да се конфесионални идентитети, у датим прозним световима, показују као посебно конзервативни и нетрпељиви. У конфесионалној сфери, односно у цркви најдуже се задржавају митски обрасци мишљења, представе и слике чије је порекло у некада упражњаваним ритуалним радњама, а које одавно не одговарају стварности и захтевима живота. Један од тих ритуалних образаца је и онај који симболички представља прљање и (о)чишћење, односно који се заснива на митској слици супротстављања чистог и нечистог. Представе попут ових, које су некада имале функцију очувања заједнице, у свету у ком се културе тј. њихови представници непрестано сусрећу и живе једни поред других, постају повод или изговор идентитетских нетрпељивости и сукоба.

ЛИТЕРАТУРА

Абот, Елизабет, *Историја љубавница*, Геопоетика, Београд, 2006.

Андрић, Иво, *Сабрана дела*, књига седма, Просвета – Београд, Младост – Загреб, Свјетлост – Сарајево, Државна заложба Словеније – Љубљана, 1967.

Батлер, Џудит. *Тела која нешто значе. О дискурзивним границама «пола»*, са енглеског превела Славица Милетић, Самиздат Б92, Београд, 2001.

Бахтин, Михаил. *О роману*, превод Александар Бадњаревић (из постхумног издања *Вопросы литературы и эстетики* 1975), Нолит, Београд, 1989.

Видан, Иво. «Прича и повијест у Андрићевој новелистици», у: *Зборник радова о Иви Андрићу*, посебна издања САНУ, књ. DV, Београд, 1979.

Slobodanka Vladiv-Glover "Grief, Shame, and the Small Man in the Works of Ivo Andric." In *Ivo Andric Revisited: The Bridge Still Stands*, edited by Wayne S. Vucinich. University of California Press/University of California International and Area Studies Digital Collection, Edited Volume #92, pp. 139-153, 1995. http://repositories.cdlib.org/uciaspubs/research/92/8

Голдсворти, Весна. *Измишљање Руританије.* Империјализам маште. Превели с енглеског Владимир Игњатовић, Срђан Симоновић, Геопоетика, Београд, 2005.

Даглас, Мери. *Чисто и опасно. Анализа појмова прљавштине и табуа.* Превела с енглеског Ивана Спасић, Библиотека XX век Београд, 2001а. и оригинална верзија *Purity and Danger. An Analysis of concepts of pollution and taboo.* 1966

Даглас, Мери, *Како институције мисле*, превела Јелена Стакић, Реч, Самиздат Б92, Београд, 2001б.

Ђордано, Кристијан. *Огледи о интеркултурној комуникацији*, Превели са немачког и енглеског Томислав Бекић и Владислава Гордић, Библиотека 20. век, Београд, 2001.

Илић, Дејан. «Расељавање зоне ненастањивости», поговор у: Џудит Батлер, *Тела која нешто значе*: О дискурзивним границама «пола», с енглеског превела Славица Милетић, Реч, Самиздат Б92, Београд, 2001.

Јеремић, Љубиша. «Трагично виђење у Андрићевим приповеткама», у: *Књижевна историја*, XXXIV, 1992, бр. 88, стр. 353-371.

Јовић, Бојан. «О лику жене и женским ликовима у приповеци Старе Србије», у *Књижевност Старе и Јужне Србије.*

Књижевност Старе и Јужне Србије до Другог светског рата, зборник радова 2 (Приповетка Старе Србије и њена исходишта), Институт за књижевност и уметност, Балканолошки институт САНУ, Београд, 1998.

Матицки, Миодраг. «Модел усменог приповедања у раној приповеци Старе Србије», у: *Књижевност Старе и Јужне Србије.*

Поповић, Зарија. *Приповетке из Старе Србије*, Издавачка књижарница Геце Кона, Београд, 1922.

Стојановић, Драган. *Лепа бића Иве Андрића*, Платонеум, Нови Сад, ЦИД, Подгорица, 2003.

ВАЛЕНТИНА СЕДЕФЧЕВА
Великотърновски университет

СЛАВЯНО-СЛАВЯНСКИЯТ ДИАЛОГ В РОМАНА „ДНЕВНИК ЗА ЧАРНОЕВИЧ“ НА МИЛОШ ЦЪРНЯНСКИ

ТВОРЧЕСКИТЕ БЕЗПОКОЙСТВА НА МИЛОШ ЦЪРНЯНСКИ

Сръбският писател Милош Църнянски е познат на българския читател с романите си *Преселения*, *Преселения. Книга втора* и *Дневник за Чарноевич*[1]. Той живее и твори през първата и началото на втората половина на XX век. Опусът му е истинска палитра от литературни родове, жанрови системи, идейно-тематични мрежи и естетически стилове. Както лириката, така и прозата, а в по-малка степен драматургията му са с висока художествена стойност и универсално звучене. Част от творчеството му е преведено на френски, полски, унгарски, румънски, чешки, немски, български. С програмното си есе *Обяснение на „Суматра“* Църнянски определя постулатите на новата модерна сръбска литература. Под влиянието на Бодлер и експресионизма създава едно от направленията в сръбския модернизъм – *суматраизъм*, който е своеобразен лирически синтез между космизма и космополитизма. *Суматра*

[1] Църнянски: 1981. Църнянски, М. *Преселения. Дневник на Чарноевич.* София, 1981. Църнянски: 1985. Църнянски, М. *Преселения. Книга втора.* София, 1985.

става нарицателно име за основните мотиви в творчеството на писателя: близостта на всички точки на глобуса, пътуването, лутането, емиграцията и преселенията, страстта към далечините и висините, невидимите връзки между всички неща. Като поетически изказ *сматраизмът* е центростремителна точка между символизма и парнасизма, а като философска концепция силно е повлиян от източния мистицизъм. Романите на Църнянски са с исторически ракурс, който фиксира конкретни периоди от съществуването основно на сръбския, но до голама степен и на славянския род. Едновременно с това те са и антропо-психологически картини, рисуващи душевността и идентичността на славянството и изграждащите го етнически елементи.

Църнянски е интересен, а също и важен за българския читател, и заради директния диалог, който води с българите в един от романите си *При хиперборейците*[2]. В него чрез митологични сравнения, с много ирония, преминаваща на места в сарказъм, чрез жанровите особености на новелистичния разказ той представя традиционно негативната гледна точка на сърбина спрямо източния му съсед. Тази визия обаче, подчинена на цялостната концепция на писателя за универсалната цивилизационна роля на славяните, измества отрицателния стереотип спрямо южнославянските събратя. При други автори, като Йован Цвиич, Драгослав Михайлович, Светлана Велмар-Янкович, особено в навечерието на някоя война, негативното отношение към българина дори се засилва. В произведението на Църнянски то е туширано на основата на общия славянски идентификационен код. Атрактивният сръбско-български диалог в *При хиперборейците* е тема на статията ми в сборника *Свое и чуждо*[3], резултат от поредицата научни форуми, посветени на реалиите *свое – чуждо*, затова тук няма да

---

2 Crnjanski: 1983. Crnjanski, M. *Kod Hyperborejaca* I и II. Beograd, 1983.

3 Sedefčeva: 2006. Sedefčeva, V. Slovenstvo u romanu „Kod *Hyperborejaca*" *M. Crnjanskog. У: Свој и туђ. Слика другог у балканским и средњоевропским књижевностима.* Београд, 2006, с. 295-304.

се спирам на него, а ще продължа линията на интеркултурното общуване между героите от първия роман на писателя *Дневник за Чарноевич*.

Целта на настоящата разработка е в диалогичен аспект да се очертае славянският образ в неговата цялост и множественост в споменатата книга. Темата позволява да се използва малко популярният термин „славяно-славянски", въведен от Искра Ликоманова в теоретичното й изследване върху спецификите на славяно-славянския превод.[4] Мотивът именно това тавтологично понятие да влезе в употреба в текста е, че то носи много по-богат смислов заряд, по-голяма експресивност и по-висока степен на художественост от общоприетото определение „междуславянски".

Методологията на настоящата разработка следва както диахронния, така и синхронния метод на анализ. Първият дава възможност хронологически да се проследи изменението на конкретния литературен образ, а вторият – в съпоставителен план да се наблюдава славяно-славянският диалог.

АВТОР – ТВОРБА – СОЦИУМ

В романите на Църнянски, писани в различни литературни, творчески и екзистенциални периоди, съществува постоянна идейно-структурна линия. На места тя присъства или като преднамерено ясно очертано идейно-тематично ядро, или просто като щрихиран, но действащ мотив. Фактът, че от всяка фабула изкристализира сръбската, а в по-глобален план славянската идентичност, определя развитието на славянския образ, като доминиращ за творчеството на автора. Славянството, в ролята си на обобщаващ литературен персонаж, градира от проявленията на конкретния герой, представител на определена етническа общност,

[4] Ликоманова: 2006. Ликоманова, И. *Славяно-славянският превод. Лингвистичен подход към художествения текст.* София, 2006.

преминава през изграждането на цялостен национален лик и завършва с окончателното оформяне на славянския културен модел. Тристранната зависимост между автор – творба – социум допуска да се навлезе в психологията на твореца, за да се разтълкува присъствието и поведението на един или друг художествен елемент. Биографията на Църнянски е съвкупност от обстоятелства, които обясняват пристрастността и чувствителността му към собствения произход.

Роден е в Чонград (днес в Унгария). Още тригодишен се преселва със семейството си в Темишвар (днес в Румъния). Образованието си започва в основното сръбско училище, а после се записва в Пиаристичния лицей, поддържан от ерудирани латински свещеници. Учи сред румънски, унгарски, германски и еврейски деца, и с „някое и друго сръбче". Расте в условията на борещите се за надмощие една над друга католическа и православна църква. Често се мести със семейството си из Панонската територия на Австро-Унгария: Чонград, Темишвар, Итебей, Иланча, Панчево. Първата световна война го сварва във Виена, воюва под австро-унгарски флаг.[5]

Парадоксално е, че от тази кратка биографична справка (до 28-та година на Църнянски, т.е. до излизането на *Дневник за Чарноевич*), съдържаща данни за месторождение, местопребиваване, социална среда, образование и вероизповедание, е много трудно или почти невъзможно да се определи каквато и да било национална, религиозна и културна принадлежност. Това обстоятелство достатъчно красноречиво говори за мирогледа на личността живяла в подобна територия. В едно интервю от 1964 година на въпроса на сараевския литературовед Анджелко Вулетич „Коя е най-съществената характеристика на неговото творчество?". Църнянски отговаря: „Националното чувство. Любовта към моя, не съвсем щастлив народ... Тя е последица от моето раждане на северната граница, на крайната граница на нашия народ. Това дове-

[5] Вж. Поповић: 1993. Поповић, Р. *Црњански. Документарна биографија*. Београд, 1993.

де до прекалената ми чувствителност към национализма. С това обяснявам пред самия себе си почти всичко, което съм правил, писал, преживял, до края на 1934 година."[6]

В състояние на криза на определена идентичност, като пише Н. Аретов[7], тя излиза от латентното си състояние и става водеща в поведението и при осмислянето на индивида. Тази психологическа особеност на едно извън текстуално ниво изяснява присъствието на сръбския/славянския образ не само в романа *Дневник за Чарноевич,* но и в голяма част от творчеството на писателя. В нехомогенната среда, която той населява и в която формира националното си съзнание, предизвикателствата към архетипа на родното са непрестанни и разнопосочни. Заплахата от претопяване в *чуждото* активизира защитните механизми у Църнянски, в резултат на което на бял свят се появяват произведения, чиято тематика, образи, фабула са вид реванш към разколебаната му идентичност.

КОНСТРУИРАНЕ НА СЛАВЯНО-СЛАВЯНСКИЯ ДИАЛОГ В *ДНЕВНИК ЗА ЧАРНОЕВИЧ*

Дневник за Чарноевич е лирически роман, издържан в поетиката на експресионизма, с автобиографични препратки, хибриден жанр и фрагментарна структура. В тези характеристики е закодиран и славяно-славянският диалог.

Факт е, че в творчеството на Църнянски от епическите елементи най-малко е застъпен диалогът, а най-много лирическите описания. В *Дневник за Чарноевич* също е така. Формата на общуването – обект на настоящия анализ, не е обичайната, т.е. не се

---

[6] Crnjanski: 1992. Crnjanski, M. *Ispunio sam svoju sudbinu.* Beograd, 1992, s. 59.

[7] Аретов 2006: Аретов, Н. *Национална митология и национална литература.* С., 2006, с. 16, 17.

проявява директно посредством речевия акт на събеседниците, а е конструирана като ситуационен разказ на главния персонаж. Действащи лица са главният герой, Петър Раич и фигури и образи от фрагментарния сюжет. Същността на експресионизма – апокалиптичната визия за настоящето и чувството за тотално изгубената човешка идентичност, определяща меланхоличния тон на романа „Есен и живот без смисъл", не предразполага към развитие на конфиденциален тип диалог. Фиктивната жанрова форма – дневник също не изисква, дори трудно допуска в наративната схема този вид общуване. Действието се води в първо лице, а главният герой изпълнява и ролята на наратор. Но комуникацията между различните етнически славянски модели е налице и е основен семантичен компонент. Нейното развитие следва линията на идентификационна спирала. Началото й започва от сръбството, от родовите корени на главния герой. Продължава в лоното на южното славянство, с което се разширява обхвата на персоналната принадлежност. Насочва се към източните и западните славяни, от които се усеща известна дистанцираност, и завършва със славянската цялост.

В *Дневник за Чарноевич* се открояват три аспекта на славяно-славянския диалог. Единият оформя представата за сръбския род. Той е с религиозно-митичен, исторически и социален характер. Другият тип поставя границите между своето и чуждото: сръбство-югославянство-полска нация. Варира в еротичната стилистика. Оцветен е с ирония интонация, която отбелязва съперничеството между католицизма и православието и окарикатурява религиозните различия между славянството. Третият вид общуване е с милитаристичен и интелектуален оттенък. В него участва руският войник и творческата руска личност, олицетворение на славянския гений. Всеки от изброените типове комуникация е със специфично звучене, подвластно на събеседниците и поставената тематика, и всеки от тях скицира определен детайл от цялостния славянски портрет.

СРЪБСКО-СРЪБСКИ САКРАЛЕН ДИАЛОГ

Конструирането на славяно-славянския диалог започва с представянето на сакралния образ на сръбството в териториален, верски и историко-митологичен план.

На петия ден детето трябвало да бъде кръстено в името на Отца и Сина и Светаго духа. Тръгнали така, по снега и виелицата с шейни. Казват, глас не съм пуснал. На **Тиса** ни подгонили **вълци**, а под нас ледът започнал да пука. Кръстили ме някъде далече, в някаква **стара, гръцка, цинцарска черква**. Майка ми плачела. Някаква височайша, благородна дама, която трябвало да ме държи във водата, не дошла. Може би са я уплашили **вълците**. И понеже не можело да се чака, взели един **православен** мъж, клисаря, по име Божур. И той просълзен от почитта, която неочаквано доживял, ме държал под светената вода и плакал, защото нямал пукната пара да дари детето. Богатите цинцари и хубавите гъркини, които охотно си спомняли **банатските ученици**, си спомнили и моя баща и ни поканили в домовете си. А навред в снега се белеели **празни нашите стари, изоставени черкви**. Майка ми, честолюбива и горда, с презрение отказала и ние отново сме препускали по заледената река, измъквайки се от воя на **вълците**.[8]

В цитирания биографичен разказ-спомен на главния герой е видно как фикционалният и документалният идентификационен код съвпадат. В ключовата мрежа, съставена от божия храм, животното-звяр и географските знаци, е съсредоточена религиозната, митологичната и националната идентичност на Петър Раич и неговия създател. Ритуалът на кръщението и гръцката черква оформят представата за принадлежност към православието. Реката Тиса и банатските ученици, конкретизират териториално верска-

[8] Църнянски: 1981. Църнянски, М. *Преселения. Дневник на Чарноевич.* София, 1981, с. 232.

та, етническата и културната диаспора, която населяват художественият и реалният образ (главният герой и авторът). „Празните наши стари, изоставени черкви" разказват за състоянието на заплаха от претопяване на ортодоксалната конфесия от доминиращия на северната сръбска граница католицизъм. Няколкократно употребената фигура на глутницата вълци конотира със сръбската митология още от предхристиянски времена. Архетипът на вълка според древните вярвания е „ярък тотем на сръбския народ или митологичен сродник и прародител на сърбина". Оприличаването на живия сърбин с вълка може да се разпознае в известните поздрави, приспивните песни, думите на бабувалата жена, че „вълчица вълк е родила". Идентифицирането с вълка продължава и в смъртта. Във преданията мъртвият сърбин трябва да се превърне във вълк, т.е. във върколак. „Сърбите вярвали, че няма разлика между тях и вълците, и че връзката помежду им се основава на някакво мистично сродство и близки взаимоотношения." По-късно, в християнския период, етнолозите твърдят, че сръбският народ прехвърля функциите на своето прастаро божество върху св. Сава. Той едновременно е и вълчи старейшина, и пастир, и защитник на хората от вълците.[9]

В този знаково интензивен детски спомен Църнянски извършва акта на разпознаване на колективната съдба на сръбството, съсредоточена в географските реалии, религиозната традиция и в корените на националния мит. Докато топонимите Банат и Тиса, както и религиозният обред на кръщението, ориентират читателя към историческата фактология (част от банатска Сърбия, преди Първата световна война е в пределите на Австро-унгарската империя и се бори за отстояване на православието, езика и културата си), то митът за вълка асоциира директно със сръбската нация, а в по-широк план и със славянството, защото символът на този звяр активно населява цялата славянска митология.

Историческата и духовната идентификация на сръбството

[9] Вж. Žunić: 2002. Žunić, D. *Nacionalizam i književnost. Srpska književnost 1985 – 1995.* Niš, 2002, c. 158–179.

се конституира и посредством православните икони и портрета на цар Душан в домовете на сърбите, разпръснати из Панонска Австро-Унгария, „неясното говорене“ за Косово, разказите за далечното минало, за горящи сръбски села и хора с червени фесове, които клали и убивали. Изброените религиозно-исторически белези не са обособени в смислови и художествени цялости, нито пък са разработени като тематичен мотив в хода на сюжета. Те буквално са разпръснати из целия текст, като случайно споменати, съпътстващи фабулата знаци, но концентрирани в едно семантично поле те пресъздават сакралната фигура на сръбството.

Това основополагащо ниво на конструиране чрез обособяване фигурата на основния събеседник, банатския сърбин Петър Раич е от важно значение за тълкуването на славяно-славянския диалог. То помага да се разкодират участниците в комуникативния акт, да се обозначи своето и чуждото, да се проследи промяната на оценъчната перспектива и да се оформи събирателният славянски образ. По своята същност той е съвкупност от отделни идентификационни фрагменти, които чрез различен тип общуване, но с общ идеен замисъл, се претворяват в завършена цялост.

След направената личностна идентификация на главния персонаж започват да се редят различните ситуационни разкази, в които се появяват и специфичните славянски образи. В една ярка, експресивна и детайлна картина на сръбското селячество, разказана от банатските попове на Петър Раич, Църнянски насочва гледната точка в социален, морален и психологически план. Нескритата любов на автора към сръбството е помрачена от критическия му тон към духовния клир.

Черни и затлъстели, те [поповете, В. С.] **говореха** за всичко с **хитро презрение. Меките им, съвсем меки ръце** милваха моята уморена ръка; разказваха ми за празните черкви, които толкова много обичах. **Много се смееха.** Най-много обичаха да говорят за селяните... от приказките им изникваха глави на селяни, чоглави и необръснати, с малки, лукави очи и покорни лица... в приказките

им тези селяни бяха тежки като волове. Глупави, понякога духовити в хитрините и измамите, силни като корените на **борове** в алчността си и борбата със земята. Бащи, които гледаха как децата им умират зад прашните малки прозорчета в ниски стаички, из които ровеха кокошки; жени, които раждаха и на другия ден вече ставаха да чистят оборите; и деца, които невръстни, полуголи се търкаляха из сламата, малки братя и сестри, които си играеха на жалки и блудни игри. „Че то навред е така", **смееха се те**... в приказките им, все за необятни царевични ниви и стърнища, **нямаше нито една скъпа на сърцето им картина**; а в ниските къщи се мяркаха само сенки, по-страшни от сенките на **животни**... А под гъстите селски вежди на старците святкаше горчив копнеж и гневно лукавство към всичко, но не и към земята, която очите им гледаха с безумно радостен блясък.[10]

За Църнянски православната сръбска църква е пазела и разпространявала духовната сила на сръбството в отпор срещу османската и други окупации. Тя е материалната и духовна следа на сърбите в техните преселения. „Където и да има манастири, ктиторство на нашите титани, там е миналото ни, историята ни, държавата ни. Църквите наши, с камбаните си, точно и неоспоримо говорят докъде е достигал народът ни, напоил с кръвта си земята."[11] Божиите наместници обаче са описани в антагонистичен план. Сръбските манастири в Румъния са запуснати, калугерите не полагат грижи за училищата и сръбския език, а за собствените си хедонистични наслади. „...имането се харчи безпощадно, разнася се и се прахосва, от игумени, метреси и роднини... И в Банат не е по-различно."[12] Църнянски не пести критиката към духовенството не само в политическите, но и в художествените си тексто-

[10] Църнянски: 1981. Църнянски, М. *Преселения. Дневник на Чарноевич....*, с. 253-254.

[11] Avramović: 1994. Avramović, Z. *Politika i književnost u delu Miloša Crnjanskog.* Beograd, 1994, s. 178.

[12] Пак там. с 178, 179.

ве. Присмехулно-ироничният тон в разказите на отците засилва психологическия и моралния контраст между тях и селячеството и подчертава противоположните чувства спрямо едното и другото съсловие. Посредством изобличителната поетика на иронията романистът не само отправя обвиненията си към самокомпрометиралите се попове, които нехаят за културата и етиката на народа, на който служат, но и ги окарикатурява. Така и ефектът на въздействие върху читателя е по-силен, по-експресивен и мигновен.

В разглеждания фрагмент съществува също оценъчната гледна точка на главния герой към сръбския селянин. Поетическият език, с който той е описан, е подвластен на пристрастието, което Раич проявява към него. Реалистичните сцени, с натуралистични описания и анималистичните и флоралните сравнения, предизвикващи силна емоция, съпътстват портрета на този обществен слой. Връзката му със земята, която е и негов роден край, е толкова дълбока, че на тази основа той гради митологията, културата и традициите си. Култът към родното у тези хора е трайно заложен, а психологията им се явява като проекция на земята, която населяват.

Може да се заключи, че сръбският етнически образ, изграден в сръбско-сръбския диалог, е развит в типичния си противоречив дух, за който сам Църнянски в едно свое писмо до Иво Андрич казва: „Един сърбин: гусла, два сърбина: братя, три сърбина: п. материна." За сръбството Църнянски пише със силно въодушевление и симпатия, но в определени ситуации е видно как химническите тонове заглъхват, и отстъпват място на критическото перо насочено към конкретни национални теми. Дори в лирически роман, със субективно и меланхолично звучене, какъвто е *Дневник за Чарноевич*, се поставя актуалният, злободневен въпрос за покварата на една от най-важните институции в сръбската история. В този аспект, образът на сръбството не е еднозначен. Той е очертан в своето несъвършенство, но с помощта на поетично-символната мрежа в книгата впечатлението за неговата сакралност остава.

ЮЖНОСЛАВЯНСКИ ЕРОТИЧЕН ДИАЛОГ

Визията за сръбството много често се припокрива с тази за южното славянство у Църнянски. На форум на националистите в Риека, през 1912 година, той, заедно с други сръбски интелектуалци, защитава тезата за едно племе с три имена, а разликите между сърбите, хърватите и словенците обяснява с ролята на традицията, влиянието на бившите царства, прекъснатите икономически връзки и противопоставянето на християнските църкви. Южнославянската идея за писателя представлява основна политическа рамка за съществуването на сръбския народ, откъдето е разбираемо тясното преплитане на сръбството и югославянството. Под местоимението „ние" Църнянски разбира словенската борба за училища, хърватските размирици и политическите процеси в Австрия и военните усилия на Сърбия, а когато става дума за гробовете като „ядро" на държавата, тогава в тях лежат сърби.[13] Тази политико-идеологическа позиция превръща Църнянски, наред с Иво Андрич, Никола Бартулович, Владимир Чорович, Бранко Мишич, в един от младите проюгославски настроени писатели.

В *Дневник за Чарноевич* авторът създава панорамен образ на южното славянство, посредством вплитането на географски, исторически, фолклорни и културологични реалии: *хубавите босненки, далматинските студенти, веселия Видовден, Сараево с покварените гимназисти, македонското слънце, битолския божич, банатската тъга, банатската коледна погача, сплитското гробище, косовските юнаци, бачванските килими.* Това многолико представяне на южнославянската нация е много близко до изповядваната от писателя теория за етноса, която набляга на общия произход и традиции, на обичаите, навиците, езика, вярата, митовете и т.н. В цитираните от романа словосъчетания се разпознават историята на сараевския атентат от юни 1914 г., митът за Видовден и Косово, фолклорната традиция, етнотрафските особености и магическата природа в отделните югославски територии. В тези културоло-

13 Avramović: 1994. Avramović, Z. *Politika...*, s. 19.

гични специфики са съсредоточени белезите на отъждествяването, отличаването и непрекъснатостта, които обясняват произхода и кодифицират знаците за саморазпознаване.[14] Също както символите на сръбството и те са разпръснати из некохерентното повествувание, но вплетени в едно семантично гнездо, оформят пъстрия образ на южното славянство, изрисуван с почитание и нескрита любов.

Църнянски изгражда митично отношение спрямо идеята за обединение на южните славяни. Над идеализираната картина обаче е спусната сянка, която се проявява в споменатото вече религиозно, политическо и историческо разминаване. В този контекст се гради и еротичният диалог между главния герой и двете момичета от Адриатика, Мария и Изабела. Освен любовните взаимоотношения, в общуването им е разигран и антагонистичният модел на своето и чуждото.

– Как се казвате Вие? – попитах едната. – Мария. – А Вие? – Изабела. Цялата лодка пееше, пеех и аз. Изплашено и жадно гледах в тях. Мария беше по-хубава, черна и висока, тя ми напом-

[14] Не само при колектива, но и при отделния индивид идентификационното ядро не е строго индивидуално, то е резултат от съчетанието или наслагването на по-общи структури, които могат да бъдат определени като архетипи и/или като резултати от въздействията на някакви социални модели. Всяка идентичност се оформя около идентификационно ядро, което включва белези за отличаване, отъждествяване и непрекъснатост, кодирани в някаква, най-общо казано, митология. В случая понятието митология се употребява в смисъла на важен комплекс от разкази, които носят същностно познание и затова биват повтаряни при някакви пространствено, времево и ритуално регламентирани условия. Тези разкази уреждат отношението на субекта със света във вертикален (иреален) и хоризонтален (реален) план. Това става чрез изграждане на система от репрезентации, чувства и стратегии, кодирани в значещи, оценъчно маркирани и натоварени с определени функции фигури, с които носителят на идентичността се идентифицира и съотнася. Вж. Аретов 2006: Аретов, Н. *Национална митология...*, с. 21, 22.

няше за моята нежна и прегърбена фигура и се засрамих. Тя ме разпитваше за годежа и гизденето на жените в градовете... аз им пеех **севдалинки**, а те поискаха да ми благодарят, като ми изпяха една **истинска сръбска песен** „Чия е тази звезда"... стигнахме една горичка, където открихме спокоен манастир... не се виждаше жива душа, зад храсталака бълбукаше Адриатика, която беше синя и бистра, като планински поток. **Църквата** цялата разтворена и хладна, **те клекнаха и дълго се молиха**. Някакви **фратари** минаха край нас, ние хвърлихме монета за сираците при вратата и приседнахме сънливи и уморени от морето. Мария цялата беше изцапана с червено грозде. Уморен, с радост бих останал, лежейки тук, зад пейките, които миришеха на тамян и глухо отблъскваха **милите, стари, славянски думи...**[15]

В цитирания фрагмент се откроява ключова мрежа, която посочвайки оразличителните и обединителните детайли между партньорите в диалога, говори и за оценката им един спрямо друг. Началото на любовната комуникация е поставено от надпяването със севдалинки и една истинска сръбска песен. Севдалинките сами по себе си носят много силен символен заряд. Те са любовно лирически песни, възникнали в Босна и Херцеговина, в градска, мюсюлманска среда, но на основата на народната поезия. Те представляват старобосненски песни, които претърпяват значително влияние от Изтока, най-вече в структурата на мелодията и в техниката на пеене. Диалогичната им форма най-често се свързва с патриархалния начин на ухажване. Те са подчинени на етиката на исляма за спазване на дистанция между мъжа и жената, тогава когато любовната страст и жажда за близост с обичаното същество е най-силна и вместо традиционното докосване, което е почти недопустимо и което би угасило романтиката още в началото, любовта търси по-изтънчен израз, а еросът проговаря чрез стиховете

15 Crnjanski: 1983. Crnjanski, M. *Dnevnik o Čarnoeviću.* Beograd, 1992, s. 103. (Превод В. Седефчева)

на севдалинките.[16] С фолклорно-песенното понятие севдалинка, авторът маркира конкретен географски регион от Кралство Югославия, верската и културната традиция, която се развива в него и поддържа диалогичната форма на интимния фрагмент. Топонимът *Адриатика* и определенията *истинска сръбска* също фиксират част от териториалните параметри и цивилизационните разлики между южното славянство.

Освен в полето на народната традиция, диалогът се развива и в лоното на християнската вяра. Много лаконично, без конкретно посочени индикатори, единствено чрез някои действия извършени от персонажите: *те клекнаха и дълго се молиха; бих останал, лежейки тук, зад пейките, които миришеха на тамян* и теологичния термин *фратари* – католически свещеници от францисканския орден, е загатната тяхната религиозна принадлежност. В хладината на католическата църква двете католички отдават почит към своята религия, молейки се, а православният сърбин излегнат си почива. Отчитайки конфесионалната разлика в любовния триъгълник, писателят посочва и общия корен между страните в него: *зад пейките... които глухо отблъскваха милите, стари, славянски думи.* В прилагателните *стари, славянски* е концентрирана драматичната история на християнството и по-конкретно на южнославянското християнство. Отбелязва се някогашното му единство, в периода на разцвет на славянската писменост, когато Великата схизма още не помрачава духовното величие на църквата и не разделя поклонниците й. Изтъкнат е един от най-силните културни фундаменти на южното славянство – общото слово и единната в миналото религия. Иронията, породена от дръзкото поведение на Петър Райч към божиите светини, в сакралната атмосфера на острова – *Една Божа майка гледаше след нас, аз се сепнах и гласно изговорих: „Мария". Тя се обърна и ме се усмихна „маймуняк"* – омаловажава изкуствено наложената нееднаквост. В този католико-православен, еротично-ироничен диалог се чувства стремежът за превъзходство над другия. Въпреки въодушевлени-

[16] Вж. *Rečnik književnih termina.* Beograd, 1985.

ето на Църнянски от обединението на южните славяни в единна държава, акт, който според него, е най-естественият и логически исторически процес, сръбският корен не престава да бъде определящ в творчеството и битието на автора. В създадената от него южнославянска митична картина има един преобладаващ образ и той е на сръбството. „Сърбите, впрочем са гинели за Сърбия и Югославия и това е било ясно още в Куманово. След Кумановската битка Сърбия получава ролята, в която съдбата ще й отреди меча."[17] Тази негова теза за месианската роля на сръбския народ сред националните му събратя, изказана в някои политически текстове, се промъква и в белетристиката му. Като сърбин роден в Австро-унгарската монархия, той не би могъл да има различна морална и етническа позиция. Дори и присъствието на нагона на ероса не е в състояние да преодолее желанието за фаворизиране на сръбството.

СРЪБСКО-ПОЛСКИ ИНТИМЕН ДИАЛОГ

Още един интимен диалог в книгата минава под знака на религиозно-ироничната интонация. Това е срещата на Петър Раич с полякинята Луся, момиче, което продава плътта си за „брашно и сол" на войниците от галицийските полета.

Коя си ти? Коя си ти с тези топли, жълти очи във вечерната мъгла? Не съм ли още болен и отмалял да те докосвам? Колко **неясна** и **нежна** е твоята **полска реч**. Защо си толкова добра към мен, та **това не е твоят занаят**?... Девойки, малко леки, малко разпуснати девойки се кикотеха, а аз се усмихвах. Избрах една. Тази ще е. Кой ми се смее? Казваше се Луся. Много се смееше на всичко, ръкавиците й бяха малко скъсани... Разпитваше ме **имат ли сърбите черкви** и ме щипеше от страст. Не й харесваше, че

[17] Avramović: 1994. Avramović, Z. *Politika...*, s. 58.

съм толкова див. Каза, че при нея с елегантност може да се постигне повече.[18]

В полското общуване националната идентификация на героинята е направена в езиков план, като *неясната полска реч* не е пречка в комуникацията между славяните. Неразбирането се проявява на друго равнище. Във въпроса „*имат ли сърбите черкви и ме щипеше от страст*" не само са заложени невинно невежество и глупост, но и се кодифицира сблъсъкът между своето и чуждото в интелектуален и верски аспект. Не езикът, а отново религията е тази, която диференцира. Безпардонното непознаване на близкия друг, превръщащо иронията в сарказъм, едновременно е удар срещу наложеното от векове деление на християнската църква и заявяване на интелектуалното превъзходство на банатско-сръбско-южнославянския герой над полската му партньорка.

Еротичният етюд на Петър Раич продължава с друга полякиня.

Правеше всичко, за да се покаже пред мен като учена жена. Четеше Ницше, а когато за пръв път ненадейно и дивашки я прегърнах, тя ми рече: „Вие сте демон"... Тя ми шепнеше, аз се опитвах да разбера **меката й шумоляща полска реч**. Над Краков тогава небето беше меко или само на мен така ми се струваше, защото отново бях млад и жив... Ще я оставя, не защото е **чужда**, нито пък затова, че ме лъже, а заради това, че се страхувам от любовта... опитва се да ме плени и много говори за славянството, но на мен ми е скучно.[19]

Националната идентификация и на този женски лик от романа е лингвистична и отново не е бариера в общуването. Ирония-

[18] Църнянски: 1981. Църнянски, М. *Преселения. Дневник на Чарноевич...*, с. 242-243.

[19] Пак там. с. 261, 292.

ращо изразно средство: *правеше всичко, за да се покаже пред мен като учена жена, говори за славянството, но на мен ми е скучно.* В интелектуален план представянето върви в обратна посока от тази на предишната любима – чете Ницше и Бергсон. Поправителният изпит по интелигентност е издържан успешно. Поляците са реванширани, но образът им остава чужд. Според Лотмановата теория[20] за типологическото описание на културата чуждо е всичко това, което не е свое. Принадлежи към хаоса, липсва му всякакъв ред. То е далечно и непознато, т.е. враждебно. В този смисъл, в еротичния славяно – славянски диалог са закодирани няколко варианта на съперничество: между мъжкото и женското начало с триумф на първото, между морално падналата и „чистата" личност и между разцепеното християнство. И в трите еротични диалога (южнославянския и полските) са очертани фигурите на етично компрометирани жени: омъжената Изабела се поддава на страстта си и се отдава на Петър Раич, Луся оцелява благодарение на бога на любовта, а третата – изоставя невръстното си дете и съпруга си отново заради ероса. Противопоставянето между славия католика и славия ортодокса е окарикатурено, с което е подчертано неговото безсмислие. Различията между събеседниците са изтъкнати и в интелектуален план, с безспорна победа на сърбина. Събирателните за романа национални (сръбски, южнославянски и полски) образи посочват разликите, подчертават преимуществото на своето и създават неговата идеализирана същност.

СЛАВЯНО – РУСКИ ДИАЛОГ

Руско – славянският диалог има различна структура на конструиране. Тук събеседници са цялата руска нация със своето величие и страдание и славянското племе с цивилизационния си опит и претенции за значимост в световната култура. Сянката на

[20] Лотман 1992: Лотман, Ю. *Култура и информация.* С., 1992.

недоверие, която беше изразена чрез обособяване на фигурата на другия, спрямо различни славянски общности, в славяно – руското общуване е отстранена. В наративен план то отново представлява разказ на главния герой, който, в този случай, има обобщаващ характер за цялостния славянски образ в романа. Самата комуникация се развива в две направления. Едното отразява военния дух в произведението, а другото сакрализира руския творчески и революционен гений.

Лика на руския воин е представен в добре позната експресионистична традиция на одухотворяване на страданието и нещастието, развила се след Първата световна война в сръбската литература. Това обяснява и липсата тук на тезата на Църнянски за войната като „морална апология", изразена най-вече по отношение на обединението на сърбите, хърватите и словенците, в някои политически негови статии. В *Дневник за Чарноевич* е очертана апокалиптичната визия за войната. Силният натурализъм толкова ярко подчертава болката, унижението и мизерията, че те се възприемат като универсална безизходица. Човешката и личностната идентификация са заличени и царства саморазрушението.

На мен обаче ми е повече жал за русите, отколкото за тези, които ще славят в читанките за трето отделение. Нашите сърца отдавна са обръгнали. Никой не умее като тях да лекува добитъка, никой не умее като тях да се разбира с жените. Дори и когато ги мъчат да пренасят въглища, те пеят. А русите лежат мръсни в кал, мазни, чорлави. Калта е проникнала в кожите им. От време навреме от дупката за смет предпазливо се показва чорлава глава и гризе, гризе нещо. Аз им давам хляб и ги питам дали познават господин Репин, но те не го познават. Тъжно поклащат глави. Забият ли камбани отдалече, сенките им бързо се кръстят и кланят по бунищата. Всичко това така ме уморява.[21]

[21] Църнянски: 1981. Църнянски, М. *Преселения. Дневник на Чарноевич...*, с. 284.

Кризата от разрушението на цялата жизнена система дълбоко разклаща и провокира духовния живот. Съществуващата не само външна атмосфера, но и тази на човешкия символичен космос се превръща в безвъзвратна пропаст. Нито за миг индивидът не се съмнява, че живее в свят, който вече е разрушен. Посредством обобщения персонаж на руския воин универсалното тълкуване на войната съответства на цялостната милитаристична картина в романа. В следващите си творби *Преселения I* и *II* чрез художествените средства на експресионизма и реализма, Църнянски отново заглушава сантименталния и патетичен изказ за войната от есетата си и рисува портрета на „тълпа бездомници и клетници", чиято „кървава слава" бързо е забравена.

Задочния диалог с Русия водят Петър Раич, неговият двойник суматраиста Чарноевич и славянските студенти от Виена. Диалогичната форма е вплетена в наративната схема на различните жанрови фрагменти, изграждащи структурата на романа. Образът на руската земя не е активна страна в комуникативния акт, а по-скоро адресат на мислите, чувствата и емоциите на младите интелектуалци. Той се споменава от тях винаги с голямо въодушевление и ентусиазъм. Към него и към руския творчески гений са насочени надеждите за промяна и обновление на света. Тези импулси идеализират имагинерната фигурата на руската нация, чието изображение напомня философията на суматраизма. (В една от жанровите цялости на творбата той е обрисуван в идеен и символен аспект.) Кредото на новата идеология е, че суматраизмът представлява света като неделима цялост, че отдалечените едно от друго същества влияят помежду си и че носят отговорността за чуждото нещастие. Суматраизмът е носител на нова чувствителност. Той е отдаване на интуицията и фантазията, освобождаване от всички задръжки и принуди. В този метафизичен контекст е изграден и анализираният руски събеседник.

Седим така – аз, двама-трима поляци и евреи и слушаме историята на **руската душа**; тя се задаваше като огромна мъгла от Из-

тока. Знаех, че непременно ще връхлети някаква страховита буря, която ще разнищи целия този заспал живот без душа и без болка... А ние носехме копринени чорапи и по цели дни прекарвахме из улиците и кафенетата. Искахме да спасим света – ние, **славянските студенти**... Хората равнодушно минаваха край нашата тълпа, която всяка вечер стоеше пред операта. И всяка вечер говорехме за **Русия**. Всички говорехме много... Бяхме много смешни и млади, ах, толкова млади. Искахме да спасим света. Спомняте ли си за какви ли не лудории говорехме? И всичко свършваше с **Русия**... Недоспали и гладни, спирахме се и дълго говорехме за света, за земеделските задруги и **славянството**. Аз говорех за само **Репин**... О, знаехме, добре знаехме, че сме нещастни, но говорехме с отчаяна радост за **славянството**.[22]

В романовия опус на Църнянски Русия заема ключово място на сакрална територия. Тя е образ-видение, откриващ пространството на *абсолютната свобода*, за която бленуват героите му. В *Преселения,* през паметния за сърбите XVIII век, бягайки от турците, те вървят към обетованата руска земя, където очакват да намерят физическо и духовно спасение за себе си и народа си. Княз Репнин, от *Роман за Лондон*, е принуден да живее в изгнание, заради болшевишката революция, но Русия остава за него заветна мечта. В *Дневник за Чарноевич* ликът на Русия не е компрометиран по какъвто и да било начин, при каквито и да било обстоятелства и заради каквито и да било интереси. Той е показан в неговото духовно величие (Репин, Достоевски, Лермонтов, Горки) и екзистенциално страдание (унижените и гинещи воини).

Славянският корен у Църнянски се пробужда най-често когато влиза в диалог с неславянското. Изгубил персоналната си идентичност, при раждането си на „северната граница на своя народ", за него сръбската и в глобален план славянската принадлежност са определящи в творческата му психология. В този смисъл изграж-

[22] Пак там. с. 238-239, 268-270.

дането и утвърждаването на цивилизационната значимост на славянския род са един от водещи мотиви в творбите му.

В Бомбой се запознал с Шакълтън и с гняв се разделил от него, защото той не искал да признае, че славянската култура е по-велика от германската.[23]

Въпреки квалификацията, че е националист, която понякога се превръща в истинско обвинение срещу Църнянски, той надскача националната, но категорично остава в рамките на славянската диференцираност. В идеализираната си представа за славянството авторът напомня на своя български съвременник Кирил Христов. В статията си "От нация към раса" (1929) К. Христов, опитвайки се да проникне в смисъла на политическите и културните борби, които се водят около него, достига до натрапчивата мисъл, че "Този народ като да се състои от части на най-разнообразни народи и всеки човек тук, съобразно със своя произход, различно мисли и чувства, разно възприема света и реагира другояче: дори при добра воля и отлично възпитание той не може да се разбере с околните си!"[24] В търсене на причината за този "български Вавилон" той изтъква славянския ни произход и позовавайки се на антропологични изследвания стига до индоевропейския корен на славяните и родството им с германи и келти, едни от *най-чистите и най-горди раси*[25] според него. Обяснява смисъла от расовото единство, което води към постоянна зрелост, към постоянно усъвършенстване и има не само физическо и духовно, но и морално

[23] Пак там. с. 275.

[24] Христов 1994: Христов, К. От нация към раса – В: *Защо сме такива? В търсене на българската културна идентичност. София,* 1994, с. 430.

[25] В статията "От нация към раса" К. Х. назовава племената раси. "Но понятието раса – казва той – има само тогава съдържание, когато го вземат не широко (бели, чернокожи и пр.), а по възможност тясно. Думата раса може да означава нещо единствено, когато тя се отнася до опита на миналото и до преживелиците на настоящето." Христов 1994: Христов, К. От нация към раса..., с. 431.

значение. Чертае историческия път на изхабяване на славянството като *чиста раса* и най-вече на онази част от него обитаваща Балканите. "Аз исках да отбележа вълните на народите, заливали през вековете Балканите. Народи на три континента! Траки, римляни, келти, елини, готи, хуни, славяни, авари, монголи, татари, прабългари, печенеги, кумани, маджари, нормани, асирийци, арменци, хазари, цигани, евреи и още много други неизвестни. С кръстоносните походи на Петра Амиенски, Валтера Голака и по-после на Фридрих Барбароса – всички възможни европейски типове. Сетне пак монголи, пак татари. Най-подире турците със своите тъй шарени пълчища, вербувани по-късно от какви не азиатски и африкански мохамедански народи, от бели до съвсем черни."[26] Завършва с извода, че само *расовата хигиена*[27] отново ще възвърне българската нация в ценната човешка раса на славяните.[28]

Разбира се, Църнянски не е така радикален, краен и нихилистично настроен, за него е важен културно-опознавателния тип общуване, което да изведе славянството в авангард.

В направения дотук коментар върху славяно – славянския диалог в романа *Дневник за Чарноевич* се открояват няколко основни характеристики. Общуването включва събеседници от различни славянски етноси. Само един образ в диалога е с континуирана функция и тя е на сръбството, олицетворено от главния герой, Петър Раич. Сръбският лик е сакрализиран. Той винаги е в позицията на доминиращ и превъзхождащ събеседника си, а фавори-

[26] Пак там, с. 430.

[27] Под расова хигиена К. Х. разбира "размножаване в кръга на родни племена, които физически и душевно се допълняват, и отбягване съвсем чужда кръв... Само съвсем определени, ограничени смешеня на кръв облагородяват една раса. След като те са настъпили, трябва дълги поколения размножението да продължи в затворен кръг – разбира се, ако географските и историческите условия позволяват. " Христов 1994: Христов, К. От нация към раса..., с. 439.

[28] Вж. Седефчева: 2005. Седефчева, В. По следите на изгубената идентичност с Кирил Христов и Милош Църнянски – В: *Народопсихология и глобализация*. Велико Търново, 2005.

зирането му е постигнато основно посредством изобразителния похват на иронията. Тя порицава определен начин на поведение и заклеймява „исторически" грешки.

В анализираните диалози се разчита позицията на автора към глобални теми като разделението на християнската църква и важната цивилизационна роля на славянството, засвидетелствана в разбиването на триезичния канон и въвеждането на новата писменост. В книгата славянският портрет е изрисуван в неговата нееднородност, противоречивост и величие.

Този първи роман на писателя синтезира всички по нататъшни поетически и идейни проявления на славянската тема в творчеството му: глобалното културно значение на славянството, славянството като част от суматраистичната визия за света, славянството в сблъсък със самото себе си и с *неславянстовото*.

ДАНЧО ГОСПОДИНОВ
Институт за литература при БАН

ДИАЛОГЪТ НА СУБКУЛТУРИТЕ (ГРАД И СЕЛО)

Макар че (или може би именно защото) субкултурите са обект на интензивни изследвания от 30-те години на XX в., когато степента на урбанизация довежда до по-ясно осъзнаване на неедно-родността на културното пространство, едва ли може да се посочи някакво общоприето определение за този социален феномен. Нищо изненадващо, като знаем колко дефиниции за надредното понятие „култура" има и как те все се оказват някак си незадоволителни, та всеки изследовател в полето на културната антропология изпитва непреодолима потребност да добави още една. През 1952 г. Алфред Крьобер и Клайд Клакхон представят една „таксономия на дефинициите", в която описаните и систематизирани 164 дефиниции са разделени на 6 типа[1]. Оттогава никой не се е решил да ги преброи, но се приема, че са се утроили. По същия начин и понятието „субкултура" получава различни интерпретации в рамките на многобройни подходи: системно-динамичният представя всяка субкултура като сложна система, претърпяваща логично следващи фазови трансформации, докато синергетичният, обратно, описва живота на субкултурите като хаотично развиващ се

[1] Culture: A Critical Review of Concepts and Definitions: By A. L. Kroeber and Clyde Kluckhohn, with the assistance of Wayne Untereiner and with appendices by Alfred G. Meyer. Cambridge: Peabody Museum of American Archeology and Ethnology, Harvard University, 1952.

процес, в който едни субкултури се засилват (в случая, да речем, градската), докато други залиняват и са на път съвсем да угаснат (селската). Разработени са също информационен, когнитивен, генетичен, йерархичен, трофичен, екологичен, че дори и епидемиологичен подход към субкултурите (който описва възникването им като епидемичен взрив на инфекциозна болест – болестотворният агент (социален мит), проникващи в масовото съзнание, се предава от човек на човек, като масата на поразените от него съставлява и членовете на тази субкултура).

Извън тези подходи пък социолозите Хауърд Шварц и Джери Джейкъбс посочват две основни платформи, избиращи различни изследователски стратегии – реконструкция на жизнените светове (пълно възпроизвеждане на светогледа на представителите на определената група, на нейната картина на света) и изучаване на социалните форми (изучаване на типичните образци на социално взаимодействие – правилата на игрите в рамките на субкултурата, на мислене и чувстване и пр.)[2]. В рамките на първата стратегия субкултурата може да бъде разглеждана като съвкупност от хора с определени ценности, вярвания, модели на поведение, които в една или друга степен ги различават от по-голямата култура, от която те са част. Тя е малка картина на света, обща за някаква по-голяма или по-малка група хора. Субкултурата се отличава от доминиращата култура по език, светоглед, маниери на държане, облекло, обичаи и т.н., без да й противостои, а като добавя ценности, интелектуални, етични, естетически стандарти и пр., които са характерни само за нея. Тя може да бъде отграничавана съобразно възрастта на своите членове или тяхната раса, етнос, социална класа, социален пол, естетическа, музикална, религиозни, професионална, политическа, сексуална ориентация, или чрез комбинация от тези признаци.

Избраният от мен подход, мисля, съчетава и двете платформи. Той е слабо популярен (поне доколкото можах да установя, рядко е използван за културологични изследвания) и се основава

---

[2] Schwartz, Howard and Jerry Jacobs. Qualitative Sociology: A Method to the Madness. N.Y.: The Free Press,1980.

на издадената през 1962 г. книга на американския социолог Орин Едгар Клап „Герои, негодници и глупаци: изменящият се американски характер". В нея е разработена идеята, че обществото може да се изследва чрез общ преглед на основните *социални типове*, които очебийно служат като негови примери, образци, модели: „Под образци аз разбирам образи, които направляват хората – в положителна насока чрез подражание или в отрицателна чрез отбягване. Основните ролеви модели тук са наричани герои, негодници и глупаци. От подобен общ преглед ние се добираме до виждане за една ролева мрежа от типове, важна част от структурата на нашето общество, *с което според мен не можем да се сдобием по друг начин*"[3]. Книгата на Клап всъщност се основа върху трудовете на Емил Дюркем за колективното съзнание и колективните чувства и представи – фигурите на героя, негодника и глупака като социални типове са именно колективни представи.

Представите за това кой и поради какво бива оценяван като герой, негодник или глупак ни разкриват кое в дадена култура за определен период се смята за добро и зло, красиво и грозно, правдиво и неистинно, мъдро и глупаво, етично и неморално, т.е. те ни разкриват ценностната система на дадено общество или на някакво етнически, регионално, локално, професионално и т. н. обособена част от него. Те показват кои жизнени стремежи и действия се ценят и поощряват или възхваляват, а кои се отхвърлят, осъждат или осмиват, какви са стандартите за успешност на живота и пр. Накратко казано, тези представи ни дават възможност за историческа реконструкция и изследване на трансформациите в символните вселени на дадени общности (култури или субкултури), т.е. на историята на производството на онези „корпуси от теоретична традиция, които интегрират различни полета от значение и обхващат институционалния ред в символна тоталност"[4].

---

[3] Klapp, Orrin E. Heroes, Villains, and Fools: The Changing American Character. Englewood Cliffs: Prentice-Hall, 1962, p. IX.

[4] Бъргър, П., Лукман Т. Социалното конструиране на реалността. С.: Критика и хуманизъм, 1996, с. 116.

Доколкото споменатите представи са кристализации на определен светоглед и типични мисловни нагласи, то чрез техния анализ биха могли да бъдат разкрит основните измерения и трансформации на светогледа и менталните нагласи на българите в хода на историческото развитие. Тъй като тези представи са също и идеологеми, макар и неясно артикулирани, чрез тях може да се изследва и друг аспект – борбата между субкултурите, взаимодействието и идеологическия обмен между тях. В българската етнология е прието, че поне на етапа на народностно развитие българският етнос и неговата култура все още се характеризират с особена групова, локална разчлененост и диференцираност, отразяваща специфични черти на отделни групи българско население.

Тази разчлененост е улавяна и артикулирана в най-различни жанрови форми и дискурси през Възраждането, включително разграничаването между село и град, селско и градско. Откриваме го още при Паисий, макар и не в чист вид, тъй като е примесено и с етнически характеристики:

> „Или се срамуваш от своя род и език пред *учените и търговците* и славните на земята, защото българите са прости и няма от тях много *търговци и грамотни, и вещи,* и знаменити на земята в днешно време, но повечето от тях са *прости орачи, копачи, овчари и прости занаятчии?*" От Адама до Давида и праведния Йоаким, Йосиф годеник (на света Богородица), колкото праведни и свети пророци и патриарси имаше и се нарекоха велики на земята и пред бога, никой от тях не беше *търговец или прехитър и горделив* човек, както сегашните *хитреци, които ти имаш на почит* и им се чудиш и се влачиш по техния език и обичай. Но всички тия праведни праотци са били земеделци и овчари и били богати с добитък и земни плодове, и били прости и незлобливи на земята. И самият Христос слезе и заживя в дома на простия и бедния Йосиф. Виж как *бог обича повече простите и незлобливи орачи и овчари* и най-първо тях е възлюбил и прославил на земята, а ти се срамуваш, защото българите са прости и неизкусни, и овчари, и

орачи, оставяш своя род и език, хвалиш чуждия език и се влачиш по техния обичай“[5] (к.м. – Д. Г.).

Тук ще се ограничa да отбележа само разграничаването между селяните (прости орачи, копачи и овчари) като прости (т.е. простодушни, незлобливи, чистосърдечни, несклонни да прибягват до хитрост) и учените и търговците, които са очевидно градски жители (макар в случая да се имат предвид, че те са и гърци) и са „хитри и горделиви“.

Повече от сто години след Паисий намираме доста по-обширно и разностранно артикулиране на проблема в публикуваната през 1869 г. във в. „Македония“ статия на Петко Славейков „Градовете и селата едни за други“, в която той посочва:

> „Знаете ли, читатели, че четиритях петини от нашият народ са още мъртви за народний живот, не събудени и не повикани за живо действување? Знаете ли, че всичкият наш нов живот ся върти в кръгът на няколко само от по-отбраните градове, и че толкоз хиляди села, с толкоз милиона народ спят и не действуват още с нищо за общото наше развитие?!“[6]

Тук само можем за пореден път да се удивим на точната преценка на Славейков, който очевидно не разполага със статистически данни, когато говори за „четиритях петини“, живеещи в хилядите села. С подобни данни разполагаме едва от 1880 г. за Княжество България (16,7% градско население) и от 1884 г. за Източна Румелия (23,8% градско население). При първото общо преброяване след Съединението процентът на градското насе-

---

[5] Паисий Хилендарски. История славяноболгарская. – В: Възрожденски страници. Т. 1. С.: Български писател, 1969, с. 34. За оригиналния текст вж.: Райков, Б. Паисиевият ръкопис на “История славяноболгарская“ 1762. С.: Наука и изкуство, 1989, с. 50–51.

[6] Славейков, П. Р. Съчинения. В осем тома. Т. 6. С.: Български писател, 1980, с. 337.

ление е 18,8% (селско 81,2). И този процент расте много бавно - през 1920 г. градското население се е увеличило само с 1% (19,9), през 1944 – то е 24,1 (т.е. за 20 г. увеличение от едва 4%). Преломният момент е едва през 1969 г., когато в градовете вече живеят 51,7%.[7] После този процес беше изкуствено забавян чрез системата на жителството (въведена с за първи път през юли 1942 г. по немски образец в София, а през 1955 г. заменена с „Наредба за временно ограничаване приемането на нови жители в градовете София, Пловдив, Сталин (дн. Варна), Бургас и Русе" , допълвана през 1962, 1966, 1974 и отменена с Указ № 51 от 7 август 1990 г. По последни данни от 2005 г. в градовете живеят 5 416,6 хил. души, или 70,2% от населението на страната, а в селата – 2 302,2 хиляди (29,8%).

Тези данни потвърждават и една друга констатация на Славейков в същата статия: „Всичките наши градове са съставени от пришелци от селата... *по произхождението си ний всинца сме селени* (к.м. – Д. Г.), всинца сме излезли из обятията на тихите онези и поетически селения, които са тъй гъсто усеяли прекрасната земя на отечеството ни"[8]. Знае се, че много от изтъкнатите ни възрожденски селища, като Котел, Панагюрище, Копривщица, Карлово, Троян, са всъщност със статут на села. А дори през 1900 г. от 79 града 33 са класифицирани като селски (през 1964 г. пък бе въведен статутът „селище от градски тип" за някои населени места, които впоследствие станаха градове, но много от тях все още запазват селския си характер).

При това положение би могло да се очаква, че противоречията между селото и града (населен все от бивши селяни) не би трябвало да са големи и диалогът между би трябвало да е мирен. Обаче още през Възраждането не е така, както е видно от една любопитна история около превръщането на едно село (Самунджиево) в град, или касаба (Орхание). Разказва я Мария Милте-

---

7 Симеонова, Г. Взаимоотношението град – село в етнографска интерпретация. С.: Тангра ТанНакра, 2005, с. 328.

8 Славейков, П. Р. Цит. съч., с. 338.

нова в книгата си „Старото Орхание“ и е предадена по думите на нейната баба:

„Тръгнал, кай, Митхад паша да си обходи вилаета. Спуснал се от Арабаконак, та право в Самунджиево. Гледал пашата, гледал, па заглобил бастун и рекъл – „Тук касаба ще стане и на султан Орхан името ще носи“. И сам начертал – прави като отвес улици и кое къде да се сложи. Мина, що мина, султански ферман се издаде. И захвана да се прави новата касаба, и песен излезе:

Заправи се нова касаба,
нова касаба, Орханието,
Орханието, Самунджиевото...

Като наклекаха ония ми ти дюкяни и ханове сред чаршията. Дигнаха конак и кула за часовника. Върха й, в небето забил, удари да отброи часа – чуе се из сичката кааза. Брей, чуди се и се диви народа.“

Обаче околните селища остават крайно недоволни от този нов статут, отказват да го приемат, та се налага властта да взема драстични мерки:

„А новата касаба обградена със заптии и питат:
– Къде отиваш бре?
– Па в Самунджиево, на пазар.
Така ли, 20 гроша глоба, па бой и назад. Ако речеш „в касабата“ – Ашколсун, иди със здраве. И почна народа – касабата, та касабата.“

Като се подчиняват, те обаче съвсем не се примиряват и започват да действат подмолно, с рушвети пред по-висшите власти:

„Заинатиха се тетевенци и етрополци – не щат да признаят новата касаба. Тия ли, кай, селяндуре ще ни оправят

бре, де не могат гащите си да вържат с ючкура – нема да е тая. Па изпратят човек, ужким на Божи гроб отива с дарове – а той в Стамбол, при големците. А даровете за подкуп, при турчин с голи ръце не можеше. Аман заман при тоя, при оня – ама ударили на камък..."[9]

Тук вече срещаме думата „селяндур", която и до днес си остава основна обидна дума, по мои наблюдения втората по употреба за обозначение на негодник в една инак очевидно селска страна[10]. Тя е използвана още тогава, както личи от спомените на авторката за отношенията между баба й и прабаба й: „Баба наричаше прабаба ми „урсуз", но и тя не й оставаше длъжна, а със самочувствието, което й беше дала дрипавата касаба Орхание, викаше на баба селяндурка, че дошла от Правец из „айдушки джинс"."Селяндурката" баба преживяваше, но джинса – хич не можеше, и махалата ехтеше от разправиите."

Видно е, че градът и градското още тогава имат престижен статус (макар че не става дума само за чест и престиж, а пак за пари – след като Орхание добива статуса на касаба и е благоустроено, заможните хора започват да „инвестират", да купуват земя, която поскъпва от 5 гроша аршина на 25 и т.н.). Селяните са много по-закрепостени и зависими – и тогава, а не само при социализма, не е било лесно да станеш градски жител. Били нужни най-малко 20 години, за да (ако изобщо) успее селянинът да влезе в градския регистър. Това, разбира се, не винаги е било така, защото в определени периоди централната власт е твърде слаба, за да налага подобно изискване (примерно кърджалийското време). Домогването до нещо желано и престижно, което се оказва твърде трудно и дори

9 Цит. по: http://bot.bg/pgtm/miltenova/posleditenaizgubenoto.html.

10 За това свидетелстват и многобройните жаргонни синоними на "селяндур": хориат(ин), моканин, гургумей, селска чест, маскани, пачанга, пейзан, абориген, туземец, зунландец, калпак, каскет, кънтри, селтик, селинджър, чесън, шаяк, шушляк, аграр, агродемон, бекъм, селски бек и т.н., често подсилени с прилагателните тотален, кирлив, натурален, див, национален, лимитиран, най-цървулест.

непосилно за постигане, няма как да не породи компенсаторни реакции на омаловажаване, дори омраза към желания обект. При това трябва да се отбележи, че успелите да се домогнат до статут на жители на град още през Възраждането съвсем не са приемани като част от градската субкултура и по принцип между по-старото градско население и новодошлите се наблюдават отношения като между различни етнически групи. По тази причина и сродяването между тях е твърде трудно:

> „Мъжете, които бяха майстори, търговци и с различни други занаяти и занаяти, бяха всички от селата, селянчета, дошли да учат занаят и станали граждани. Всичките тия граждани, когато трябваше да се задомят, т. е. да се оженят, диреха и зимаха за жени моми от селата, селянки. По-късно, това беше около 1858 г., когато някои по-видни момци отиваха и взимаха моми от Вратца. Оттук и женското облекло в гр. Лом до 1850 г. беше повечето селско облекло, преобладаваше вълненикът, престилката и бялата забрадка“[11].

Съществува една категория, която Димитър Маринов сполучливо нарича „селяните граждани“, т.е. хора, живеещи в града, но оставащи и по поминък, и по манталитет, та дори и по облекло докрай селяни. А облеклото тогава е било сигурен разграничителен белег между двете субкултури:

> „Това облекло за Ломско и селяните е било същото и в гр. Лом отначало при заселването му от българи и много по-подире. Аз помня моя дядо Боно и баба ми Бона носеха селски дрехи, каквито носеха и селяните в Ковачица. [...] В Крайската махла, или наричана още Чифчийската или Орачката, носеха бели дрехи (мъжете) допреди 20 години. Еснафите или занаятчиите обаче, и търговците не са носили бели дрехи. Ако едно селянче напущаше селото и

[11] Маринов, Д. История на града Лом и Ломска околия. С.: Изток – Запад, 2003, с. 184.

дохаждаше в града да учи занаят, то имаше твърдо решение да остане в града, да стане гражданин, а гражданина се отличаваше от селянина по това, че носеше черни дрехи. Между еснафите – майсторите и баш-калфите, па и калфите с втори и трети хак [...] беше се установило убеждението, че те не могат да седнат на пишкюна в бели селски дрехи. Те се обличаха в черни дрехи"[12].

Взаимното отблъскване между селската и градската субкултура става още по-силно и явно след 1878 г., макар че тогава дори и София е град с 20 000 жители, в който всички се познават. Но се оформят новите социални класи на офицерството и чиновничеството, чиито представители, независимо откъде са дошли, силно държат да имат статус на граждани, както е видно от един любопитен пример в спомените на Добри Ганчев, илюстриращ, че тогава термините „брачен пазар" и „икономика на жените" съвсем не са били научни метафори, а следва да се приемат най-буквално:

„Спомените ни тук се отнасят към първите години подир Освобождението, към 80-то десетилетие от миналия век. Охолно преживява тогава чиновничеството. Заплати големи. Плащат редовно. Живот евтин. На туй отгоре девет десети от чиновниците неженени. Мъчна бе тогава женитбата за по-интелигентен човек. Моми като за образован човек не се намират. Една-две дузини учителки се набройваха подир Освобождението. Туй бе и всичката дамска интелигенция. Разграбиха ги като топъл хляб. Още в първите две-три години подир войната. Колкото бяха останали или надошли наскоро отвън, държат се на висока цена. Чакат нещо като министър или най-малко главен секретар. Все разпитват колко получаваш. Не може да се вредиш, ако си по-долен чиновник, с по-скромна заплата, от кандидати. А оттуй и цените хвърчат нагоре. Скъпи бяха тогава интелигентните моми. Особено в София. Комуто биваше много припряло да се жени, разпитваше за моми от други градове.

12 Пак там, с. 178.

> Таквизи се намираха в Търново, Свищов и една-две от Казанлък и Стара Загора. По другите градища непроходимо дамско невежество. Как ще я доведеш в София със сукман. Да се облече най-първо не умее"[13].

Основното стълкновение между градската и селската субкултура все пак не е по статусни причини, а по икономически. Селото и градът, колкото и да не се обичат, са в симбиоза и се нуждаят един от друг за своето оцеляване. Обаче оцеляването при оскъдица на ресурси винаги води до организацията на социалния живот като игра на надхитряне, надлъгване, в стремежа да се изкопчи поголяма част от тези оскъдни блага. Резултатът от икономическия обмен и доброто взаимно опознаване е, че образът на другия в двете субкултури определено клони към негодника и глупака, а полосата на героя е запазена за собствената група. Представителите и на двете групи се вижда едни други като хитреци и измамници, както особено добре се вижда от множество примери из живота в троянските села и колиби, приведени от Георги Мичев в книгата му „Брегове на живота":

> „В „гражданина" някога селяните виждаха човек, който ходи облечен чистичко, разхожда се цял ден безгрижно из чаршията, храни се обилно и няма никакви други грижи, освен да мами селяните. Затова нашенци бързаха да го изпреварят: те му пробутваха лански и прелански (отпреди седем-осем-десет зими) боб, да свариш чорба от който, ще са ти нужни половин кубик здрави дърва и две денонощия време, липов чай, вече назобан от инсекти, червясал червен пипер, отсеян предния ден в ситен протък от някоя хитра баба, стари яйца, масло, добито по такъв начин, щото, изпържиш ли голяма буца, в тиганя я останат, я не три-четири лъжички мазнина, сухи, пробити от гадинките маматарки и всичко друго, което не става за ядене, но става за... продан"[14].

13 Ганчев, Д. Спомени. Велико Търново: Слово, 2005, с. 228.

14 Мичев, Г. Брегове на живота. С.: Профиздат, 1985, с. 83.

Това за тях си е в реда на нещата, но съвсем по-различно го преценят, когато им се върне със същото, като в друг от описаните там случаи, когато селянин наема адвокат при дело за невърнат заем, но адвокатът му (получил 500 лева заплащане) говори против него и го проваля:

> „На излизане адвокатът ме настигна на изхода и злобно ухилен ми вика: помниш ли, кай, кога ми продаде сушени гъби за 5 лева – оказаха се назобани от молец и нищо не хванаха ред! Мамка му и мошеник, че ако съм му продал нещо негодно, той с лошо ли трябваше да ми връща?! Тъй ме изяде с туй дело, че оттогиз си знам: на гражданин и на адвокат вяра нямай! Доде ли ти подръка – през носа му го изкарай. Не ще е ни грехота, ни срамота!"

Тук вижда още една от причините за напрежението между двете субкултури. От града към селото идват все омразни фигури, класически примери на негодници: адвокатът (който във всички европейски народни култури е категорично и неизменно негодник, а в български условия е особено мразен заради урежданите от него фалшиви завещания при делби на имоти в селата), бирникът (тук веднага се сещаме за разказа на Елин Пелин „Андрешко" и как измаменият бирник гражданин нарича надхитрилия го Андрешко: „Хитрец, дявол, говедо, шоп, *гнидав селянин*, канибал, вол, дръвник, животно, *селяндур*"), политикът, тръгнал по агитация при честите избори, които разделят селото и предизвикват крамоли (съответно пък селски шайки са викани в града за разправа с политически противници). Изобщо все хора, които нарушават статуквото, внасят някакви промени в тихия и спокоен живот (а никой не обича промените). Градът е и място, което отнема децата им, както е видно от поговорката: „Ако искаш да загубиш децата си, прати ги в града да учат". Градът е и място, в което те често биват правени на глупаци, стават обект на подигравки и им скроябват номера, когато те са принудени да отидат там, както онзи троянски селянин, който отишъл в близкия град да търси шперплат,

а някакви зевзеци му казали, че той се продава в аптеките, но не се казва шперплат, а „перплад". В аптеката, естествено, се разнася бурен смях, след което засраменият и панически избягал селянин никога вече не стъпва в града.

В представите на селяните гражданите са хора мързеливи, високомерни, измамници, студени и негостоприемни, несговорчиви и обичащи да се налагат. От своя страна гражданите също гледат с недоверие и подозрение към света на селяните, които за тях са по-мързеливи, склонни към хитруване и измами – и на гражданите поотделно, и на държавата изобщо, за да могат да продължават така да си мързелуват, да пиянстват и да не си плащат данъците.

Вторият важен пункт, който поражда напрежение и конфронтация между двете субкултури, е свързан с опозицията „колективизъм – индивидуализъм". Всеизвестна е ролята на задругата в живота на селяните, на взаимопомощта при строеж на къщи, работа – меджии, ангарии, попрелки.

Затова не е чудно, че селяните не приемат индивидуализма на гражданите, които предпочитат да живеят едносемейно, по-малко да разчитат на взаимопомощ. Тази противоположна ориентация отнася двете субкултури към два различни типа култура. Първият налага субективна ориентираност към придържане към нормите (високо се оценява „правилното" поведение, животът „по обичая", „като на хората", „по устава" и пр.), докато при вторият се цени нарушаването на нормите или по-свободното поведение спрямо тях.

Разбира се, очертаната дотук картина беше доста опростена, защото е ясно, например, че градската субкултура не е нещо единно, а сама се разпада на субкултури. Понятието „градска субкултура" е значително по-тясно от понятието „култура на града", която включва освен създадените от човека материални обекти и урбанизирана среда и такива елементи като нормите и ценностите на дадената градска община, социалната психология на градската общност, начинът на живот и менталността на гражданите, социалната комуникация и т.н. Основни съставки на културата

на града са: „градска култура“ (същинската градска субкултура), традиционна култура (същинска селска субкултура) и хибридна (квазиградска).

Съвременната култура на града има сложна структура, състояща се от множество взаимодействащи субкултури. Хомогенизирането й често се оказва трудна задача, както е видно от съвременните примери на градчета като Банско, които преживяха бурно развитие като курортни центрове, но извеждането на кравите, овцете и козите извън града се оказа нелека задача (предизвикала множество ехидни статии в печата), а още по-трудна се оказа промяната на манталитета на обслужващите туристите преквалифицирали се местни жители (засега предизвикващи множество гневни изявления в интернет форумите от недоволни гости, че втори път там няма да стъпят).

Селското присъства с положителен знак в днешната градска субкултура само при названията на някои продукти, които подчертават натуралност („млякото на баба“, „млякото на дядо от село“, „селска питка“). Но както личи от наскоро появилата се „кънтри питка“ пак има стремеж някак да се избяга от селскостта – поне от нашенската.

ГЕНОВЕВА ЧЕРВЕНАКОВА

ФОЛКЛОРНИ ЕЛЕМЕНТИ В ДВА МОДЕРНИ РОМАНА. *ХОРО* НА СТРАШИМИРОВ И *АЛЕКСИС ЗОРБАС* НА КАЗАНДЗАКИС

Сравняването между отделните литератури или произведения тръгва от презумпцията, че те имат нещо общо, което може да се търси по линия на жанр, митология, литературни течения и т. н., характерни за дадена епоха. В своите първи стъпки сравнителното литературознание се мисли като влияние на една литература върху друга. В последствие този подход се отрича и на негово място идват типологичният анализ, тематологията, рецепционната естетика, имагологията, митокритиката и др. Жанрът също може да бъде добра отправна точка за компаративистични проучвания. Обект на нашето изследване са два романа, но общото между тях не се изчерпва с жанровата им принадлежност. Пресечната точка между тях, която ни позволява да ги разглеждаме в съпоставителен план, е присъствието на фолклорен елемент в тях. Без да пренебрегваме спецификите на българската и гръцката литература, ще се опитаме да открием някои общи черти в техния развой и по-конкретно – особеното взаимодействие между фолклор и литература в модерната проза на Балканите.

С появата на художествената литература фолклорът престава

да бъде актуална и единствена естетическа система, но не изчезва безследно от културата на българи и гърци. Много фолклорни процеси завършват в литературата и важни литературни явления имат своето начало в развитието на фолклора. Връзките между двата типа словесност са безспорни и те не приключват след началния етап и утвърждаването на авторската литературата. Периодично отделните литератури реагират по сходен начин. Те са твърде склонни да се затворят в себе си и да потърсят в традицията средства за преодоляване на духовната криза и извори на творческо вдъхновение. Тази тенденция връща фолклора за нов живот и реактуализира неговите кодове. Попаднали в различен контекст обаче фолклорните елементи трансформират функциите си. Постиженията на съвременната критическа мисъл, от гледна точка на подходи и методи за изследване, ни дават възможност да анализираме и интерпретираме преплитането между фолклор и литература и промените при разчитането на фолклорния код в рамките на литературния текст.

Трансформационните процеси започнали през Възраждането и намерили своето до-развитие след войните през XX в., моделират основата на съвременната култура. Едни от най-важните определящи фактори за генетичната, регионалната и структурната типология на художествената култура са взаимодействията между фолклорното и нефолклорното. Сложните пътища на изграждането на изкуството на Балканите – словесно, музикално, пластично и пр. – показват непрекъснато отношението към фолклора и като процес на „завръщане“ към него и като стремеж към преодоляването му в неговия класически вид. В резултат от така очертания диалог старите форми се изпълват с нови съдържания, а старите съдържания намират нови адекватни форми. Не можем да отречем факта, че класическият фолклор се разрушава като социокултурна система, но се абсорбира и преосмисля в новата национална култура. Диалогичността на фолклорното и нефолклорното има за резултат едно своеобразно „снемане“ на миналото в настоящето, плод на самата способност на културата да актуализира онова,

което е непреходно и не противоречи на новите потребности на обществото. Разбира се, в никакъв случай не става дума за просто повторение на периодични интервали. Дори самият темпорален маркер вече означава „незавръщане" на същите форми и съдържания. Дори в най-точното графично повтаряне на един кръг е заложена нееднаквостта, принципът, че „всичко тече, всичко се променя".

Още Б. Ничев убедително доказва, че редица фолклорни процеси завършват в литературата и важни литературни явления имат своето начало в развитието на фолклора.[1] Разликите между фолклор и литература са безспорни, но те трябва да се възприемат като различия между „две форми на художествено съзнание, свързани генетично една с друга"[2]. В наши дни фолклорът не е това, което е бил в годините на своето естетическо господство. С възникването на литературата той престава да бъде „единствена форма на пълноценно естетическо съзнание на социума"[3]. Фолклорът, който съществува успоредно с художествената литература в период, когато тя е активно и актуално естетическо съзнание, много се отличава от фолклора през класическия период на неговото развитие. Подобно на велико географско откритие, модерността на българския XIX век стига до фолклора, но, следвайки метафората, освен, че го открива, не може и да не го завладее с цивилизаторска страст, не може да не убие „своето" в него, за да го промисли в собствените си мерни единици.

Загубил властта си над художественото мислене през XIX в., фолклорът „неочаквано" доказва художествената си мощ чрез присъствието си в някои от най-ярките и характерни за съвременното литературно развитие произведения на XX век. Тази двустранност на фактите – преодоляване и същевременно присъствие на фолклорната традиция в новата литература на българи и гърци, характерът на взаимоотношението фолклор – литература, което

1 Ничев, Б. *От фолклор към литература*. С., 1976, с. 13.

2 Пак там.

3 Пак там.

има повече белезите на процес, отколкото на напълно изявено явление – налага да се разгледат, от една страна, възможностите на народното творчество за трансформацията му в културата на XX в. и, от друга – вътрешният стремеж на белетристиката в усвояването на фолклорния опит.

Още в края на XIX в. се забелязват някои особености в състоянието на фолклорната традиция. Както Йорданка Холевич[4] подчертава художествената сила на някои фолклорни жанрове намалява, други направо отмират, в трети настъпват дълбоки промени. Затова пък в литературата се зараждат нови явления, чрез които се проявяват интересните превъплъщения на фолклора. Чрез неговото присъствие в литературните текстове, чрез особената му трансформация се разкриват някои вече изчезнали форми на битуването му, възстановяват се черти от същността му, така както чрез палимпсестите може да се разчете отдавна изчезнал ръкопис.

Извън „индивидуалната памет на отделните творци" фолклорът присъства в традициите на самата белетристика още от момента на нейното създаване. За част от съвременните творци не е характерна непосредствена връзка с народното творчество или не им е присъщ осъзнато търсен подстъп към художествения му свят, но дори и тези автори са под влиянието на литературната традиция, създадена от творци, носещи внушенията на народното творчество. Така че фолклорното влияние нахлува в съвременната белетристика както чрез многовековните форми на културните традиции (включително и езиковите), така и по чисто литературен път.

Да изучим, анализираме и разтълкуваме литературите на балканските народи на XX в., означава да проумеем конфликтите и загадките на тяхната история от новото време и да се доближим да истините, които определят тяхната национална съдба. XX в. е най-сложното и драматично време в историята на

[4] Холевич, Й. Фолклорът и съвременната българска белетристика. – В: *Славянска филология*, Т. 16, С., 1978, с. 76.

Балканите. Никога преди не сме познавали толкова болезнени катастрофи и никога така остро не сме осъзнавали вътрешното противопоставяне. Това е век на две световни войни, на национални катастрофи, на радикални социалнополитически промени, на възходи и погроми, на масови идеологии и тоталитарни режими. Епохите на разпад са най-сложни, най-драматични и противоречиви. Опитите да се намерят заместители на старите идеал и нравствени опори са болезнени и често завършват с прокламиране на края на света, на упадък, безполезност на битието. Драматичното изживяване на духовната криза е една от възможните реакции на художественото съзнание. В преходни или кризисни моменти всяка национална литература е твърде склонна да се вгледа в себе си и да извади на преден план проблеми като историческата съдба на своя народ и националното му самосъзнаване, отношенията човек – време или човек – история. По своята специфика тези теми предразполагат към интерпретация от гледна точка на фолклорната ценностна система. Тя бива използвана като философия и поетика, като битов детайл, като призма, през която се възприема и осмисля настоящето. Широкото битуване на фолклора вече в писмен вид в рамките на литературните текстове поставя много важния въпрос за устойчивостта на неговите признаци и променените му функции при трансформацията, която претърпява. Фолклорно-митологичните образи се превръщат в литературни. Те не просто попадат в литературните творби, а биват експлоатирани от художествена система, която е принципно различна от първоначалната. Оттук произтичат и промените във функционирането им. В кризисни за социума моменти естественият импулс за обръщане към фолклора с цел възстановяване на изгубеното равновесие на пръв поглед би могло да бъде възприето като проява на традиционализъм, но попадането на фолклорни елементи от един контекст в друг задава и трансформацията им в рамките на новия. Само на пръв поглед звучи парадоксално, че традицията подлежи на развитие. Тъкмо качеството ѝ да се развива я прави устойчива и

възможна да живее в триизмерното време – в миналото, настоящето и бъдещето. Боравенето с фолклорни елементи на ниво сюжет или като начин, чрез който се организира повествованието, не би могло да бъде завръщане към автентичния фолклор. Чрез тях се постига състояние на познатост, типичност. А други интерпретации разколебават познатото, запазвайки единствено типичното.

В романите, които са обект на нашето изследване, фолклорът присъства като част от повествованието. Интерпретацията на смислите, които фолклорният елемент поражда, е ключът към разгадаването на посланията на текста. Твърдението, че „фолклорът присъства" се нуждае от конкретизация и аргументация, защото вече установихме колко широко е самото понятие фолклор и колко много тълкувания получава от различни и изследователи и направления. Пресечна точка между романите, която ни дава право да ги разглеждаме в съпоставителен план въпреки многобройните им специфики, е използването на фолклорния елемент.

Фолклорът е съществена част от патриархалния микрокосмос. В романа „Хоро" разрушаването на фолклорната обредност е цяла стратегия, осъществена чрез сложен механизъм и на различни нива. Всички критици, писали за „Хоро", имат острото усещане за мъчителното разкъсване на фолклорните традиции в текста. В този смисъл са интерпретирани преди всичко сватбеният ритуал и финалното хоро. Достатъчно е да цитираме само думите на Д. Митов – „Сватба, хоро и смърт се сливат в едно – в някакво изстъпление на бесовски сили"[5]; или на Т. Жечев – „Хорото не е вече идиличният селски празник, а кърваво юдинско хоро на ужаса и насилието. „Сватбата" не е веселият ритуал, а някакво ново и непознато бракосъчетание между смърт и раждане"[66]. Като взема предвид различните мнения, Радосвет Коларов обобщава, че на

5 Митов, Д. *Антон Страшимиров*. С., 1959, с. 57.

6 Жечев, Т. *Въведение в новата българска литература*. С., 1995, 72-72.

сватбата и хорото в романа се придава значение на върхови, имащи стресово въздействие мотиви. Те се възприемат като противоестествени и абсурдни. Тяхната идентичност се схваща като разрушена. Тъждествеността им със самите тях е отречена. Причината за всичко това е сюжетното успоредяване на сватбата и смъртта, играенето на хорото около труповете. Тези ситуации изглеждат сами по себе си достатъчно впечатляващи и обясняващи деградацията на ритуала.

Разрушаването на обредността обаче не се осъществява толкова лесно и еднозначно, както изглежда на пръв поглед. Ако напуснем перспективата на романа, където ситуациите носят определен смисъл, ще установим, че вплитането на смъртта със сватбения ритуал е необходима съставка в един древен, диалектически по своята същност мироглед, реликти от който живеят и в наши дни. Многобройни примери могат да бъдат открити в народното песенно творчество. Подобни мотиви се срещат във фолклора на всички балкански народи. Връзката на сватбата със смъртта не остава само в сферата на художествения образ във фолклорното творчество – тя получава осезаемо материално въплъщение и в обредната практика. Ритуалната практика на много народи показва, че връзката танц – смърт е дълбоко вкоренена в погребално-поминалните обреди, приемайки понякога форми, които за отчуждения от фолклорната култура наблюдател изглеждат наистина драстични.

Казаното до тук е достатъчно, за да се направи изводът, че това, което изглежда като деформиране и опорочаване на ритуала в „Хоро", влиза в неговите нормални граници и дори сякаш се стреми да възстанови архаичните му форми. Следователно кошмарното и ненормалното не са в самата форма на протичащите в романа действия (успоредяване на сватба и смърт), а в нещо отвъд нея. Още в началото на романа става ясно, че случващите се събития ще получат израз във фолклорно обреден код. Сватбата в романа всъщност е свързана с много смърти. Централната от тях е на пратъщата. Във фолклорната обредност смъртта

присъства символично като образ на момента на отделянето на младоженците от моминския и ергенски живот при прехода им в нов социален статус. От друга страна, сватбата може да присъства символично компенсаторно в погребалния обред, извършван над починалия момък или мома. Единият ритуал влиза условно във времето и пространството на другия, първичен в своята прагматика обред. Тази симбиоза – субектът съвпада с обекта (починалия с венчавания) – е единствената форма, в която двата обреда могат да съществуват едновременно. Тяхното паралелно самостоятелно протичане един до друг във временно-пространствена близост е недопустимо. Реалната смърт не може да се успореди с нормална сватба. Достатъчно е да се припомнят ограниченията и въздържанията в посока към сватбения обред в случаите на смърт.

В рамките на текста използваният фолклорен код е всъщност изпразнен от съдържание. Той е само форма, а обредните действия сведени до абсурд. Излизането извън нормата разрушава хармонията в космоса и го превръща в хаос. В „Хоро" фолклорната сватба присъства в обърнат, отрицателно маркиран вид, във формата на действия, които нямат обреден характер, но предизвикват асоциативно действия от сватбения ритуал, които отричат, извършвайки се по обратна схема и приемайки противоположен смисъл и функция. Инверсията на фолклорната обредност е видна и в много други моменти от повествованието – обезчестяването на булката преди сватбата, откупа, който кметшата носи на младоженеца, вместо той символично да откупи бъдещата си жена. В тази поредица могат да бъда споменати и пребъркването на умрялата пратъща, вместо да й се даде откуп, нейната антиблагословия (клетва) – „Се-ме-то ви да изс-с-с-съхне"[7] – вместо фолклорното "опрощаване" на момата, родителската благословия. След венчавката, когато сватбарите се връщат в дома на Карабельови, портите зеят, а според фолклорните изисквания те трябва да са затворени като едно от препятствията за младоженеца във фолклорната сватба. На преден план изпъква липсата на старата Карабелица,

[7] Страшимиров, А. *Хоро*. С., 1985, с. 67.

защото няма кой да изпълни обредната роля на майката, а само съседските хлапета подвикват от черниците – „Празник е, сватба!... къде си, чорбаджийке, да поведеш хорото.“[8] Измежду многото и най-различни хора, свързани със сватбата и нейната подготовка, единственото хоро, в което старата жена -майка на дома има централна роля, е „шареното хоро“, което тя повежда, след като се установи, че булката е девствена. Именно това хоро, върхов момент на радостта в правилно, нормално протичащия фолклорен обред, е предварително обезсмислено поради изнасилването на Мичето от Кривоокия. Старата Карабельова не може да застане начело на хорото и по друга причина – тя лежи умираща в стаята си и оплаква убития си внук.

Извънредно интересен е въпросът за присъствието на финалното хоро, превърнало се в емблема и дало заглавие на романа. Хорото е най-българското изживяване на фолклорната сватба – нейно начало и завършек, нейна репрезентативност и „народопсихологична сублимация и еманация“[9]. Сватбата в романа започва без хоро, но завършва с него. Капанката прави това, което баба Карабелица не успява. Значението на хорото е свързана със значението на кръга (колелото) – един от най-архаичните символи. Най-абстрактното в символиката на кръга е, че той е типична емблема на Вечността и носи смислови внушения за безкрайност, божественост и сакралност. Този аспект на смисъла е свързан с осмислянето на кръга като статика. От друга страна, колелото е динамичната проекция на същата форма. Една от философските му интерпретации го обвързва с идеята за Промяната. Своеобразна конкретизация на този аспект е колелото като символ на Съдбата т. е. колелото на живота. Тук се съдържа в скрит вид митологичният сюжет за превръщането на хаоса в космос чрез процеса на промяната, посредством ритуала. Танцът на Капанката е единична, съдбовна борба за възстановяване на изначалното равновесие. Оптимистичният и жизнеутвърждa-

---

8 Пак там, с. 69.

9 Коларов, Р. *В художествения свят на романа „Хоро“*. С., 1988, с. 54.

ващ патос на романа не се открива на формално наративно равнище. Той е имплицитно закодиран във финалното хоро. Цялата нарация е насочена към този сублимиращ екстаз. Ако можем да говорим за някаква наративна целеустременост, то тя е точката на танца – мигът на сътвореното ново раждане на разпадналия се в хаос космос. Единичната победа на Капанката носи оптимизма на творбата. Самото възправяне в акта на хорото е вече ценностна сбъднатост в борбата срещу насилието и смъртта. Той е тъй необходимият катарзис, след който пространството отново ще се космизира и хармонизира.

В разгледаните произведение – „Хоро" на А. Страшимиров - анализирахме само някои от аспектите на смисъла на фолклорния танц, всъщност тези, които са видни в съответните текстове. Капанката се обръща към хорото в кризисни, гранични по отношение на изживяванията моменти. Използва го като средство да превъзмогне смъртта и негативните преживявания, свързани с нея. Този тип реагиране на света е типичен за балканския човек, но твърде погрешно би било да приемем, че homo balcanicus танцува само когато страда, защото танцуването е и израз на веселие, радост, щастие, мъдрост. В другия роман, на който ще се спрем - „Алексис Зорбас" на Никос Казандзакис – едноименният герой съвместява и двата типа емоционално изразяване чрез хорото.

В образа на Алексис Зорбас от едноименната творба е сведена цялата философия на Казандзакис. На страниците на книгата се разгръща вечната битка, която владее съзнанието на автора. Нестихващата борба между духа и материята не е еднозначно решена с надмощие на едното или другото, а чрез обединението на две противоположни сили в едно хармонично цяло. Постигането на съединението на дух и плът е осъществяване на стремежа към самоусъвършенстване и свобода.

В романа се представят два пътя на себепознание, внушени чрез образите на „началството" и Зорбас. Първият търси съвършенството на своята личност чрез разума, само с размишления и философстване. Той е типичният представител на поколението,

което носи проклятието на познанието. Неговата разядена от прекалено много знание душа не може да изпитва радост и удовлетворение от живота в реалните му, материални чувствени измерения. По друг път върви Алексис Зорбас. За него няма нито минало, нито бъдеще. Важно е единствено настоящето и всеки миг от него трябва да бъде изживян пълноценно. Красотата на живота се крие във всяка чаша вино, в уханието на женските коси, в безбрежната синева на морето, в песента на сандурито. Неговите сълзи са дълбоко изстрадани, а смехът му идва от сърцето. Той не се страхува да живее. В него се вижда постигането на вътрешната хармония, но и всички страхове и ужаси, болката и разочарованието, които трябва да се преминат, докато се постигне цялата тази вътрешна сила. Танцът на Зорбас най-ясно характеризира целия му мироглед, изразен без думи, без звук, само със страст, огнена жар и неугасим плам.

Фолклорната същност на хорото го поставя много близо до ритуалните танци. За архаичното мислене човешките действия нямат самостоятелна ценност. Тяхното значение е свързано със свойството им да възпроизвеждат някакъв първоначален акт, да повтарят митичния първообраз. Жестът придобива реалност изключително в степента, в която възстановява някакво изначално действие. В този смисъл и танцът има извънчовешки образец – тотемично или символично животно, божество, културен герой. В своите изследвания за примитивните общества Мирча Елиаде отбелязва, че всеки танц е бил създаден in illo tempore и неговото възпроизвеждане подражава на архетипен жест или възпоменава митичен момент. Чрез повторението той реактуализира „онова време". Прекъсва профанното време и пренася танцуващия в сакралното. Докато гледа Зорбас да танцува, младият му приятел желае да изскочи „от удобната черупка на благоразумието и навика"[10], да прескочи границата, която го дели от истинското, пълноценното живеене. Именно танцът е връзката между двата типа самоизживяване на човека, той има функцията на медиатор между двата свята.

10 Казандзакис, Н. *Алексис Зорбас*. Пловдив, 1984, с. 34.

Фройд доказва наличието на архаични останки и примитивни форми на функциониране в несъзнаваното, което Юнг от своя страна разделя на лично и колективно. Личното е индивидуално за всеки човек и съдържа подтиснати и забравени преживявания, емоционално оцветени комплекси, които са резултат от личния опит. Колективното несъзнавано е вродено. То притежава съдържания и форми на поведение, които са еднакви във всички индивиди. Това именно са архетипите. Архетипът е „чистата, неизкривена природа“[11], която кара човека да произнася думи и да извършва действия, чието значение е несъзнавано от него. В този контекст танцът в съвременността, макар и толкова отдалечен от митичния си образец, пази в себе си дълбоката необходимост на архаичния човек от прекъсване на профанното време, от истинско живеене. Според Ницше той е израз и осъществяване на Дионисиевото начало в човека. Реализация на буйството, на вакхическата, на орфическата страна в човешката природа. Така и Зорбас, когато танцува като че ли забравя всичко, очите му заблестяват и той играе „сякаш се беше заинатил да победи великите закони на природата, да размаха криле и да полети“[12].

На Хьойзинха дължим твърдението, че танцът е особена и много съвършена форма на играта като такава. Той самият е игра в пълния смисъл на думата, а играта е „първична човешка функция“[13]. Тя е израз на свобода, прави човека завършен и същевременно разкрива двойствената му природа – материална и идеална. Хьойзинха определя играта като действие, което протича в определено място, време и настроение. Извършва се в определен ред, спазващ доброволно приети правила, извън сферата на материалната полезност и необходимост.

Играта е различна от ежедневния живот. Пространството, в което са ситуирани героите в романа, е маркирано, отделено по определен начин. Казандзакис „запраща“ Зорбас на остров Крит,

11 Юнг, К. Г. *Избрано*. Пловдив, 1993, с. 12.

12 КАзандзакис, Н. Алексис *Зорбас*. Пловдив, 1984, с. 36.

13 Хьойзинха, Й. *Homo ludens*. С., 1982, с. 14.

който дори само като географски топос е отделен, „никъде другаде не се пренасяш толкова спокойно и леко от действителността в мечтите, границите се разтапят“[14]. Там животът тече по други правила, хората се подчиняват на други закони. Първичните изживявания доминират над рационалното начало.

Като отделя пространствено играчите, играта прави самите тях различни. Отношението между Зорбас и младия му приятел е от типа посветител – посвещаван (неофит). Посвещаването е равносилно на „онтологична промяна на екзистенциалния режим“[15]. В неговия край новопосветеният се радва на съществуване, съвсем различно от това преди посвещаването, той е станал друг, въведен е в света на духовните ценности. Неофитът става достоен за свещеното учение едва след като духовната му подготовка приключи. Уроците на Зорбас се съдържат в неговия демоничен танц и той се опитва да ги предаде на приятеля си, като го научи да играе хоро. Играещият човек – homo ludens е посредник между профанното и сакралното. Зорбас е събрал в себе си цялата мъдрост на предците си. Той е абсолютният медиатор. Успява да прихожда по оста на времето, да „се отдаде изцяло на танца“[16], „да победи великите закони на природата“[17]. Той е въплъщение на архетипа на магьосника. Като някакъв древен шаман, когато вече не му достигат думи да изрече мъдростта си, Зорбас заиграва, „става като птица“[18]. Отхвърляйки конвенционалните форми на поведение и живеейки извън потискащите закони на ежедневието, той успява да постигне абсолютната свобода, към която се стреми Казандзакис през целия си творчески път. Когато танцува във вихъра на примитивния си танц „душата му се мъчи да повлече плътта и да се стрелне заедно с нея, като метеор в мра-

---

14 Казандзакис, Н. *Алексис Зорбас...*, с. 40.

15 Елиаде, М. *Посвещаване, ритуали, тайни общества*. С., 2003, 45-46.

16 Казандзакис, Н. Алексис Зорбас..., с. 46.

17 Пак там.

18 Пак там.

ка"[19]. Играта няма морална функция. Тя е над Доброто и Злото. Зорбас играе своето отчаяно хоро и когато приветства настъпващата пролет, когато се задушава „от толкова много радост"[20], и когато скърби за починалото си дете, предизвиквайки у другите възклицанието „Зорбас полудя!"[21] Истинската надежда се крие в крайната безнадеждност. Само този, който е стигнал ръба на бездната и е преодолял страха си от самия живот, може да продължи по-нататък, да бъде истински свободен. Другият герой в романа едва когато загубва всичко, може да разбере истински приятеля си и да продължи танца му върху пясъка.

Комуникацията между фолклора и балканските литератури е сложно и многоаспектно явление. Темата може да се разширява безгранично, защото проявления на това плодотворно взаимодействие могат да бъдат открити в още много произведения и в не един литературен жанр. Причините за това са разнообразни - от характерни за определена епоха тенденции до лични авторови предпочитания. Мотивите може да са различни, но фактът , че голяма част от творбите, в които е вплетен фолклорен елемент, са се превърнали в литературна класика (колкото и да е относително това понятие), означава, че хоризонтът на очакване на балканския читател е широко отворен към подобен тип художествена симбиоза. Той все още може да разчете фолклорния код и да приеме посланията му. Някъде дълбоко в подсъзнанието му се е съхранила ценностната система на фолклорната култура и той интуитивно я реактуализира, когато се сблъска с нейните знаци. Нормативността, като основна черта на фолклора, създава у човека усещане за сигурност и равновесие и същевременно му позволява да се самоизживява като уникален и свободен в един идеален свят. Модерната литература успява да съхрани този културен феномен и да подари на своя читател възможността да съпреживее тази безгранична освободеност и хармония чрез акта на четенето.

---

19 Пак там.

20 Пак там.

21 Пак там.

Защо връзката на хората, които населяват Балканите, с фолклора е толкова здрава и устойчива във времето? Един от възможните отговори на този въпрос откриваме в двата романа, които разгледахме. И двамата герои – Капанката и Алексис Зорбас – се поддават на ритъма на фолклорния танц в стремежа си да се откъснат от оковите на действителността, да отхвърлят конвенционалните форми на поведение и потискащите закони на ежедневието, да се почувстват свободни – в хармония със себе си и със света.

СВЕТЛАНА СТОЙЧЕВА

ЗА РАЗЛИЧНИТЕ И ЗА ИДЕНТИЧНИТЕ ЕЗИЦИ НА БАЛКАНИТЕ КУЛТУРОЛОГИЧНИТЕ ДИАЛОЗИ МЕЖДУ ЕДНА БЪЛГАРКА И ЕДИН ТУРЧИН, СЛУЧИЛИ СЕ НА 10 000 КМ ДАЛЕЧ ОТ БАЛКАНИТЕ

Това изложение се базира не на изучаването на Балканите, а на срещата между балканците и още по-скромно: на срещата между двама балканци в наше време – на българка и турчин. Особеното е, че тази среща се случва твърде далеч – в Китай. Така че гледната точка към Балканите е реално изнесена „извън скоби", чак отвъд Великата китайска стена. Подобна перспектива естествено е противоположна на позицията „отвътре", винаги ограждаща „свой" център, спрямо който останалите балкански части се превръщат в „чужди" и различни. Гледана „отвъд", географската полоса Балкани естествено се сгъстява и така се преодолява вакуумът, който неминуемо обгражда всяка локална точка на наблюдение (поразително продуктивен е „локализмът" като гледна точка по нашите балкански места). Разказаният материал тук е самото преживяване на идентичността, а не на различието на балканската общност.

Още една важна особеност на срещата е, че тя се осъществява в една почти лабораторна културологична ситуация: никой от двамата срещнали се не е стъпвал в страната на другия, никой не знае

езика на „комшията“ (разговорите се водят на английски); мястото на срещата не е нито мюсюлманско, нито християнско, в него и двамата са равнопоставени „чуждестранни експерти“.

Обобщаващият (а не генерелизиращият) патос на моето изложение, ако се долови такъв, идва от факта, че в действителност диалогът е по-обхватен, с участието на още балканци, които сякаш символично са изнесли самите Балкани в Китай: крачат през границите на символичните балкански истории, задават си въпроси от историческо значение. Например: „Защо вие, българите, през Първата световна война без бой дадохте на гърците тази Тракия, която ние, турците, ви бяхме оставили?“; или: „Защо вие, бугари, дадохте въздушен коридор на американците да ни обстрелват през „улицата“?“; „Турция щеше да ви даде повече пари да не влезете в НАТО – американците нас искат да контролират, ако и да сме в НАТО!“ и прочие въпроси, които остават като парцаливи парчета от историята, произвеждат „исторически“ разговори, а самата история си тече...

При цялата пъстрота на световната персонална извадка от native speakers в Пекинския университет за чужди езици – американци, англичани, австралийци, новозеландци, шотландци (англоговорещите са повече, защото в Китай се учат в момента два световни езика – китайски и английски – всички останали са „редки“), немци, италианци, чехи, словаци, поляци, унгарци, шведи, финландци, французи, руснаци – най-интересни си бяхме отново ние, балканците: защото на толкова километри далеч ние сме безусловни западняци като западняците, европейци като европейците, но като балканци сме сравними единствено със самите себе си. Още тогава реших, че тези диалози ще ги „донеса“ обратно на Полуострова, където единствено може да имат смисъл и където трябва да се продължат. Тук представям само два от тях.

ДИАЛОГ ПЪРВИ

Питам турския си колега какво иска да му донеса от България. „Калпак!“ – ми казва, а аз изумено го гледам. Прехвърлям погледа си към портрета на Мустафа Кемал, закачен на стената – с астраганен калпак. „Нашата, турската, нация се формира в битката между феса и калпака. Колко глави са паднали!“ – дава обяснения моят колега. На това място повечето българи биха изстинали. „Колко глави са паднали в битката между калпака и феса, за да се утвърди нашата, а не вашата нация!“ – казвам и веднага му предлагам да гледа филма „Време разделно“.

Ясно е, че ако това, което носиш на главата си, има идентификационен знаков смисъл, неговата замяна не може да бъде безобидна подробност. Всъщност бях шокирана от идентичността на съжденията: „Калпакът срещу феса“. И в двата случая е победил калпакът – веднъж на българските глави, веднъж на турските глави, но в различно историческо време – времето на Османската империя за българите и Първата световна война за турците. Не се изкуших да си съчиня един отмъстителен кармичен сюжет, както си бях толкова близо до будизма, и да кажа: ето, сигурно някои от потомците на тия, които са се опитвали да насаждат феса върху българските глави, принудително са сложили калпака.

Диалогът продължава. Ще давам повече думата на „другата“ страна, тъй като за българската всеки българин „знае“. „Калпак“ е турска дума. Калпаци носят в азиатската планинска част на Турция дори и сега. В османската провинция Македония хората също са носили калпаци. И тъй като турският национализъм започва в този район, калпакът става символ на турските революционери националисти и масово започва да се използва след 1918 г. Македония се оказва люлката на турското национално движение. „Когато започват вашите национални движения (на народите от Турската империя), по линията на действието и противодействието, турците също се „учат“ на национализъм.“

Разбира се това не означава, че българското национално дви-

жение е един вид „репетиция“ за бъдещите младотурци. Изненадата ми дойде от услужливостта на символи, които се мислят за уникални. Колкото и знаците да изглеждат зацепени за смисъла си, те винаги се оказват „дрехи“, които могат да наметнат и чужди рамене. Когато националните знаци се свържат с националните чувства, то моментално им се придава степен на уникалност, както китайците си мислят, че най-хубавите им „китайски“ черти са трудолюбието и гостоприемството.

„И нашите националисти изглеждат като вашите Ботев и Каравелов“, казва турският ми колега. Исках да се уверя как се предават по балканска линия „расовите“ черти на революционера. Добър пример е Намък Кемал – философ и писател националист в Османската империя. За първи път в турската история развива идеята за национализма. Османският султанлък разбира се е бил срещу националните движения не само на останалите народи в империята, но и срещу турското национално консолидиране. Много пъти Намък Кемал е бил заточван, а произведенията му естествено са били забранявани и затова още по-въздействащи. Той е автор на стихотворения, които вдъхновяват по-късно основателя на Турската република Мустафа Кемал за поетически опити в същия патриотичен дух. Силните му метафори поразително напомнят нашите свети възрожденски метафори – бедната и страдаща майка родина, нейните чеда, които трябва да я защитят, забитият нож в сърцето ѝ (едно специално изследване би „извадило“ доста интересни примери).

Първата турска пиеса, написана също от Намък Кемал, има заглавие *„Vatan –yahut – Silistre“* („Отечеството или Силистра“, 1873). Тъй като думата „отечество“ е била прекалено опасна, той художествено го „стеснява“ до Силистра. Иначе в пиесата са описани турските патриоти, които защитават до последен дъх силистренската крепост. По-късно, когато пиесата е била играна в Истанбул, тя предизвиква демонстрации по улиците (да си спомним спомагателната революционизираща функция на възрожденското „театро“ у нас).

Наричат Намък Кемал „поет на родината". Родният му дом в Текирдаг (на юг от Одрин, на запад от Истанбул), днес музей, поразително напомня копривщенска къща, а неговият портрет е сякаш на самия Каравелов, съратниците му изглеждат като наши възрожденци комити. Но той не е бил революционер, а човек на перото. Човекът на действието е Мустафа Кемал. Той обаче е роден почти в края на жизнения път на Намък (1881 г.).

В жестовете си младотурските революционери сякаш „повтарят" езиковите жестове на българското четничество и въстания. Те също трябва да се изправят срещу един империализъм – този път европейския, срещу победителите в Първата световна война. Това е също война на слабите срещу силните (Турция по това време е неграмотна и бедна страна) и в нея също се появява идеята за необходимостта да се живее под покровителството на по-силния (за Турция това е САЩ или Англия). Мустафа Кемал обаче издига лозунга „Свобода или смърт", който по-радикално Ботев изрича: „Свобода и смърт" – „Да се бием, за да умрем". Това се случва при форсирането на Дарданелите от британските и френските войски. Мустафа Кемал се обръща към шепата войници: „Аз не ви казвам да се биете, аз ви заповядвам да умрете. До вашата смърт тук нови части може би ще дойдат и ще спечелят войната". След това почти всички умират, самият Кемал е ранен, но печелят войната. Не случайно има българи, които мечтаят за „своя" Кемал – единственият турчин, вписан като приятел на България в „*България 20. век - алманах*" (София, 1999), а нему единствено Стамболов у нас отговаря.

Тези идентични жестове при формирането на нациите са впечатляващи според мен, защото показват подобното точно там, където сме свикнали да виждаме оразличаващото (повтаря се и жестът на целуването на родната земя, който разбира се е архетипен). Или може да се каже, че всяка нация се формира по идентичен начин и само търси различие в униформите, но възклицанията, лозунгите, позите – изобщо цялата реторика се заема и това никак не е трудно, както господин Фратю ни демонстрира в „Чичовци".

Моделът, естествено, е европейски и младотурците са следвали вариантите му. Сериозните изследвания на Йорданка Бибина (достъпни в интернет) върху турската култура и литература, върху модернизацията на Балканите, могат да разширят и задълбочат този разговор.

ДИАЛОГ ВТОРИ: „И НИЕ ТАКА КАЗВАМЕ!"

Според турския етимологичен речник на Турската езикова асоциация (Анкара, 1988) ние, българите, сме обогатили с помалко от 10 думи турския книжовен език. И едната от тях е думата „чета", обяснена като нелегална криминална организация, банда, мафия. Когато попитал султанът какви са тия бандити, които се появили напоследък в царството му, отговорили му, че те се наричат „чета" и искат да създадат свободна държава. Между думите „щир", „кожух" и „квачка", е записана и думата „плячка" като българска – интересна би била историята на заемането ѝ. Пак в същия речник е записано, че има повече от 2000 турски думи в българския. Същата пропорция е отбелязана и за румънски, сръбски и съвсем нѐ за вярване – за руски. Моят турски колега поясни, че трябва да се знае, че речникът е публикуван по времето на управлението на генерал Кенан Еврен и е сигурно, че би трябвало да има повече български думи в турския. Даже великодушно е склонен да мисли, че думата „хайде" е българска, доколкото е разпространена само в териториите на Турция, които граничат с България.

Във всички балкански езици има усвоена турска лексика. Но не мога да не си мисля, че българският език е с такова присъствие на турцизми, че както и да се чисти от тях, не престава да ги „обича" и да актуализира стилистичната им употреба. Ние не можем да си помислим за стилистична употреба на българска лексика, в която да не изпъкват турцизмите.

Най-интересното беше, че турският ми комшия ме позна по

английския ми език. Тогава той беше предрешаване с английски думи на моите български изречения, със запазена българска конструкция. Оказа се, че сме си споделяли с турците не само храната и част от поминъка.

Да не се захващаме с храната – трапезата е сто процента доказаното кроскултурно балканско място и то изглежда твърде „диалогично": „нашите" пълнени чушки или „вашата" „долма" ; „нашият" боб или „вашият" „фасуль" (и баба ми така казваше); „нашето" кьопоолу" или... тук турският ми колега ме погледна особено, защото съм го „псувала" на чист турски език – „кьопоолу" означавало „кучи син"; курабийките и другите сладости, чиито „общи" имена се появиха отново по етикетчетата на сладкарниците и „баклавариите" в последните години. Но забелязах, че едно и също общо ястие българите сякаш го приготвяме по-импровизирано, по-набързо, по-грубо в сравнение с турците. „Побългаряването" наистина е било основен културен способ за усвояване на всичко чуждо, от което сме имали нужда. „Турското кафе" не сме го побългарили, но сме прекалили. Днешните турци пият повече черен чай, отколкото кафе, а турското кафе си го пият и приготвено с мярка, само в определени моменти, никога на гладно (още повече, че „закуска" на турски означава „основа за кафето"). Българите решително пият повече кафе от турците: пият го по всякакво време и по всякакъв начин и са едни от най-ревностните пазители на кафето „по турски" особено в провинцията. В 70-те години, когато за известно време нямаше друго кафе, освен киселото виетнамско, в едно софийско кафене висеше надпис: „Турското кафе е виетнамско".

В някои словосъчетания и фрази българският и турският се съотнасят точно както два буквално преведени езика, досущ както моята си мисъл превеждах тогава на английски. Оттук дойде и забелязването: „И ние така казваме". Да колекционираш идентично конструираните фрази, общоприетите метафори и общата фразеология на езиците изисква продължителна и професионална работа. При това би трябвало да се стигне чак до идиоматичния

слой на езика. Забавен пример беше откритият общ идиом „Когато ти допре яйцето...“. В турския фразата няма продължение и се използва без да се знае собственият й смисъл. Турският лектор беше поразен от откритието на смисъла, когато я чу малко продължена: „Когато ти допре яйцето до...“. Метафоричното изречение: „Хвърли ме до спирката на метрото“, преведено буквално на английски, можеше да не озадачи единствено нас двамата; или: „Запали лампата“; или: „Хвърли две кюфтета на скарата“, „Хвърли едно око“.

Още общи изрази и фразеологизми: „Аз знам моята стока“; „Ако седнеш да го напишеш отново...“; „Казано с половин уста“, „Близко до ума (акъла)“, „Да му уйдисваш на акъла“, „В грубия смисъл на думата“, „Раздавам наляво и надясно“, „Да си спечеля приятел/враг“, „Разтеглям локуми“ (в турския по-скоро „Разтеглям сакъз – дъвка“, в същото значение), „Кажи като човек“, „Мина ми през главата“, „Няма място за страх“, „Да искам сметка от някого“, „Искаше си го!“, „Ако вземаш, вземаш, ако бягаш, бягаш!“, „Какво ще ходиш да го разказваш“... много са, и преведени на английски, правят „балкански английски“, който никой англоговорещ не може да разбере. В използването на времената имаме също много буквални съвпадения. Въпросът „Той как се казваше?“, който зададох за жив човек в минало време, преведен на турски беше напълно адекватен, но не и на английски; или „Какво беше това!“.

По-интересно е, че се долавя нещо общо и в интонацията на езиците ни, попили много в разговорния пласт от фолклорната приказка. Без да разбира една българска дума, турското ухо може да долови „ехото на стара турска приказка“ – казва турският ми колега за родната ни реч. Може да е особеност на моята реч, след като съм прочела много, много приказки. Това удвояване на думите е характерно също и за турския. Или завършекът на изреченията с провлачване на тона, което трябва да наподоби звуково край: „...и тя дойдеееее.“; или както примерно бихме казали на дете: „Вървели, вървели и спреелиии.“. Общата употреба на несвидетелското наклонение – преизказното, е сигурна причина

за съответствия. Дори в интонацията на броенето можем да доловим близости.

Отново се замислям за тази благодатна българска почва за турцизми, но не и за турското...

Попадна ми изследване на турски учен върху думите на волжките българи в турския език (Tekin, Talat. *Volga bulgar kitabeleri veVolga bulgarcasi.* Ankara, 1988.). Според него те се оказват десетки пъти повече от прабългарските думи в българския. Имам силното усещане, че става дума за поредното завръщане на духа на дедите ни чрез турцизмите – прабългарите и тюрките със сигурност са споделяли в Азия не по-малко обща култура. Или това мое волнодумство можем да го отдадем на разтърсената ми до началата си българска родова памет в Китай, където всяка среща с уйгурите (единствените останали издънки на прабългарите, които също са „гури") се преплиташе със спомняне на прабългарите. А те, уйгурите, нехаеха за нас, далечните братовчеди, бидейки всички мюсюлмани, говорещи архаичен турски, почти разбиращи днешните турци, и гледащи с широко отворени очи към Турция. И как да имат интерес, когато никой български учен или някакъв „деец" не е проявил интерес към тях. А те, когато видят българин, веднага го припознават за уйгур и му предлагат уйгурска питка (единственият хляб в Китай, който има дъха на българския хляб) и шиш-кебап с много лютивина.

* * *

Балканските местни културни и политически клишета на националното мислене и исторически представи имат доказано повече разединителна, отколкото обединителна функция. Опитах се да споделя моите примери за това, че отдалечаването на гледната точка не прави Балканите по-малки, а по-релефни. А това, че може да погледнем от страната на „другия" балканец предпо-

лага пренареждане на системата „свое“ и „чуждо“ на Балканите. Въпреки различието на балканските езици (различните езикови семейства, към които принадлежат), споделяната обща култура осъществява връзки дори между тях. Точно там, където сме научени да различаваме българското и турското светоусещане, могат да се появят неочаквани съвпадения. За съжаление, трудно е да се изследват тези връзки в развитието им, затова ги споделям като собствени провокации. Не се досещам (въпреки че сигурно има) за друго такова място на света с така ярко изразени културни и политически центробежни и центростремителни сили, действащи едновременно. Смяната на гледната точка е един от начините те да бъдат балансирани, щом панбалканизъм и панславизъм не са възможни днес.

ABSTRACTS

MIECZYSŁAW DĄBROWSKI
(WARSAW)

FELLOW/ALIEN. WHERE ARE WE?

The range of issues related to this subject is very wide, while belonging to the group of most basic philosophical, sociological and anthropological contemporary questions. The list of texts concerning this matter grows as well. In the beginning, I would like to define the detailed aspects of the above-mentioned topic.

First issue is the anthropological category of fellow/alien, closeness/openness etc., accompanied by the reflection on the category of the border, transition, transgression, taboo etc. Practically, it may also mean the reflection on the experience of (e)migration (Mead).

Second issue, related with the first one, is the category of identity that transits the reflection on the level of sociology, anthropology, interactivity etc. due to the fact that such reflection is the effect of the collision with "the alien" (Waldenfels, Kołakowski).

Third issue concerns the subjective category of beeing "strangers to ourselves", what was signalled by Kristeva in her book (the German title) *Fremde sind wir uns selbst* (Freud).

The fourth issue concerns the Other and the otherness, perceived in a way that Lévinas laid it down; it means a certain specific cognitive attitude and the ethical aspects of successful Meeting, what – as is well known – was discussed as the utopian assumption, with no possibility to implement, understood too idealistically (Skarga).

The fifth issue might concern specific category of colonialism or post-colonialism, all forms of domination that bases on – variously defined – conviction of superiority (Said, Thompson, Bhabha), the dialectic of fascination and rejection of alien culture, what is well noticeable in the texts of Rushdie, Derrida, Said etc.

The issue I particularly want to examine is most closely related to the one mentioned above. It concerns crossing the cultural borders, language anchorages and complications – what may be demonstrated on some examples taken from the field of the literature and essay (Cioran, Derrida, Rushdie, Eva Hoffman, Canetti, Miłosz, Gombrowicz etc.).

SLOBODANKA PEKOVIĆ
(BEOGRAD)

THE DIALOGUE AS A POSSIBLE WAY OF TRANSFORMING THE IMAGE OF AN ALIEN AND FRIEND

The establishment of a dialogue between two, often opposing, sides, one of which is friendly – "ours", and the other hostile, "foreign", in the literary works of Serbian writers provides a clear testimony of the Serbian cultural identity, that is to say, of the ideal image of that identity based on cultural, ethnic, religious and even linguistic and communicative distinctions. Using the examples of the relations between Muslims and Serbs in the work of Jelena Dimitrijević, abd Greeks and Serbs in the work of Dragutin Ilić, the paper shows to what extent the culture of dialogue and the possibility of communication between those who are different and foreign to each other represent the first step towards understanding and the possibility of finding similarities.

ZVONKO KOVAČ
(ZAGREB)

THE PROJECT ENTITLED *INTERCULTURAL HISTORY OF LITERATURE* (ECO-CULTURAL IDENTITY OF SOUTH SLAVIC LITERATURE)

The project *Intercultural History of Literature – Eco-cultural identity of South Slavic literature* is a continuation of contemporary methodological and empirical research within the framework of the previous project, *Modern Theories of Literary History*. The continuation is in line with the project financing priorities of Croatia's Science Ministry. It has been adapted to the needs for understanding the complex eco-cultural identity of South Slavic literature and to a specific biological identity as part of nature. This implies the preservation of historical cultures and the cultural authenticity of diverse traditions and their intercultural (inter-religious, inter-civilizational) dialogue that attain a new meaning in the time of globalization. The project has been adapted in parts to the study of South Slavic languages and literature, that is, to the essential education of junior researchers and teaching assistants in fields where there is a deficit of young experts (Bosnian culture, South Slavic intercultural literature, Bulgarian and new Slovenian literature, etc.).

By drawing attention to the possibilities of intercultural Slavic studies and literary study through the project, we wish to become more actively involved in interpreting Slavic societies in transition and their integration in European society with Western values. In this way, we would contribute to a general intercultural dialogue and inter-civilizational dialogue. The South Slavic area presents a great challenge in this respect due to its war traumas and multi-religious setting. As ecumenism is underdeveloped, it will have to be worked on through contemporary dialogue of the faiths and confessional-cultural entities and traditions. We are convinced that an intercultural approach, in-

tercultural interpretation and even intercultural literary history form a valuable step forward in meeting the challenges of the web of communication that makes up Croatia's contemporary society.

This problem is particularly pertinent to literary historians of another/foreign culture, who are often faced with a double challenge: to track historical research in the cultural surrounding of the country they lecture in and to contribute to identifying the values and identities of their national culture. In this respect, the study of South Slavic literature in relation to Croatian culture is put on equal footing with other neo-philological studies in a unique concept of intercultural literary study (which is of direct use to the study of Croatia's culture, its study at foreign South Slavic Studies, and also contribute to a general intercultural dialogue and inter-civilization dialogue at local intercultural and comparative studies of another/foreign literature).

PANAYOT KARAGYOZOV
(SOFIA)

THE CLASH OF RELIGIONS: FIRST MARTYRS AND THEIR RESISTANCE TO ISLAM

Presenting first Christian martyrs who opposed to Islam the paper studies one specific form of inter-cultural dialog – the clash of religions. The Author, focusing his attention on the conflict, analyzes also some inter-confessional similarities between Orthodox and Catholic clergymen and hints on some forms of inter-cultural dialog between Christians and Muslims.

RAYMOND DETREZ
(GHENT)

"THOSE ROGUISH BULGARIANS"

In traditional primordialist Bulgarian historiography, the "church struggle" is regarded mainly as a conflict involving two ethnic — and increasingly national — communities, Bulgarians and Greeks, with the so-called "Graecomans" as Bulgarian renegades sandwiched in between them. This approach actually seems to involve a number of inconsistencies. Apparently, the church struggle can be explained more adequately as a phenomenon symptomatic of the dissolution of the Romaic (Ottoman Orthodox Christian) community and of the emergence of ethnic nations and nation states.

In our contribution we focus on the church struggle in Plovdiv, paying particular attention to the perception of the others' motives and aims by both parties involved. It appears that in the first pre-national(ist) period the mutual perceptions of Bulgarians and Greeks were marked mainly by the opposition peasants/city dwellers (with all its social and cultural implications), while in the national revival period, after a Bulgarian bourgeoisie came into being and this way of perceiving each other had become outdated, Greeks started perceiving Bulgarians in the same way as Bulgarians used to perceive the Greeks: as an roguish and morally corrupted people.

NIKOLAY ARETOV
(SOFIA)

'ECONOMICS OF WOMEN' IN BULGARIAN LITERATURE FROM 19TH CENTURY. SOME SLAV INSTANCES

In this context 'economics of women' signifies getting of women into a community different from the own. This event could be done by force or voluntary, the act could be seen as taking from or giving by the community and in both cases it could be considered as personal tragedy. The movement could be according the rules of "supply and demand"; the community could lack woman as matrimonial partners and to be forced to compensate this by importing some from other communities. All variations of the plot dealing with 'economics of women' bear important values and clear mythical meaning.

Every community has its matrimonial rules describing some marriages as permitted, desirable, intolerable or forbidden. These rules have to do with the definition of the "own' an "alien" and with the inner differentiation of the "own" and their basis is the question what is beneficial for the community. To put it in other way, these rules define some important aspects of the intercultural dialog.

The paper deals with two peculiar cases, with two images of Slav women in Bulgarian literature from the late 19th century. Not the real events, but their interpretation in different text is in the focus of the analysis, whish seeks to judge the mentality of the Bulgarian (Balkan, Slav) society from the period and the intercultural dialog in it. First case is of a Dalmatian woman who by coincidence took part in the April uprising (1876) of Bulgarians against Ottoman Empire. Zachari Stoyanov recorded the events in his canonical book *Notes on Bulgarian Uprisings* (1884-1892). Second case is of a Croatian woman who came to took part in the building of the newborn Bulgarian state in the following decade. Her sad Bulgarian experiance was recorded in several texts – memoirs of her alleged Czech fiancé Constantine Jireček, an unpublished

short story by the Bulgarian writer Vasil Popovich, etc. The important in both cases were not sexual or matrimonial relations between members of different nations, but the mechanisms by which the community marks an ethnically alien woman as "own" or declines to do this. In both cases some interesting motives stood behind the decision.

Both cases had their common denominator – an alien woman had come in Bulgarian ethnical environment voluntarily and was in a matrimonial or (alleged) sexual relation with a foreigner, who also had come voluntarily among Bulgarians. In both cases the aliens persons were Slavs with meant in a sense "own". The attitude towards both women evolved in a similar but not identical manner. The Dalmatian woman became for some time "own", at least in the eyes of the narrator, but after that she again was portrayed as alien, not only because she is foreign but also because she is woman in a man's circumstances. In the beginning the Croatian woman was perceived almost as "own", despite the fact that she highlighted her otherness, and then she was decisively rejected as "alien" not only by (a part of) Bulgarian patriarchal society, but by her Czech fiancé too. On the surface of this decision was a conservative view of life but beneath it one could find a rivalry for the prestigious position of the civilizer of/in Bulgarian society.

VASSILIS MARAGOS
(ATHENS-BRUSSELS)

STEFAN GETCHEV (1911-2000) AND GREEK-BULGARIAN LITERARY RELATIONS IN THE 20TH CENTURY

Bulgaria and Greece enter the 20th century under the sign of nationalism. The two nations (the former young, dynamic and ambitious with newly acquired self-confidence, and the latter older but having re-founded its identity in the nationalism of the 19th century and the *Great Idea*) fight over Macedonia and over their respective national rights. After a short alliance (together with Serbia and Montenegro and against the Ottoman Empire) in the first Balkan War, Bulgaria and Greece fight in opposing camps in the second Balkan War, in the World War I and in World War II. After WW II, during which Bulgaria –as a member of the Axis– was occupying power of a part of the territory of Greece (with certain negative –but not yet fully understood- consequences in the medium term), bilateral relations enter a difficult period as the two countries belong to opposing camps during the Cold War. And Cold War it was in spite of the occasional détente of Balkan cooperation in the 1960s and 1970s, as relations (including personal) were strictly regulated and restricted (when not totally prohibited).

Stefan Getchev goes to Greece in the 1930s to take language course in order to become an accomplished scholar of Slavonic literature, upon the advice of his professor Jordan Ivanov. Circumstances led him to stay in Greece for 7 years. During this period he learns the language, makes friends (the issue of the personal friendships of Getchev, in general and among Greek intellectuals, and later on, diplomats, merits particular attention), gets acquainted with Greek literature, especially poetry, and also (one notes) manages to save the lives of a number of people (among which poet Kostas Varnalis, for whose liberation, when he was arrested by the Nazis, he mobilised the services

of the Bulgarian ambassador). Also he makes his first translations form Greek poetry as well as helps a *friend* (Kléon Paraschos) to translate Bulgarian poetry into Greek.

In the 1950s, after the establishment of the Communist regime in Bulgaria, Stefan Getchev comes back to the country after having served in Bulgarian diplomatic missions in Bratislava and Warsaw. He faces professional and personal difficulties as he is not a member of the Communist party. With difficulty continues to get informed about developments in Greek poetry and establishes new contacts with Greeks within the margins allowed by the regime. He is asked to coordinate the edition of an anthology of Greek literature in the late 1950s and makes relationships with those Greek literati who either had the eulogy of the Greek Communist party or were bold enough to disregard the conditions of the Cold War and take an interest in Bulgaria (such as the poet Aris Diktaios). In the 1960s the regime allows some contacts with Greek intellectuals from the non-Communist political space, who get invitations to visit Bulgaria and Getchev gets involved in the organisation of their visits (and keeps contact with them later). Among them, the second Greek Nobel laureate (1979) Odysseas Elytis and George Theotokas. Soon thereafter, though, Getchev comes again under the fire of the Party critics because of a collection of lyrical poems which did not follow the Party line on poetry and art. His contacts with Greece and especially the possibility to publish his work are frozen for a long period (roughly until the mid-1980s). This incident contributed to freezing the publication of Getchev's translations of the poems by Greek Nobel laureate (1963) George Seferis. Getchev's contribution to Greek-Bulgarian literary relations gets full recognition in the 1990s, after the end of the Cold War and the establishment of relations of friendship and cooperation between Greece and Bulgaria.

Getchev's initial interest in Greek literature and poetry stemmed from a scientific interest. However his personal friendships, acquaintance with the Greek tradition (especially the ancient one) and the aesthetic value of modern Greek poetry (according to Getchev, one of the

highest achievements of world literature), as well as his own sense of freedom, helped him to go beyond the prejudices and the restrictions of national and party politics and offer his hand to the Greek neighbour. This was not done on the basis of a hidden pro-Greek national sentiment. Getchev is attached to Bulgaria and his Bulgarian national consciousness whose components are mainly the Slavic language, in the tradition of Cyril and Methodius, as well as the Bulgarian landscape dominated by the Haemus mountain (Stara Planina or Balkan). His main approach to the human nature is based on his deep metaphysical feelings, his ecumenism as well his knowledge and acquisition of the principles of ancient Greek philosophy and religion (his last work –a kind of posthumous testament– bears the title *Know Thyself* and is inspired from Greece). His case is an example of humanism and liberty beyond the prejudices and the artificial barriers between friend and foe during a period of strong nationalist passions.

In the paper due attention will be paid to the contribution of other personalities who played also a positive role in this process using the margins offered by the communist regime (as during the period of the détente in Greek-Bulgarian literary relations) or because of personal convictions such as Aris Diktaios or other Greek intellectuals. Getchev's demarche is put also within the historical perspective of Greek-Bulgarian spiritual exchanges since the time of the period of the Bulgarian national revival, and before.

NADIA DANOVA
(SOFIA)

ONE OWN "ALIEN"

Our case study is based on a text written in Italian in 1742. This is the diary of Marcos Antonio Katzaitis (1717-1787), who crossed the Balkan Peninsula during his trip from Istanbul to the Danube Principalities. A Greek born in Corfu, Katzaitis was a subject of the Republic of Venice, under whose rule the island was. Katzaitis belonged to the local aristocracy and at to the East Orthodox church, with an undisputable Greek ethnic identity. Our attention is focused on the meeting of Katsaitis with Bulgarian country-women in the village Fakia in Thrace, in which he manifested his complex identity. At the same time it was an opportunity for the establishment of a dialogue between representatives of the different cultures.

JASMINA MOJSIEVA-GUSEVA
(SKOPJE)

MACEDONIAN DIALOGUE WITH THE OTHER

Contemporary identity is shaped in interaction with the others thus achieving self-cognition and self-estimation. Even Ancient Macedonians were aware of this, who within their rule appreciated democratic principles building up their state in the manner of equal presentation of all different peoples. Diversity, in fact, confirms the specificity and particularity of identity. Having behind such context, the Balkans, and in particular, Macedonians, during the centuries, have always found themselves stretched out between their own democracy, initiated by the actual weakness, and adjustment to Others' interests. It means that Balkan countries are not only in a position of negotiator between itself and the Others but also they become schizophrenically split mediator between itself and its neighbours. This Study includes the question whether they themselves permit this or intruded to permanently play the mediatory coordinative role. Through the history there role as a mediator between itself and the Turkish – Oppressor is also confirmed, who they coped with for a very long time. Following this are the threatens by the Dreadful Other seen in the face of Europe, in the time of the two World Wars as well as the terrorist attacks in the last decade, and the Unknown other symbolizing America, Australia, Canada as the biggest Balkan emigration chronotope. The Study, through a number of examples from the Balkan literature and the theoretical discussions periphery-centre and post colonialism, reviews this just Balkans' role being in a continuous dialogue with the Others and their interests.

RAIA ZAIMOVA
MJUZHDEN MEHMEDOVA
(SOFIA)

THE INDEPENDENCE AND THE 'OTHERS' IN THE BALKANS IN THE ALBANIAN PUBLICISM

It has been analyzed the Albanian press in French and English, published in Sofia after the national independence in Albania. The press presents the ambitions of this small Balkan nation whose national 'self' differs from the neighbors: Serbs, Greeks, Turks, and Bulgarians. The formation of the Albanian national stereotype is based on the comparative analysis of the Albanian behavior within the boundaries of their independent national country. And the national stereotype incorporates different religions and opposes the 'bad Serbs', the Greek 'villains'.

STANIŠA TUTNJEVIĆ
(BEOGRAD)

THE ESTABLISHMENT AND DISINTEGRATION OF LITERARY IDENTITIES WITHIN THE FRAMEWORK OF THE YUGOSLAV LITERARY COMMUNITY

The ethnic, linguistic and national identity of South Slavic peoples and the state circumstances under which they have lived, be it together or separately, over a very long historical period right to the present day, point to abundant, complex and contradictory forms of expressing the same, similar or common identity on all levels, including that of literature. On the other hand, contrary to such tendencies towards the unification and interpenetration of South Slavic cultures and literatures, there have occurred, sometimes in a dramatic fashion, various forms of destruction and disintegration of this unity in terms of mentality and identity; these culminated in the final decade of the 20th century. In this process, one's image of oneself and of the other became an essential instigator and regulator of shaping the perceived similarities and differences, which became particularly prominent in language and literature. In earlier periods, language and literature significantly contributed to the creation of the same or similar identity of South Slavic peoples; in a similar fashion, the recent disintegration and destruction of that identity is most in evidence on the level of literature and language, where we can perceive an accelerated formation of "new" languages and literary corpuses, often based on almost absurd forms of identification.

IVAN MAJIĆ
(ZAGREB)

STRATEGIES OF STEREOTYPE – BETWEEN IDENTIFICATION AND MANIPULATION ("INTERCULTURAL DIALOGUES" IN ALEKSANDAR HEMON'S NOVEL *NOWHERE MAN*)

Upon reading Aleksandar Hemon's novel *Nowhere Man*, one can detect various strategies inherent to the text itself. This Bosnian author wrote the novel originally in English for American audience, which suggests two different positions of reception caused by the context. The possibility of mutual cultural differentiation is apparent both in the text and in reception. However, that mutual differentiation, comparison and re-evaluation of specific cultural identities and features is not represented through a clearly definable and verifiable evaluatory mechanism, but through an interesting, fluid, and extremely influential – though somewhat questionable – strategies of stereotype. Deep cultural process of previously formed stereotype as the dominating and superimposed "subconscious" constitutive agent of the fluid cultural (and national) identity significantly influences the image of an individual imposed upon him by the other.

MIODRAG MATICKI
(BEOGRAD)

SEVDALINKA AS GENERAL LYRIC FORM IN BALKANS

The paper is focused at Sevdalinka as general lyric form in Balkans from the late 19th century, common for Bulgarians, Macedonians, and Bosnian Serbs. The author analyses the elements of this folk-lore genre (vocabulary, typical motives and plots) and the general feeling with witch that this kind of songs deals: enjoyment, troubles, love and pangs of love.

VESNA MATOVIĆ
(BEOGRAD)

THE SERBIAN-BULGARIAN INTERCULTURAL DIALOGUE – THE POLITICAL AND CULTURAL ASPECTS (1900 – 1914)

In Serbian-Bulgarian cultural relations, for the most part neither culture strove to dominate the other, which is a frequent occurrence in the case of contacts between major and minor peoples. What was at work here was not a crossing of two cultures whose existence was parallel either; the links between the two Balkan peoples were mostly characterised by polarised relations, boiling down, on the one hand, to a recognition or feeling of closeness and, on the other, the stressing of mutual differences and remoteness from the other culture. These antagonised feelings were often closely connected with the current political relations and state interests. The Serbian-Bulgarian cultural relations at the beginning of the 20th century, in the era of the *moderna*, which we deal with in this paper, should illustrate this claim.

In the era of the *moderna*, the cultural and literary connections between South Slavic peoples, among them those of the Serbs and the Bulgarians, were particularly dynamic. The idea of *neo-Slavism* appears to us to have been of crucial importance for these relations; actually, it was a transformed variant of the idea of pan-Slavism, which, along with the national idea, represented an obstacle of sorts to the economic and cultural aspirations of the Austro-Hungarian Empire towards Slavic countries. This idea, originated by Tomaš Masaryk, was most consistently advocated in Serbia and Bulgaria by Jovan Skerlić, Pero Slijepčević and Stefan Bopchev. For the most part, it was realised in the sphere of literature and art (translations, joint exhibitions, literary events), and the main intermediaries were literary magazines (*Slovenski jug*, the Viennese *Zora*, *Bosanska Vila*, *Srpski književni glasnik*, *Zvezda*).

However, at the time of the Second Balkan War (1913) and the

ensuing First World War, the cultural and other relations of these peoples took a turn for the worse. The original image of the other people, which stressed the similarity of their spiritual roots and traditions, as well as their historical and cultural development, and the need for cooperation and solidarity, was radically changed. The other was no longer someone who is close and a friend, but turned into an alien and enemy. The intrusion of the external, political factor, influenced anew the shaping of the notion of own and foreign, but this time in the opposite direction.

MARIJANA BIJELIC
(DUBROVNIK)

THE FUNCTION OF THE AUTHOR IN THE LYRICS OF BULGARIAN AND CROATIAN NATIONAL REVIVAL

(South)slavic cultural area is presented as some sort of variation or exception from the general rule established by Europocentric (self)observation in the humanities. This situation provides us with the basis for the attempt of questioning these theories by confronting them with the cultural reality of this area which again, just like every constitutive identity, contains both contradictions and similarities, as well as differences. The period of national revival is one of the key moments of questioning and developing national and trans-national identities, and when scientific theories refer to Slavic cultures they often qualify this period as the moment of "the return to Europe" where the establishment of the national identities itself would develop according to the models of the European culture. One of crucial basis of the European culture is the humanistic myth which is being rethought in the time of romanticism by the establishment of a new ideal mythem – man-genius. In East European cultures there is an analogous phenomenon that is the variation of this myth – this is the myth of the national genius. The aim of this work is to question the function of the author with regard to this myth in the corpus of the representative genre of the period – lyrical poem in Bulgarian and Croatian literature. The function of the author which is defined by its relation to the poetic subject as an instance of a particular work on the one side and with the writer as a civilian and on the other. With that relation it directs us to the interpretation of the text with its relation to the most extensive cultural intertext. Observing the Bulgarian and the Croatian corpus enables the questioning of the European models from the point of view of its "Eastern periphery" but also restor-

ing of the conditions of its own self – contemplation as well as the multiplicity and the dividedness of the (South)slavic literary and literary science model. That directs us to the intercultural dialog as a condition of scientific observation.

STANISLAVA VUJNOVIĆ
(BEOGRAD)

THE POSSIBILITY/IMPOSSIBILITY OF INTERCULTURAL DIALOGUE (IN THE PROSE OF I. ANDRIĆ AND Z. POPOVIĆ)

The region of the Balkans, which is recognised as a macro-region in historical and geographical terms, has its equivalent in Serbian literature in the form of a macro-chronotope, which is partly fictitious and partly corresponds with the actual region of the Balkans and its problems: state, cultural, confessional, national and gender identities are in a constant process of coming into being, restructuring and interaction, which is a consequence, but also the cause of frequent shifting of state and other boundaries.

Against the background of the Balkan macro-chronotope, Ivo Andrić and the lesser known Serbian writer Zarija Popović, shaped fictitious/real chronotopes of Bosnia and Kosovo respectively. In his story "Mara the Lover" (1931), characteristic in this context in that it deals with the broad topic of human evil, Andrić presented the contacts and overlapping of various and opposing identities, and their pernicious influence on the individual destiny of the heroine and, more precisely, on her soul. The action takes place in Bosnia around the time of the Berlin Congress (1878), when it was decided that Austria should occupy the region of Bosnia and Herzegovina, which ended the many centuries of the Ottoman Empire rule. The Christian and the Islamic civilisational models lived parallel lives in the Ottoman Empire, without anything in the way of intercultural dialogue, and Mara Garić comes to grief, among other things, because she finds herself on the borderline, that is to say, in the sphere of contacts between two worlds that do not tolerate each other. The character of Veli-Pasha suggests a possibility of mutual understanding and a dialogue between these two cultures (through his cosmopolitism), but he does not manage to save Mara from grief and evil – he even contributes to her fate

himself. In the world of this story, confessional identities turn out to be particularly conservative and intolerant, and as such, provide a useful alibi for personal intolerance and evil. And yet, what links these two opposing confessional identities, raised to the level of civilisational models, is misogyny. Both models, then, are patriarchal, and in this particular case, they make the heroine the object of ownership and use, or the object of all kinds of aggression due to her beauty and feminine eroticism. Within the same thematic framework, identical problems are encountered in Popović's story "Unmourned Grave" (1912), the action of which takes place in the Kosovo town of Gnjilane, and the victim of identity-related animosity is a girl by the name of Milica. Zarija Popović wrote about this encounter of civilisations and the mixing of identities as a witness, which clearly shows in his documentary-feuilleton-type prose entitled *In Front of Kosovo, a note from the 1874 – 1878 period.*

VALENTINA SEDEFCHEVA
(VELIKO TARNOVO)

THE INTERCULTURAL DIALOG OF THE SLAVS IN THE NOVELS OF MILOSH CRNJANSKI

The main structural and thematic core of the Milosh Crnjanski's novels is the dialog between Serbians and Slavs, on the one hand, and between Slavdom and its outside world, on the other. Within the framework of this two-level communication, the author using the "We vs. others" *discourse* model, the poetics of (self)irony and sarcasm, the specific expressions in his mother tongue, the historical stereotypes and the sense of lost ethnic identity, had established and taken shape the Slavs' image as a universal civilization pattern.

DANCHO GOSPODINOV
(SOFIA)

THE DIALOGUE BETWEEN TOWN AND PEASANT SUBCULTURES

This paper is a part of a project aimed at studying of the alterations in the worldviews and attitudes of Bulgarians by description and analysis of the changing images of hero, villain, and fool in the Bulgarian culture. These images or collective representations (E. Durkheim) set up a system that is a partial and specific expression of the Bulgarian mentality. This system indicate what is believed to be good and evil, sublime and contemptible, wise and foolish in Bulgarian culture. Insofar as the Bulgarian culture is far from being monolithic, united, so the notions of hero, villain and fool inherent to its constitutive subcultures not only differ a good deal but they are often opposite and contradictory. Through analysis of symbiotic and interdependent relationships between town and peasant subcultures from the Bulgarian national revival up to the present the paper examines the struggle, interaction and ideological exchange between the subcultures as expression of the confrontation between alternative symbolic universes.

GENOVEVA CHERVENAKOVA
(SOFIA)

FOLKLORNADA OR THE FOLKLORE AND THE LITERATURE IN THE MODERN PROSE OF BULGARIANS AND GREEKS

In crisis and transitional moments each national literature is inclined to peer at itself and to bring into foreground problems like the historical destiny of the respective nation and its national consciousness, the relations person – time or person – history. According to their specificity these themes are conductive to interpretations from the point of view of the folklore value system. It is used as a philosophy and poetics, as a custom detail, as a prism through which the present can be perceived and rationalized. The wide presence of the folklore in a written way within the framework of the literature texts poses the important question for the stability of its signs and the changes in its functions at the transformation. The folklore-mythological images turn into literature ones. They no only fall into the literature works but are used by the fiction system that is in principle different from their original one. Hence come the changes in their function. These changes are a result of the complex communication between folklore and literature. The relation between them is organically weaved into the ripening of every literature. Lost its power over the fiction thinking in XIX century, the folklore "suddenly" in XX century proves its fiction might through its presence in some of the most brilliant and representative for the contemporary literary development literary works. This bilaterality of the facts – overcoming and at the same time presence of the folklore tradition in the new Balkan literatures, the character of the relation folklore – literature, that has more features of a process than of a completely expressed phenomenon – necessitates to discuss, on one hand, the possibilities of the folklore for its transformation in the XX century culture and, on the other hand, the inner aspiration of the fiction in the adoption of the folklore experience.

SVETLANA STOYCHEVA
(SOFIA)

"LANGUAGES" OF THE BALKANS: CULTURAL CONVERGENCE AND LINGUISTIC DIVERGENCES

The paper offers a perspective, which is far beyond the Balkans and conclusions, which are 'bracketed' in between this region and the Great Wall of China. Naturally, such a perspective presupposes an insider's position, a center, which circumvents part of the region so that the rest becomes a periphery, foreign and unknown. Viewed from the outside the cultural geography of the Balkans acquires the contours of the cultural identical and thus loses the separatedness each insider's perspective of the local presupposes. It is such a perspective which shows that the local Balkan cultural and political stereotypes born by the national consciousness and the historic development of the region have more separating than unifying power. The change of the perspective exposes these stereotypes and thus renders them meaningless. Despite the linguistic divergences on the Balkans, the shared culture makes the attitudes and the worldviews converge rather than diverge. The paper offers a personal experience not of the differences but of the shared culture of the Balkans based on the unexpected convergence of cultural and linguistic expressions of the Bulgarian and the Turkish worldviews – an area where we have been taught to look for dissimilarities only.

10 =

ВЪПРЕКИ РАЗЛИЧИЯТА:
ИНТЕРКУЛТУРНИ ДИАЛОЗИ
НА БАЛКАНИТЕ

Българска
Първо издание

Съставител *Николай Аретов Аретов*
Художник на корицата *Бойко Марков*

Формат 60x90/16
Печатни коли 23,13

Печатница на Академично издателство „Проф. Марин Дринов"
1113 София, ул. „Акад. Г. Бончев", бл. 5

www.baspress.com

ISBN 978-954-322-251-3


B476989

Опозицията „Свое - Чуждо" и нейните варианти представлява основният механизъм за разграничаване на индивидите и общностите в екзистенциално, културно, етническо и религиозно отношение. Осмислянето на тези разграничавания, тяхното рационализиране и смекчаване, е необходимо условие за съвместно съществуване във всяка разнородна мултиетническа среда, каквато се наблюдава и на Балканите.

Тези идеи стоят в основата на международния интердисциплинарен проект Свой и чужд в балканските литератури и култури, осъществяван от Департамента за славянски езици и литератури към Университета „Адам Мицкевич" (Познан), Института за литература и изкуства в Белград (Сърбия), Департамента за славянски езици и литератури към Загребския университет (Хърватска) и Института за литература към БАН.

Сборникът Въпреки различията. Интеркултурни диалози на Балканите е съставен в резултат на третата конференция от проекта, проведена в София през 2006 г. В нея взеха участие учени от Полша, Сърбия, Хърватска, Белгия, Гърция, Македония и България.

